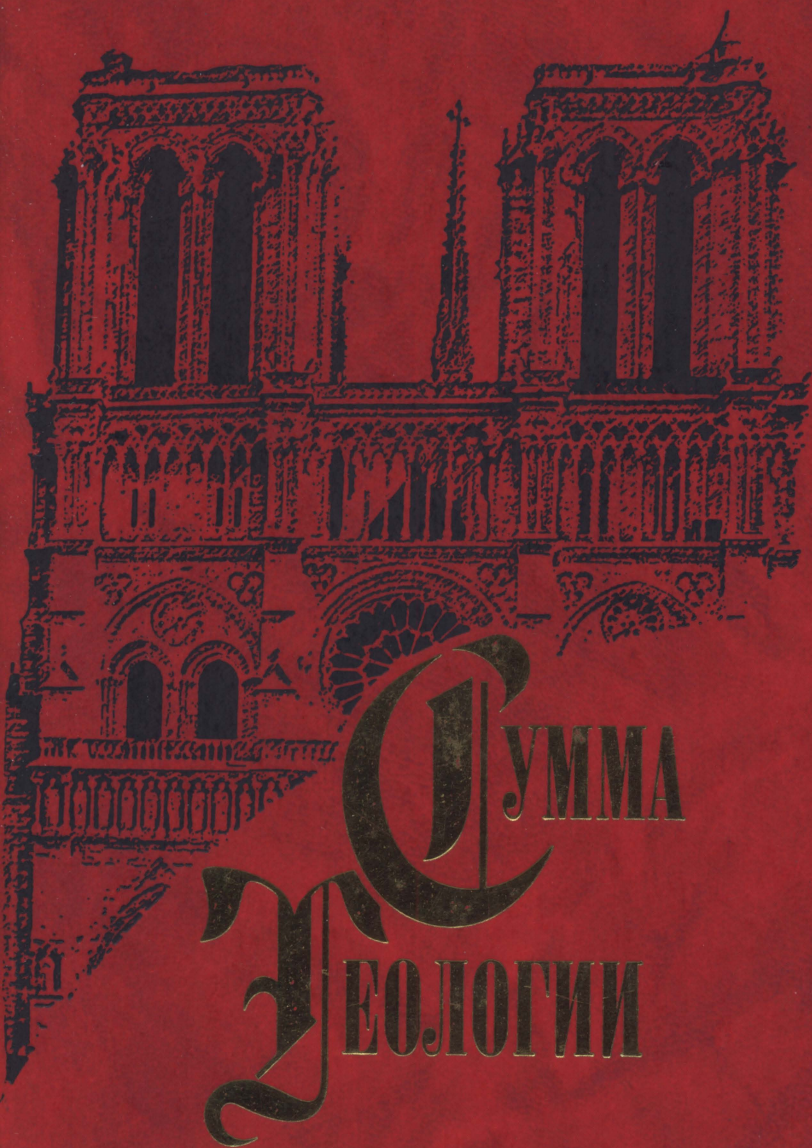


Фома Аквинский



Фома Аквинский

Сумма Теологии



Часть I
Вопросы 44–74

Киев
Эльга
Ника-Центр
2003

Перевод, общая редакция и примечания С. И. Еремеева

«Сумма теологии» (Summa Theologica) — одно из самых знаменитых в истории философии произведений, главный труд великого христианского философа и богослова, крупнейшего схоласта и метафизика святого Фомы Аквинского (1225–1274), чья теология — по меткому определению Жильсона — это теология философа, а философия — философия христианского святого. Вся «Сумма...» состоит из трех частей (вторая — наибольшая — делится еще на две): в первой части речь идет о Боге и Его актах, или, как сказал сам Аквинат, «о Первообразе»; во второй, посвященной «Его подобию», т.е. человеку, поднимаются вопросы этики («формальной» и «материальной»); в третьей — незавершенной — говорится о Спасителе и путях спасения. Книга представляет собой ряд трактатов, но основной деления являются «вопросы» (всего в «Сумме...» именно Фомы их 512, хотя в так называемом полном издании вопросов на сотню больше: дабы исчерпать все положения, анонсированные Фомой в третьей части, труд завершил друг и секретарь Аквината Реджинальд Пипернский, использовав для этого как ряд набросков к «Сумме...», оставленных Фомой, так и выдержки из других, более ранних его работ). Вопросы, в свою очередь, состоят из «разделов». Структура «разделов», которая может показаться несколько необычной, на самом деле во времена Фомы была весьма распространенной и отражает форму университетских диспутов. Так, после объявления темы сначала излагаются мнения («возражения») оппонентов Фомы (быгующие суждения, которые автор намерен опровергнуть), затем приводится противоречащее этим «возражениям» мнение, которое, однако, не кажется Аквинату достаточно убедительным или исчерпывающим, и только затем (после слова «отвечаю») излагается решение проблемы, принадлежащее самому автору, включая и опровержения «возражений».

В данную книгу включен 2-й том 1-й части «Суммы теологии». Том состоит из трех трактатов, посвященных соответственно Творению как таковому, ангелам (тут уместно вспомнить, что Фома был признан не просто Доктором, т.е. выдающимся ученым Церкви, но — Доктором «Ангельским», т.е. крупнейшим авторитетом в области ангелологии) и делам шести дней Творения.

На русский язык данный труд переведен впервые.

ISBN 5-901620-56-9 (Санкт-Петербург)

ISBN 966-521-201-X (Киев)

ISBN 5-901620-56-9



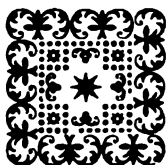
© С.И. Еремеев. Перевод, общая редакция
и примечания, 2003

ТРАКТАТ О ТВОРЕНИИ

После рассмотрения вопросов, касающихся происхождения божественных Лиц, нам надлежит исследовать то, что относится к происхождению от Бога всего сотворенного. Исследование будет трояким: 1) с точки зрения сотворения тварей; 2) с точки зрения различий между ними; 3) с точки зрения их сохранения и управления ими.

Относительно первого надобно исследовать три вещи, а именно: 1) первую причину сущего; 2) модус происхождения тварей от первой причины; 3) начало продолжительности вещей.

Вопрос 44



О ПРОИСХОЖДЕНИИ СОТВОРЕННОГО ОТ БОГА, [А ТАКЖЕ] И О ПЕРВОЙ ПРИЧИНЕ ВСЕГО

Первая часть состоит из четырех [пунктов]: 1) является ли Бог действующей причиной всего сущего; 2) сотворена ли первичная материя Богом или же она выступает наравне с Ним в качестве независимого начала; 3) является ли Бог образующей (формальной) причиной сущего или же существуют иные образующие причины; 4) является ли Он конечной (целевой) причиной вещей.

Раздел 1

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ ВСЯКОЕ СУЩЕЕ БЫЛО СОТВОРЕНО БОГОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никакой необходимости, чтобы всякое сущее было сотворено Богом. В самом деле, ничто не

препятствует вещи быть без того, что не принадлежит ей по сущности; так [например] человек может быть и без белизны. Но отношение обусловленного к своей причине не кажется сущностно необходимым, ибо некоторые сущие вполне мыслятся и без такового; следовательно, они могут без него и быть, а потому нет ничего невозможного в том, чтобы иные из сущих не были сотворены Богом.

Возражение 2. Далее, действующая причина необходима вещи в порядке ее бытия. Следовательно, тому, что не может не быть, не требуется никакой действующей причины. Но все необходимое не может не быть, поскольку необходимо сущее существует необходимо. Поэтому, коль скоро существует множество необходимых вещей, похоже, что не все сущее — от Бога.

Возражение 3. Далее, все обусловленное может быть выведено через свою причину. Но в математике, как показал Философ¹, ничто не доказывается через посредство действующей причины; следовательно, не все сущее — от Бога как от своей действующей причины.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Все — из Него, Им и к Нему" (Рим. 11, 36).

Отвечаю: должно говорить, что всякое сущее, каким бы образом оно ни существовало, сотворено Богом. В самом деле, что бы ни было обнаружено [наличествующим] в чем-либо по причастности, оно необходимо должно быть обусловлено в нем тем, чему оно принадлежит по сущности, подобно тому, как железо нагревается огнем. Затем, как было показано выше, когда мы рассматривали вопрос о простоте Бога (3, 4), Бог по сущности есть обладающий самобытием Сущий; и еще было показано (11, 3 и 4), что субсистентное бытие должно быть единым; так, если бы белизна обладала самобытием, она была бы единой, хотя бы она и присутствовала во множестве белых вещей. Однако всякое сущее, кроме Бога, не есть сущее само по себе, но — сущее по причастности. Поэтому необходимо, чтобы бытие всего, множественное в силу различия причастности [тех или иных] вещей к бытию (почему они и обладают более или менее совершенным бытием), было обусловлено единым Первым Сущим, Который обладает наисовершеннейшим бытием. Ведь еще Платон говорил, что единое предшествует многому², а Аристотель сказал, что в высочайшей степени сущее и истинное суть причина всякого сущего и всяческой истины, подобно тому, как и наиболее теплое суть причина любого тепла³.

Ответ на возражение 1. Хотя отношение к своей причине и не является частью определения обусловленной вещи, тем не менее из [факта наличия] этого [отношения] вытекает в качестве следствия то, что имеет отношение к ее сущности; в самом деле, из факта, что вещь имеет бытие по причастности, следует, что это [ее бытие] обусловлено. Поэтому такое бытие не может быть ничем иным, как только бытием обусловленным, подобно тому, как человек не может быть [человеком], не обладая при этом способностью смеяться. Однако коль скоро быть обусловленным не входит в определение самой по себе сущности существующего, это дает нам возможность определять бытие так, как если бы оно не было обусловленным.

Ответ на возражение 2. Такого рода опровержения приводили иных к убеждению, что необходимое беспричинно. Подобное мнение со всей очевидностью опровергается наукой о доказательствах, полагающей для необходимых следствий необходимые же причины. Поэтому Аристотель и говорит, что есть такие необходимые вещи, которые имеют причину собственной необходимости⁴. Ведь потребность в действующей причине вызвана не тем, что следствие не необходимо, но тем, что без причины не будет и следствия. И это условное предложение остается истинным независимо от того, являются ли его первый и второй члены возможными или невозможными.

Ответ на возражение 3. Хотя предметы, изучаемые наукой математикой, мысленно отвлечены [от материи], на самом деле они таковыми не являются. Ибо понятно, что все сущее имеет действующую причину сообразно мере своего бытия. И потому, хотя объект математики и имеет действующую причину, его отношение к этой причине не является препятствием тому, чтобы ему не быть изучаемым математической наукой, которая не доказывает этот объект через посредство его действующей причины.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕРВИЧНАЯ МАТЕРИЯ СОТВОРЕННОЙ БОГОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первичная материя не сотворена Богом. Ведь все соделанное составлено из субстрата и

чего-то еще⁵. Но первичная материя не имеет субстрата. Следовательно, первичная материя не может быть соделанной Богом.

Возражение 2. Далее, действие и претерпевание противоположны друг другу. Но как Бог есть первое действующее начало, так и материя — первое претерпевающее начало. Поэтому Бог и первичная материя суть два отдельных и противоположных друг другу начала, ни одно из которых не происходит от другого.

Возражение 3. Далее, каждый действительный производит подобное себе, и так как каждый действительный действует в меру своей актуальности, из этого следует, что и все [им] соделанное также в некоторой степени актуально. Но сама по себе первичная материя суть чистая потенциальность, а потому быть сотворенной вещью — противно [самой] природе первичной материи.

Этому противоречит сказанное Августином: "Ты создал два [тела], одно из которых ближе к Тебе" — т. е. ангелов, — "другое же — ближе к "ничто"⁶, т. е. первичную материю.

Отвечаю: философы древности постепенно, шаг за шагом продвигались к познанию истины. В самом начале, когда умы еще были грубы, они не могли различать существование чего-либо помимо чувственных тел. А те из них, которые признавали движение, рассматривали его не иначе, как только с точки зрения некоторых его частных случаев, таких, например, как разрежение и уплотнение, объединение и разделение. И так как они полагали саму по себе телесную субстанцию несотворенной, то для того, чтобы объяснить указанные изменения, они измышляли для них разного рода причины, к примеру, симпатию, раздор, ум и тому подобное. Дело пошло на лад, когда они осознали различие между субстанциальной формой и материей; последнюю [однако] они [по-прежнему] воображали несотворенной, а все изменения в телах относили на счет сущностных форм. Такие изменения они приписывали некоторым всеобщим причинам; Аристотель, например, наклонному кругу⁷, а Платон — идеям. Но мы должны иметь в виду, что материя, ограниченная формой в определенном роде, или субстанции, принадлежит еще и к некоторому виду, а впоследствии к тому же сведена акциденцией (например, человек — белизною) к некоторому модусу бытия.

Таким образом, вышеприведенные мнения следовали из рассмотрения "сущего" под некоторым частным аспектом, или как "этого вот", или как "такого вот", и это привело к тому, что вещам были назначены частные действующие причины. Иначе подошли

к решению вопроса те, которые приняли во внимание "сущее" именно как "сущее", а потому и назначили причину для вещи не как для "этой вот" или "такой вот", но — как для "сущей". Ведь какую бы ни назначить причину для вещей как "сущих", она должна быть причиной вещей не только как "таких вот" (т. е. согласно их акцидентной форме) или как "этих вот" (т. е. согласно их субстанциональной форме), но также и согласно всему тому, что принадлежит их бытию как таковому (каким бы оно ни было). И потому следует говорить, что и первичная материя сотворена всеобщей причиной вещей.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о "становлении" частного, т. е. [об изменении] от формы к форме (либо акцидентной, либо субстанциональной). Мы же в данном случае говорим о вещах в смысле их эманации от всеобщего начала бытия, в том числе [следовательно] и об эманации материи как таковой (хотя [конечно] с точки зрения вышеприведенного [т. е. рассматриваемого Аристотелем] модуса создания вещей ее эманация исключена).

Ответ на возражение 2. Претерпевание есть следствие действия. Следовательно, разумно предположить, что первое претерпевающее начало суть следствие первого действующего начала, ибо любая несовершенная вещь обуславливается вещью более совершенной. Ведь и Аристотель говорит, что первое начало необходимо должно обладать наивысшим совершенством⁸.

Ответ на возражение 3. Приведенное соображение отнюдь не доказывает несотворенности материи, но только лишь то, что она не была сотворена без какой-либо формы; ведь хотя любая тварь и актуальна, она [тем не менее] не есть чистая актуальность. Следовательно, коль скоро все, что относится к бытию, сотворено, необходимо, чтобы было сотворено и то, что присутствует в вещи потенциально.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБРАЗУЮЩЕЙ ПРИЧИНОЙ ЧТО-ЛИБО ПОМИМО БОГА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом:

Возражение 1. Кажется, что образующая причина есть нечто иное, нежели Бог. В самом деле, следствие подобно своей образующей причине. Но твари весьма далеки от того, чтобы быть

подобными Богу. Таким образом, Бог не является их образующей причиной.

Возражение 2. Далее, все, что [существует] в силу причастности, должно быть возведено к тому, что обладает самобытием, подобно тому, как горячее, как было замечено выше (1), должно быть возведено к огню. Но все, что наличествует в чувственных вещах, существует только в силу причастности к некоторому виду. Свидетельством тому служит тот факт, что во всех чувственных видах наличествует не только то, что принадлежит к [данному] виду, но также и начала индивидуализации, добавленные к началам вида. Поэтому необходимо допустить существование видов как таковых, например, человека как такового, лошади как таковой и т. п., которые и надлежит называть образцами (умопостигаемыми формами). Следовательно, помимо Бога существуют [и другие] образующие причины.

Возражение 3. Далее, науки и определения занимаются самими по себе видами, а не видами постольку, поскольку они явлены в частных вещах (ведь для частных вещей нет ни науки, ни определения). А потому есть такие сущие, которые суть сущие или виды, не существующие в единичных вещах, и они-то и называются образцами. Отсюда следует то же заключение, что и в предшествующем [возражении].

Возражение 4. Кроме того, подобный же вывод можно сделать и из сказанного Дионисием о том, что самобытие простирается шире и чем сама по себе жизнь, и чем сама по себе премудрость⁹.

Этому противоречит следующее: образец есть то же, что и идея. Но идеи, согласно Августину, суть "главные формы, пребывающие в божественном уме"¹⁰. Следовательно, образцы вещей — не вне Бога.

Отвечаю: Бог суть первая образующая причина всего. В целях доказательства этого надлежит разуметь, что для создания чего-либо необходим образец, поскольку результат должен воспринять определенную форму. Так, ремесленник производит в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, то ли созерцаемым им вне себя, то ли представленным внутренне, в его уме. Далее, очевидно, что все природные порождения воспринимают определенные формы, и эту определенность форм должно возвести как к своему первому началу к

божественной мудрости, ибо [именно] божественная мудрость замыслила [этот] порядок вселенной, состоящий в разнообразии вещей. И потому надлежит говорить, что в божественной мудрости пребывают образцы всех вещей, которые мы называем идеями, т. е. образующими формами в божественном уме (15, 1). И эти идеи, хотя они и множатся в отношении вещей, на самом деле есть не что иное, как божественная сущность, подобию которой могут быть в той или иной степени причастны различные вещи. Следовательно, Сам Бог суть первый образец всего. Однако и среди сотворенных вещей одни могут быть названы образцами других вследствие либо принадлежности к общему роду, либо же — по аналогии некоторого подражания.

Ответ на возражение 1. Хотя твари и не достигают природного, т. е. видового уподобления Богу, как [например] человек подобен своему родителю, тем не менее они имеют некоторое подобие с Ним постольку, поскольку представляют собою божественную идею, вроде того, как материальный дом подобен дому, находящемуся в уме архитектора.

Ответ на возражение 2. Телесность присуща самой природе человека, и потому бестелесный человек невозможен. Следовательно, хотя этот вот конкретный человек суть человек по причастности к [своему] виду, он, однако, не может быть возведен к чему-либо, обладающему самобытием в рамках того же самого вида, но — к некоему превосходящему виду, а именно к отделенным субстанциям. Сказанное относится и ко всем прочим чувственным вещам.

Ответ на возражение 3. Хотя каждая наука и определение занимаются только существующими вещами, из этого вовсе не следует, что, коль скоро мы мыслим вещь [как сущую] в своем уме, она необходимо должна обладать этим модусом и в действительности. В самом деле, из того факта, что мы силою действующего ума абстрагируем универсальные идеи из частных состояний, отнюдь не следует, что универсалии [действительно] существуют вне частных вещей и [таким образом] выступают в качестве их образцов.

Ответ на возражение 4. Под словами "сама по себе жизнь" и "сама по себе премудрость" Дионисий в одних случаях понимает Самого Бога, в других — энергии, приданные самим по себе вещам, но никогда — имеющие самобытие вещи, о существовании которых учили древние.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ КОНЕЧНОЙ ПРИЧИНОЙ ВСЕГО?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не является конечной причиной всего. Ведь если кто действует ради достижения конечной цели, это означает, пожалуй, что он нуждается в этой цели. Но Бог не нуждается ни в чем. Следовательно, Ему не пристало действовать ради достижения конечной цели.

Возражение 2. Далее, цель возникновения, форма возникшей вещи и действитель не могут быть одним и тем же, поскольку целью возникновения является форма возникшей вещи¹¹. Но Бог суть первый действитель, производящий все вещи. Следовательно, Он не является конечной причиной всего.

Возражение 3. Далее, все вещи желают [достигнуть] своей цели. Но не все вещи желают [достигнуть] Бога, ибо далеко не все они даже знают о Нем. Следовательно, Бог не является целью всех вещей.

Возражение 4. Кроме того, конечная причина есть первая из причин. Таким образом, если Бог суть и действующая и конечная причина, из этого следует, что в Нем существуют "до" и "после", что невозможно.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: "Все сделал Господь ради Себя" (Прит. 16, 4).

Отвечаю: каждый действитель действует ради цели, в противном случае из действий действителя с равной вероятностью могло бы следовать все что угодно. Затем, цели действителя и объекта воздействия рассматриваются как одно и то же, но под различным углом зрения. Ведь то, что действитель предполагает сделать, и то, что объект воздействия предполагает воспринять, видится как одно и то же. Однако многие вещи одновременно являются и действителями, и объектами воздействия: [таким образом] они — несовершенные действители, ибо даже и действуя, они предполагают нечто обрести. Но это никоим образом не относится к Первому Действителю, Который действует только ради цели, [а именно] Он предполагает лишь сообщить Свое совершенство, которое суть Его же благодать; в то же время всякая тварь предполагает обрести собственное совершенство, кото-

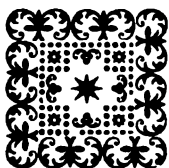
рое является подобием божественного совершенства и благодати. Отсюда: божественная благодать и есть цель всех вещей.

Ответ на возражение 1. Действуют по нужде лишь несовершенные действователи, которые по природе являются и действующими, и объектами воздействия. Но таковое свойство не принадлежит Богу; Он потому и является единственным поистине совершеннейшим свободным подателем, что действует не ради Своей собственной выгоды, но — ради Своей собственной благодати.

Ответ на возражение 2. Форма возникшей вещи не является целью возникновения (разве только в том смысле, что она суть подобие формы производшего ее, чьим намерением было сообщить собственное подобие); в противном случае форма возникшей вещи была бы возвышеннее, нежели тот, кто ее произвел, ибо цель возвышеннее средства.

Ответ на возражение 3. Все вещи желают [достигнуть] Бога как своей [конечной] цели, когда они желают достигнуть некоторого блага, независимо от того, проистекает ли это желание из ума, или из чувственности, или в силу природы, т. е. безо всякого знания, поскольку ничто не благо и не желанно, если оно не причастно к уподоблению Богу.

Ответ на возражение 4. Поскольку Бог суть [одновременно] действующая, образующая и конечная причина всего, [далее] поскольку первичная материя — от Него, отсюда следует, что в действительности существует только одно первое начало всего. [Однако] это [нисколько] не препятствует тому, чтобы мысленно мы предполагали в Нем все [вышеуказанное] как [некое] множество, причем что-то из этого [множества] воспринимается нашим умом как предшествующее прочему.



О МОДУСЕ ПОРОЖДЕНИЯ ВЕЩЕЙ ОТ ПЕРВОГО НАЧАЛА

Следующий вопрос касается модуса порождения вещей от Первого Начала, каковое [порождение] называют творением, и включает в себя восемь [пунктов]: 1) что есть творение; 2) может ли Бог сотворить что-либо; 3) принадлежит ли творение самой природе вещей; 4) каким вещам присуще быть сотворенными; 5) один ли только Бог может быть творцом; 6) обще ли творение всей Троице или же присуще лишь одному из Лиц; 7) обнаруживается ли какой-либо след Троицы в сотворенных вещах; 8) [в какой степени] совместимо дело творения с деятельностью природы и воли.

Раздел 1

ОЗНАЧАЕТ ЛИ ТВОРЕНИЕ СОЗДАНИЕ ЧЕГО-ЛИБО ИЗ НИЧЕГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Похоже на то, что творение [отнюдь] не означает создание чего-либо из ничего. Ведь сказал же Августин, что "создание связано с тем, чего не существует, тогда как творение означает некое делание [в смысле] придания чего-то [нового] уже наличествующему"¹.

Возражение 2. Далее, достоинство действия и движения зависит от того, к чему они относятся. Поэтому куда как достойнее действие, направленное от благого к благому и от сущего к сущему, нежели к чему-либо от ничто. Но творение, похоже, есть достойнейшее и наипервейшее из всех действий. Поэтому оно направлено не от ничто к чему-либо, но, скорее, от сущего к сущему.

Возражение 3. Далее, предлог "из" подразумевает наличие некоторой причины, и в первую очередь — причины материальной; в этом смысле мы [например] говорим, что статуя — из меди.

Но "ничего" не может выступать ни материей сущего, ни вообще какой-либо причиной. Следовательно, творить никак не означает создавать что-либо из ничего.

Этому противоречит следующее: в глоссе на текст [Писания]: "В начале сотворил Бог" и т. д. (Быт. 1, 1) сказано, что "творить — значит создавать нечто из ничего".

Отвечаю: как было сказано выше (44, 2), надлежит [совокупно] рассматривать как происхождение частного сущего от частного действующателя, так и происхождение всего сущего [как такового] от всеобщей причины, т. е. от Бога (ведь [именно] это происхождение мы обозначаем именем творения). Итак: то, что является следствием частного происхождения, не содержит в себе предпосылки этого происхождения (ибо до своего порождения человек не существует: он создается из "не-человека", равно как и белое — из "не-белого"). Следовательно, если рассматривать происхождение всего сущего во вселенной от первого начала, то [тем более] невозможно представить, чтобы [хоть] какое-то сущее содержало в себе предпосылки этого происхождения. Ибо "ничто" есть то же, что и небытие. Поэтому, как человек производится из "небытия", т. е. "не-человека", так и творение, которое суть происхождение всего сущего, происходит из "небытия", которое суть "ничто".

Ответ на возражение 1. Августин использует слово "творение" в соименном смысле, подразумевая под творением совершенствование вещей; так [например] мы говорим о "сотворении" [т. е. возведении в сан] епископа. Мы же в данном случае говорим о творении в совсем другом, оговоренном нами ранее смысле.

Ответ на возражение 2. Изменение обретает вид и достоинство не от того, "от чего" оно, но — "к чему". Поэтому изменение тем более совершенно и превосходно, чем возвышеннее "к чему" этого изменения, хотя бы его "от чего" и было несовершенно; так, порождение возвышеннее и превосходней, нежели просто изменение, поскольку субстанциальная форма возвышеннее формы акцидентной (а между тем недостаток субстанциальной формы, который является условием "от чего" порождения, является более несовершенным, нежели тот другой [(т. е. недостаток акцидентной формы)], который является условием "от чего" просто изменения). Подобным же образом и творение более совершенно и превосходно, нежели порождение и просто изменение,

поскольку его "к чему" есть всецелая субстанция сущего, тогда как подразумеваемое под его "от чего" суть просто небытие.

Ответ на возражение 3. Когда о чем-либо говорится, что оно сделано из ничего, предлог "из" указывает не на материальную причину, а только лишь на порядок [следования]; так, [например] когда мы говорим: "из утра стал полдень", то имеем в виду, что после утра настал полдень. Но тут мы должны иметь в виду, что данный предлог "из" может как заключать в себе отрицание, которое подразумевается, когда я говорю слово "ничего", так и сам может быть включен в него [(т. е. в отрицание)]. Если мы говорим в первом смысле, то этим подтверждаем порядок, выявляя отношение между имеющим бытие теперь и предшествовавшим этому небытием. Если же отрицание включает предлог, то порядок исключается, и фраза приобретает тот смысл, что нечто сделано из ничего такого, т. е. что оно не сделано из того или этого (как если бы мы сказали, что некто говорит ни о чем, т. е. что он не говорит ни о чем конкретно). А еще можно говорить в двух смыслах сразу, а именно: что ничего не сделано из ничего. Но, как уже было сказано, в первом смысле речь идет о порядке, а во втором подразумевается отрицание некоторой материальной причины.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ БОГ [ВООБЩЕ] СОТВОРИТЬ ЧТО-ЛИБО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может сотворить что-либо, поскольку, согласно Философу, еще мыслители древности вывели аксиому: "ничто не делается из ничего"². Но способность Бога не распространяется на противоположности первых оснований; например, Бог не может сделать так, чтобы целое было меньше части или чтобы утверждение и отрицание были одновременно истинны. Поэтому Бог не может делать что-либо из ничего, т. е. творить.

Возражение 2. Далее, если творить — значит делать что-либо из ничего, то быть сотворенным — значит быть сделанным. Но быть сделанным — значит быть измененным. Следовательно, творение — это изменение. Но любое изменение, как это явствует из определения движения, происходит в некотором субъекте: ведь движение — это действие имеющего возможность [действо-

вать]. Поэтому невозможно, чтобы что-либо было сделано Богом из ничего.

Возражение 3. Далее, становление сделанного необходимо происходит во времени. Но невозможно сказать, что сотворенное в то же самое время и стало, и было сделано, поскольку в неизменных вещах становления нет, а сделанное — налицо; следовательно, получается, что одно и то же должно одновременно и быть, и не быть. Таким образом, если что-либо делается, то становление предшествует сделанности. Но этого не может быть, если только нет субъекта, в котором [собственно] и происходит становление. Следовательно, невозможно, чтобы что-либо было сделано из ничего.

Возражение 4. Кроме того, бесконечность непреодолима. Но между имеющим бытие и ничем пролегает бесконечность. Поэтому не может быть, чтобы нечто было сделано из ничего.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1).

Отвечаю: то, что нечто было сотворено Богом, не только не невозможно, но [напротив], как явствует из вышеизложенного (44, 1), необходимо утверждать, что Богом было сотворено все. Ведь когда кто-либо делает одно из другого, это последнее, из чего он делает, предшествует его действию и само им не производится; так, ремесленник делает нечто из естественных вещей, [таких, например] как дерево или медь, бытие которых обусловлено не действием искусства, но — действием природы. Подобным же образом и природа обуславливает естественные вещи с точки зрения их формы при предшествующем наличии материи. Таким образом, если бы созидательное действие Бога предполагало наличие чего-то предшествующего [действию], из этого бы следовало, что [это] предшествующее не было Им обусловлено. Но уже было доказано (44, 1, 2), что нет ничего, что было бы не от Бога, Который суть всеобщая причина всяческого бытия. Следовательно, необходимо утверждать, что Бог все приводит к бытию из ничего.

Ответ на возражение 1. Древние философы, как было сказано выше (44, 2), рассматривали только происхождение частных следствий от частных же причин, а это необходимо предполагает помимо самого действия наличие чего-то еще; отсюда и общее для всех них суждение о том, что "ничто не делается из ничего".

Но это никак не относится к первому происхождению от всеобщего начала вещей.

Ответ на возражение 2. Творение суть изменение только лишь согласно модусу мышления. Ведь изменение означает, что нечто в данный момент отличается от того, каким оно было ранее. Порою, в самом деле, одна и та же актуальная вещь теперь отличается от себя самой прежде (что является [к примеру] результатом движения в смысле количества, качества и места); порою же, когда речь идет о субстанциальном изменении, субъектом которого является материя, она является одной и той же вещью только в возможности. Но в случае творения, когда производится вся субстанция сущего, одна и та же вещь может полагаться отличной "теперь" и "прежде" только согласно нашему способу мышления, [а именно] когда мы мыслим вещь вначале как не существующую, а впоследствии — как существующую. И так как действие и претерпевание совпадают по субстанции движения и отличаются лишь согласно своим отношениям³, из этого следует, что когда движение отнимается, остаются только различные отношения Творца и сотворенного. Но поскольку модус отношения следует из модуса мышления (о чем было говорено выше (13, 1)), тварь определяется посредством модуса изменения, и только поэтому и говорится, что сотворить — значит сделать нечто из ничего. И все же выражения "сделать" и "быть сделанным" в настоящем случае более уместны, нежели "изменить" и "претерпеть изменение", ибо [выражения] "сделать" и "быть сделанным" выявляют отношение причины к следствию и следствия к причине и [при этом] указывают на изменение только как на следствие.

Ответ на возражение 3. Для вещей, делаемых безо всякого движения, стать и быть сделанным — одно и то же, причем независимо от того, выражено ли это делание в терминах, указывающих на движение, таких, например, как освещение (ибо вещь становится освещенной и освещается одновременно), или же в терминах, не указывающих на движение (так, слово в уме "становится" и "делается" одновременно). Для таких вещей то, что сделано, то и есть; но когда мы говорим о сделанном, то подразумеваем, что оно делается кем-то другим и что его не было прежде. Следовательно, так как творение происходит безо всякого движения, вещь в одно и то же время и творится, и является сотворенной.

Ответ на возражение 4. Данное возражение есть следствие ложного мнения, будто бы между сущим и ничем пролегает бес-

конечность, но это отнюдь не так. Исток этого ложного представления следует искать в твари, [а именно] в определении изменения, происходящего [с нею] между двумя формами.

Раздел 3

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ КАКИМ-ЛИБО ОБРАЗОМ ТВОРЕНИЕ В СОТВОРЕННОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что творение никак не присутствует в сотворенном. В самом деле, творение в смысле претерпевания принадлежит твари, а творение в смысле действия принадлежит Творцу. Но творение в смысле действия не является чем-либо в Творце, в противном случае из этого бы следовало, что в Боге есть нечто преходящее. Следовательно, [подобным же образом] творение в смысле претерпевания не является чем-либо в сотворенном.

Возражение 2. Далее, ничто не посредствует Творцу и сотворенному. Но творение определяется именно как нечто посредствующее им обоим, поскольку оно и не Творец (ибо не вечно), и не сотворенное (ибо в этом случае с необходимостью следовало бы допущение, что оно [в свою очередь] сотворено другою тварью, и так до бесконечности). Следовательно, творение не является чем-либо в сотворенном.

Возражение 3. Далее, если творение есть нечто вне сотворенной субстанции, оно должно быть принадлежащей ей акциденцией. Но всякая акциденция находится в субъекте. Отсюда бы следовало, что сотворенная вещь была бы субъектом творения, т. е. одна и та же вещь была бы и субъектом, и определением творения. Но это невозможно, поскольку субъект предшествует акциденции и содержит акциденцию, тогда как определение последует действию и претерпеванию, чьим определением оно является, и как только оно возникает, действие и претерпевание исчезают. Следовательно, само по себе творение не является какой-либо вещью.

Этому противоречит то, что более превосходным для вещи является быть сделанной согласно своей беспримесной субстанции, нежели быть сделанной согласно субстанциальной или акцидентной форме. Но порождение, рассматривать ли его как таковое,

или же с точки зрения сделанности чего-либо согласно субстанциальной или акцидентной форме, есть нечто в порожденной вещи. Поэтому куда более превосходным в сотворенной вещи является творение, посредством которого вещь сделана согласно своей беспримесной субстанции.

Отвечаю: творение есть нечто в сотворенной вещи только лишь в смысле отношения — постольку, поскольку сотворенное не есть сделанное в результате движения или изменения. В самом деле, сделанное в результате движения или изменения сделано из чего-то, что существовало прежде. И это, понятно, имеет место при частных порождениях конкретных сущих, но никак не при порождении всех сущих общей причиной всего, каковая суть Бог. Ведь Бог посредством акта творения производит вещи безо всякого движения. Затем, как было указано выше (2), когда от действия и претерпевания отнимается движение, остается только одно отношение. Следовательно, творение в твари есть некое отношение [сотворенного] к Творцу как к началу его бытия (равно как и в претерпевании, которое подразумевает движение, наличествует отношение к началу движения).

Ответ на возражение 1. Творение в активном смысле означает божественное действие, каковое есть сущность Бога, вместе с отношением к сотворенному. Но в Боге отношение к сотворенному суть не реальное отношение, но только лишь — отношение в уме, тогда как отношение сотворенного к Богу — это реальное отношение, о чем было говорено выше при рассмотрении божественных имен (13, 7).

Ответ на возражение 2. Поскольку, как было показано выше (2), творение определяется как изменение, а изменение — это нечто своего рода посредствующее двигателю и движимому, то и творение определяется как нечто посредствующее Творцу и сотворенному. И притом творение, понимаемое в страдательном смысле, находится в сотворенном и само суть сотворенное. Тем не менее, нет никакой нужды в допущении другого творения этого творения, ибо отношения, или соотносенная с чем-либо их целокупная природа, не соотносятся с какими-либо иными отношениями, о чем уже было сказано выше при рассмотрении вопроса о равенстве Лиц (42, 1).

Ответ на возражение 3. Тварь является определением творения, выражающим изменение, и в то же время с точки зрения

реального отношения она — субъект творения, и в этом смысле предшествует бытию как субъект — акциденции. Творение, в свою очередь, имеет определенный аспект предшествования с точки зрения своего объекта, который суть начало сотворенного. Однако нет никакой необходимости в том, чтобы творение продолжалось дотоле, доколе есть тварь, поскольку творение выражает отношение сотворенного к Творцу, привнося некоторый [момент] новизны, или происхождения.

Раздел 4

ПРИСУЩЕ ЛИ БЫТЬ СОТВОРЕННЫМ СОСТАВНОМУ И ОБЛАДАЮЩЕМУ САМОСТОЯТЕЛЬНОМУ БЫТИЕМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что быть сотворенным не присуще составному и обладающему самостоятельным бытием. В самом деле, в книге "О причинах" сказано: "Первая сотворенная вещь есть бытие"⁴. Но бытие сотворенной вещи не существует само по себе. Следовательно, в собственном смысле слова творение не присуще тому, что составлено и обладает самостоятельным бытием.

Возражение 2. Далее, все сотворенное сотворено из ничего. Но составные вещи происходят не из ничего, а из своих составных частей. Следовательно, составное не является сотворенным.

Возражение 3. Далее, все, чье происхождение вторично, в собственном смысле слова производится имеющим первичное происхождение; так, предварительным условием производства искусственных вещей является порождение естественной вещи в естественном же порядке. Но необходимым условием естественного порождения является материя. Следовательно, [именно] материя, а никак не составное есть в собственном смысле сотворенное.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1). Но небо и земля суть составные вещи, обладающие самостоятельным бытием. Однако же им присуще быть сотворенными.

Отвечаю: как было показано выше (2), быть сотворенным — это в определенном смысле есть то же, что и быть сделанным. Но делание направлено на бытие вещи. Следовательно, быть сделанным и быть сотворенным в собственном смысле слова относятся ко всему, что принадлежит сущему, т. е. в собственном смысле слова принадлежит всем существующим вещам, как простым (т. е. отделенным субстанциям), так и составным (т. е. субстанциям материальным). Ведь бытие принадлежит всему, что обладает бытием, т. е. всему тому, что существует в пределах собственного бытия. Но формы, акциденции и тому подобное названы сущими не постольку, поскольку они есть сами по себе, но постольку, поскольку нечто есть благодаря ним; так, белизну называют сущей постольку, поскольку благодаря ей бел ее субъект. Поэтому, согласно Философу, об акциденции уместнее говорить как об "относящейся к сущему", нежели как о "сущем"⁵. Таким образом, поскольку акциденции, формы и прочие не имеющие самостоятельного существования вещи скорее со-существуют, чем существуют, их, пожалуй, следует называть не "сотворенными", а "со-сотворенными" вещами (ведь в собственном смысле слова сотворенные вещи есть вещи, имеющие самостоятельное существование).

Ответ на возражение 1. В предложении "первая сотворенная вещь есть бытие", слово "бытие" относится не к субъекту творения, но — к идее объекта творения. Ведь сотворенная вещь называется сотворенной постольку, поскольку она есть сущее, а не постольку, поскольку она есть "это вот" сущее (ибо творение, как уже было сказано (1), есть происхождение всего сущего от Всеобщего Сущего). Подобным же образом у нас принято говорить, что "первая видимая вещь есть цвет", хотя, строго говоря, мы можем видеть только окрашенную вещь.

Ответ на возражение 2. Творение не означает построения составной вещи из существующих прежде нее начал, но означает, что "составное" сотворено таким образом, что оно было приведено к бытию одновременно со всеми своими началами.

Ответ на возражение 3. Данное рассуждение доказывает не то, что материя суть единственное сотворенное, но то, что материя не существует иначе, как только будучи сотворенной (ибо творение — это образование всего сущего, а не одной только материи).

Раздел 5

ОДНОМУ ЛИ ТОЛЬКО БОГУ ПРИСУЩЕ ТВОРИТЬ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не одному только Богу присуще творить. Ведь сказал же Философ, что достигшее совершенства может производить себе подобное⁶. Но бестелесные твари более совершенны, нежели телесные, которые, тем не менее, могут производить себе подобное: огонь — огонь, человек — человека. Следовательно, и бестелесные субстанции могут производить подобные себе субстанции. Но бестелесная субстанция, не имеющая материи, из которой ее могли бы сделать, может быть произведена только как результат творения. Таким образом, [и] тварь способна творить.

Возражение 2. Далее, чем более сделанное противоположно [тому, из чего оно делается], тем большее усилие требуется прилагать творцу. Но "противоположное" более противоположно, нежели "ничто". Таким образом, для создания [чего-либо] из противоположного (а это доступно и тварям) требуется большая сила, нежели для создания чего-либо из ничего. Следовательно, тем более тварь способна делать и это [(т. е. творить нечто из ничего)].

Возражение 3. Далее, сила создателя оценивается с точки зрения созданного. Но, как было доказано выше, при рассмотрении вопроса о бесконечности Бога (7, 2–4), созданное конечно. Следовательно, при сотворении сотворенного потребовалась конечная сила. Но обладание конечной силой присуще и природе сотворенного. Поэтому нет ничего невозможного в том, чтобы и сотворенное могло творить.

Этому противоречат слова Августина о том, что ни добрые, ни злые ангелы не способны сотворить что-либо⁷. Отсюда: все прочие твари тем более не способны.

Отвечаю: уже на основании одного того, что было сказано выше (1), совершенно очевидно, что творение может быть [результатом] действия единственно только Бога. Ведь чем более всеобщее следствие, тем более всеобщей и предшествующей должна быть и его причина. Но из всех следствий наиболее всеобщим является само по себе бытие; значит, оно как следствие должно быть присуще первой и наиболее всеобщей причине, а

это — Бог. Потому и говорится, что "ни ум, ни душа не создают бытия; оно — результат божественного действия"⁸. Творение же в собственном смысле слова есть создание не того вот или этого вот бытия, но — бытия как такового. Отсюда понятно, что творение есть действие, присущее одному только Богу.

Однако случается так, что нечто бывает причастным к действию, принадлежащему другому, и не посредством собственной силы, но — инструментально, поскольку действует посредством силы [этого] другого (так воздух может нагревать и воспламеняться посредством силы огня). И потому иные полагали, что хотя творение и есть сущностный акт всеобщей причины, тем не менее и некоторая нижняя причина, действуя посредством силы первой причины, способна творить. Так, Авиценна утверждал, что сотворенная Богом первая отделенная субстанция сотворила следующую после нее субстанцию, а также субстанцию мира и ее душу, и что субстанция мира сотворила материю низайших тел. В том же духе учил и Мастер, говоря, что Бог может сообщать твари силу творить, так что последняя может творить не посредством собственной силы, но — [как бы] подчиненным образом⁹.

Но это — вещь невозможная, ибо вторичная инструментальная причина не причастна к действию превышающей [ее] причины, кроме разве того случая, когда она действует через посредство чего-то себе присущего, что располагает ее к следствию основного действующего. Если, таким образом, сама по себе она через то, что ей присуще, ничего не производит, она не используется ни для чего до тех пор, пока не возникает надобность в определенном инструменте для определенных действий. Так, мы видим, что пила при выпиливании древесины, каковое происходит благодаря определенному качеству, присущему ее форме, производит форму скамьи, которая является следствием основного действующего. Но сущностным следствием творения Бога является то, что предшествует всем прочим следствиям, а именно само по себе бытие. Таким образом, ничто иное не может воздействовать на это следствие подчиненно и инструментально, ибо творение не происходит из чего-то, существовавшего прежде, что могло бы быть подчинено действию инструментального действующего. Следовательно, ни одна тварь не способна творить ни посредством собственной силы, ни инструментально, т. е. подчиненно.

Наиболее же нелепым является предположение о творческой потенции тела, ибо единственно, на что способно тело, это

касание и движение, а это требует, чтобы то, чего можно касаться или что можно двигать, уже наличествовало [на момент осуществления действия], что противоречит самой идее творения.

Ответ на возражение 1. Совершенная вещь, причастная к той или иной природе, производит себе подобное, не производя саму по себе природу, а прилагая ее к чему-то еще. Так, отдельный человек не является причиной человеческой природы как таковой (ибо в противном случае он был бы причиной самого себя), но он — причина наличия человеческой природы в рожденном [им] человеке, и таким образом его действие предполагает наличие определенной материи, посредством которой он и является частным человеком. Но как отдельный человек участвует в человеческой природе, так и каждое сотворенное сущее участвует, если можно так выразиться, в природе бытия, и один только Бог, как было показано выше (7, 1, 2), есть Свое же собственное бытие. Таким образом, ни одно сотворенное сущее, коль скоро оно обуславливает "бытие" [лишь] в "этом", не может создавать бытие как таковое (в самом деле, действию, в результате которого производится себе подобное, должно предшествовать существование того, посредством чего вещь становится именно этой вот вещью). Но в бестелесной субстанции нельзя предположить что-либо такое, посредством чего она была бы "этой вот" вещью, ибо она есть "эта вот" благодаря своей форме, посредством которой она имеет и бытие, поскольку она есть сущая через самую себя форма. Поэтому бестелесная субстанция не может произвести другую, подобную ей бестелесную субстанцию, с точки зрения бытия, но — только с точки зрения некоего дополнительного совершенства (так, вторя Дионисию¹⁰, мы говорим, что высшие ангелы просвещают низших). Следовательно, даже на небесах существует отцовство, о чем говорит и апостол: "От Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле" (Еф. 3, 15). Из сказанного очевидно, что никакое сотворенное сущее не может сотворить что-либо без того, чтобы чего-то уже не было прежде, а это противоречит самой идее творения.

Ответ на возражение 2. Вещь возникает из противоположного косвенно, непосредственно же — из субстрата, находящегося в возможности¹¹. И противоположное противодействует действителю постольку, поскольку удерживает свою потенциальность от акта действителя; так, действие огня, направленное на приведение материи воды к подобию себя, встречает противодей-

ствие со стороны формы и противоположного расположения, удерживающих потенциальность [воды] от приведения к [выше-указанному] акту; и чем более сдерживается потенциальность, тем больше усилий требуется от действователя для того, чтобы привести материю к действию. Таким образом, наибольшие усилия прилагаются тогда, когда действию вообще не предшествует никакая потенциальность. Отсюда: для создания чего-либо из ничего от действователя требуется гораздо большая сила, нежели для создания чего-либо из противоположного.

Ответ на возражение 3. Сила делателя определяется не только субстанцией сделанного, но также и модусом делания (ведь более теплое нагревает не только больше, но и быстрее). Поэтому, хотя творение конечного само по себе и не являет бесконечную силу, ее являет творение из ничего (что очевидно из ответа [на возражение] 2). В самом деле, коль скоро чем далее отстоит возможность от действия, тем большее усилие требуется от действователя, из этого следует, что сила того, кто производит нечто ни из какой предшествующей этому возможности, бесконечна, ибо в этом случае нет никакого соотношения между "отсутствием возможности" и той возможностью, что предшествует силе природного действователя, как нет и никакого соотношения между "небытием" и бытием. И так как ничто из сотворенного, не имея бесконечного бытия, не имеет, как было доказано выше (7, 2), и абсолютно бесконечной силы, из этого следует, что ничто из сотворенного не может творить.

Раздел Б

ПРИСУЩА ЛИ СПОСОБНОСТЬ ТВОРИТЬ КАЖДОМУ ИЗ ЛИЦ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что способность творить присуща лишь определенному Лицу. В самом деле, первое всегда выступает причиной последующего и более совершенное — менее совершенного. Но происхождение божественного Лица предшествует происхождению сотворенного и более совершенно, поскольку божественное Лицо происходит в совершенном подобии [Своему] началу, тогда как творение происходит в несовершенном подобии. Таким образом, происхождения божественных Лиц

выступают причиной происхождения вещей и, следовательно, способность творить присуща [одному] Лицу.

Возражение 2. Далее, божественные Лица отличаются друг от друга лишь происхождением и отношениями. Поэтому, какое бы отличие ни приписывалось божественным Лицам, оно относится к Ним либо согласно происхождению, либо — отношениям Лиц. Но причинная обусловленность тварей приписывается божественным Лицам различным образом, ибо в Символе Веры об Отце говорится, что Он — Творец видимого и невидимого, о Сыне — что чрез Него все начало быть, а о Святом Духе — что Он Господь и Податель жизни. Таким образом, причинная обусловленность тварей принадлежит Лицам согласно происхождению и отношениям.

Возражение 3. Далее, если скажут, что причинная обусловленность сотворенного проистекает из некоего сущностного атрибута, свойственного одному из Лиц, это определение не будет достаточным, поскольку каждое следствие божественности обусловливается всеми сущностными атрибутами, а именно силой, благодатью и мудростью, и, таким образом, не относится к одному из них в большей степени, нежели к остальным. Поэтому не должно приписывать какой-либо модус причинности одному Лицу в большей степени, нежели другому, если только не проводить различения в [акте] творения согласно отношениям и происхождению.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что все причиненное есть общее достояние всецелой божественности¹².

Отвечаю: творение в собственном смысле слова — это обусловливание или создание бытия вещей. И так как всякий действительный производитель производит себе подобное, начало действия может быть выведено из следствия [этого] действия (ведь для производства огня требуется огонь). Таким образом, способность творить присуща Богу согласно Его бытию (т. е. Его сущности), которое обще [всем] трем Лицам. Следовательно, способность творить принадлежит не какому-либо отдельному Лицу, но — целокупно всей Троице.

Тем не менее, с точки зрения сотворения вещей, божественные Лица обладают определенной причинностью согласно природе своего происхождения. В самом деле, как было показано выше при исследовании знания и воли Бога (14, 8; 19, 4), Бог есть причина вещей посредством Своего ума и воли подобно тому, как

и ремесленник является причиной вещей, сделанных посредством его ремесла. Но ремесленник работает через воспринятое его умом слово, а также и через любовь его воли, направленной к некоторой цели. И точно также Бог-Отец соделал сотворенное через Свое Слово, которое суть Его Сын, и через Свою Любовь, которая суть Святой Дух. И потому происхождения Лиц, включающих такие сущностные атрибуты, как знание и воля, служат прототипом [для последующего] продуцирования сотворенного.

Ответ на возражение 1. Как уже было показано, причиной творения являются именно происхождения божественных Лиц.

Ответ на возражение 2. Как божественная природа, которая хотя и обща трем Лицам, однако же принадлежит Им в своего рода порядке (ибо Сын восприимлет божественную природу от Отца, а Святой Дух — от Обоих), так и сила творения, хотя она и обща трем Лицам, принадлежит им в своего рода порядке. Ибо [и в этом случае] Сын восприимлет ее от Отца, а Святой Дух — от Обоих. Поэтому, коль скоро Отец не приемлет силы творения от [кого-то] другого, Ему и приписывается имя Творец. О Сыне же сказано, что "все чрез Него начало быть" (Ин. 1, 3), поскольку Он обладает тою же силой, но от другого (ведь предлогом "чрез" обычно обозначают посредствующую причину, или "начало от начала"). Что же касается Святого Духа, Который обладает тою же силой сразу от Обоих, то о Нем говорят, что через Свое господство Он управляет и животворит то, что сотворено Отцом через Сына. Опять-таки, причину подобного частного усвоения можно вывести из общепринятого усвоения сущностных атрибутов. В самом деле, как было указано выше (39, 8), Отцу усвоется сила, явленная в творении, и потому-то Ему и приписывается быть Творцом; Сыну усвоется премудрость, посредством которой умный действительный осуществляет [свою] деятельность, почему и сказано: "Все чрез Него начало быть"; Святому же Духу усвоется благодать, к которой относится как распорядительство, направляющее вещи к их истинной цели, так и подание жизни, поскольку суть жизни состоит в некотором внутреннем движении; а первый двигатель есть и цель, и благодать.

Ответ на возражение 3. Хотя любое из следствий Бога истекает из всех атрибутов, каждое [конкретное] следствие может быть возведено к тому атрибуту, с которым оно связано природным образом; так, порядок вещей возводится к "премудрости", помилование грешника — к приизобильно изливающимся [на нас]

"милости" и "благости". Что же касается творения, которое является созданием самой субстанции вещи, то оно возводится к "силе".

Раздел 7

ВЕРНО ЛИ, ЧТО В ТВАРЯХ НЕОБХОДИМО ОБНАРУЖИВАЕТСЯ СЛЕД ТРОИЦЫ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Похоже, нет никакой необходимости в том, чтобы в тварях обнаруживался след Троицы. Ведь нет ничего, что не могло бы быть выявленным через свои следы. Но Троица Лиц, как было указано выше (32, 1), не может быть обнаружена через сотворенное. Следовательно, в тварях нет никаких следов Троицы.

Возражение 2. Далее, все, что есть в тварях, сотворено. Таким образом, если бы в тварях след Троицы обнаруживался в соответствии с некоторыми из их свойств, и если бы все твари несли в себе след Троицы, из этого можно было бы заключить, что мы можем обнаружить след Троицы в каждом из этих [свойств], и т. д. до бесконечности.

Возражение 3. Далее, следствие отображает только собственную причину. Но причинность тварей принадлежит к их общей природе, а не отношениям, посредством которых Лица различены и счислены. Поэтому в тварях обнаруживается не след Троицы, а их сущностное единство.

Этому противоречит сказанное Августином, [а именно] что "след Троицы в тварях очевиден"¹³.

Отвечаю: всякое следствие в некоторой степени отображает свою причину, но — различным образом. Например, иные следствия отображают не форму причины, а только причинную с нею связь (так дым отображает огонь). Подобное отображение называется "следом" (ибо след показывает, что кто-то прошел, но не показывает, кто именно). Другие следствия отображают причину в связи с подобием формы (так возникший огонь отображает тот огонь, от которого он возник, и статуя Гермеса — самого Гермеса); такого рода отображение называется "образом". Далее, как было сказано выше (27), происхождения божественных Лиц [некоторым образом] соотносятся с актами ума и воли, ибо Сын происходит подобно слову ума, а Святой Дух исходит подобно любви воли. Поэтому в разумных тварях, обладающих умом и волей, об-

наруживается отображение Троицы в смысле образа (ведь и в них присутствует помышление слова и деятельность любви).

Но след Троицы обнаруживается во всех тварях, ибо в каждой твари присутствует нечто такое, что необходимо должно быть возведено к божественным Лицам как к своей причине. В самом деле, каждая тварь утверждается в собственном бытии, обладает формой, посредством которой она определяется к [своему] виду, и соотносится с чем-то еще. Таким образом, коль скоро она есть сотворенная субстанция, она отображает причину и начало, и таким образом обнаруживает Лицо Отца, Который суть "безначальное начало"; коль скоро она обладает формой и видом, она отображает Слово (подобно тому, как форма искусственной вещи [отображает] замысел мастера); коль скоро она включена в порядок, она отображает Святого Духа, Который суть Любовь, ибо упорядоченность следствия к чему-то еще есть результат [действия] воли Творца. И потому-то Августин и говорит, что след Троицы обнаруживается в каждой твари согласно ее индивидуальности, видовой оформленности и ее связи со [всеобщим] порядком¹⁴. А это, собственно, и есть те самые "число", "вес" и "мера", о которых читаем в Книге Премудрости (Прем. 11, 21). Ведь "мера" относится к субстанции вещи, ограниченной своими началами, "число" — к виду, а "вес" — к порядку. А эти три [в свою очередь] сводятся к трем другим, о которых также пишет Августин, [а именно] "модусу", "виду" и "порядку"¹⁵; и еще — к тому, о чем он говорит [в другом месте так]: "то, что существует; то, посредством чего оно различается; то, посредством чего оно согласовывается"¹⁶. Ведь вещь существует посредством своей субстанции, различается посредством своей формы и согласовывается посредством своего порядка. Есть и немало других подобных высказываний, которые без труда могут быть сведены к вышеперечисленным.

Ответ на возражение 1. Обнаружение следа необходимо соотнобразуется со способностью, [а именно] с нашей способностью познавать Троицу божественных Лиц через сотворенное, о чем было сказано выше (32, 1).

Ответ на возражение 2. В собственном смысле слова тварь есть вещь, обладающая самобытием, и в силу этого в ней и обнаруживаются три вышеупомянутые вещи. Но нет никакой необходимости в том, чтобы эти три обнаруживались в том, что существует в твари: только лишь самобытие является следом с точки зрения этих трех вещей.

Ответ на возражение 3. Происхождения Лиц есть также и своего рода причина и прототип творения, как это явствует из [сказанного] выше (6).

Раздел 8

ПРИМЕШАНО ЛИ ТВОРЕНИЕ К ДЕЙСТВИЯМ ПРИРОДЫ И ИСКУССТВА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что творение примешано к действиям природы и искусства. Ведь в результате каждого природного или искусственного акта производится некоторая форма. Но коль скоро в ней [(т. е. в произведенной форме)] нет никакой материи, она производится не из чего-либо, но — из ничего. И таким-то образом в каждом действии природы и искусства присутствует [момент] творения.

Возражение 2. Далее, следствие не может обладать большею силой, нежели [его] причина. Но в природных вещах в качестве действующателя выступает единственно акцидентная форма, как активная, так и пассивная. По этой причине действия природы и не порождают субстанциальных форм, и, следовательно, последние должны быть произведены в результате творения.

Возражение 3. Далее, в природе подобное порождается подобным. Но иные из природных вещей, как известно, возникают и из неподобного, например, те животные, что зарождаются из гнили. Поэтому их форма происходит не естественным образом, но — как результат творения; и то же самое можно сказать о многих вещах.

Возражение 4. Кроме того, несотворенное — не тварь. Если бы, таким образом, в том, что производится природой, не присутствовал бы [момент] творения, из этого бы следовало, что произведенное природой не суть тварь, а подобное [мнение] — ересь.

Этому противоречит следующее: Августин проводит различие между размножением, каковое суть дело природы, и делами творения¹⁷.

Отвечаю: все относящиеся к поднятому вопросу сомнения связаны с формами, которые, по утверждению некоторых, возникают не вследствие действий природы, но предсуществуют в материи в латентном состоянии. Подобные [мнения] являются ре-

зультатом непонимания того, что есть материя, а также отсутствия знания о различии между потенциальностью и актуальностью. Ибо на основании [только] того, что формы предсуществуют в материи "в возможности", иные выводили заключение, что они предсуществуют "просто". Другие, впрочем, говорили, что формы придаются или обуславливаются отделенным [от материи] действователем посредством сотворения и, следовательно, что каждое действие природы соединено с творением. Но подобное мнение суть результат отсутствия знания о том, что есть форма. В самом деле, они не смогли понять, что форма природного тела существует не сама по себе, но что она лишь то, благодаря чему существует вещь. И потому, коль скоро "сделанность" и "сотворенность", как было показано выше (4), в собственном смысле слова принадлежат одной и той же вещи, формам принадлежит не "сделанность" и "сотворенность", но — со-сотворенность. И если что действительно делается природным действователем, так это — "составленность", каковая происходит из материи.

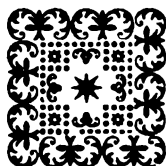
Таким образом, творение не включается в действия природы, а предшествует действиям природы в качестве необходимого условия.

Ответ на возражение 1. Актуализация формы происходит после сделанности составного, т. е. не "непосредственно", но только лишь "опосредованно".

Ответ на возражение 2. Активные качества в природе действуют через посредство сущностных форм, и потому природный действователь не только производит подобное по качеству, но также и по виду.

Ответ на возражение 3. Для порождения несовершенных животных достаточно [действий] универсального действователя, каковые суть [действия] небесных сил, которым они [(т. е. несовершенные животные)] уподобляются, разумеется, не по виду, а по своего рода аналогии. Но отсюда отнюдь не следует, что их формы сотворены [неким] отделенным действователем. В свою очередь, для порождения совершенных животных универсального действователя недостаточно, но требуется еще и собственный действователь в виде соименного производителя.

Ответ на возражение 4. Действия природы возможны лишь при условии наличия сотворенных начал, в силу чего произведенное природой и называется сотворенным.



О НАЧАЛЕ СРОКОВ СОТВОРЕННОГО

Далее надлежит исследовать [вопрос] о начале сроков сотворенного, в связи с чем будут рассмотрены три [пункта]: 1) всегда ли существовали твари; 2) надлежит ли принимать начало их существования в качестве догмата веры; 3) как понимать, что в начале сотворил Бог небо и землю.

Раздел 1

ВСЕГДА ЛИ СУЩЕСТВОВАЛ УНИВЕРСУМ СОТВОРЕННОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что универсум сотворенного, называемый миром, не имеет начала, но существует вечно. В самом деле, все, что начало [актуально] существовать, прежде своего существования было сущим в возможности, в противном случае его [актуальное] существование было бы невозможным. Если, таким образом, мир начал существовать, он, прежде чем начал существовать, был сущим в возможности. Но сущее в возможности — это материя, которая является возможностью как бытия, вытекающего из наличия формы, так и небытия, вытекающего из лишенности формы. Следовательно, если мир начал существовать, материя необходимо должна была существовать прежде мира. Но материя не может существовать без формы, в то время как мировая материя с формой — это и есть мир. Таким образом, выходит, что мир существовал прежде, чем начал существовать, что невозможно.

Возражение 2. Далее, ничто из того, что обладает силой быть всегда, не может иногда быть, а иногда — не быть, ибо сколь велика сила вещи, столь долго она и существует. Но всякая не-

тленная вещь имеет силу быть всегда, ибо сила ее не ограничена каким-либо определенным сроком. Поэтому никакая нетленная вещь не может иногда быть, а иногда — не быть. Однако все, что имеет начало своего бытия, в какой-то промежуток времени существует, а в какой-то — нет; поэтому никакая нетленная вещь не имеет начала своего бытия. Но в мире есть много нетленных вещей, [например] небесные тела и все умопостигаемые сущности. Следовательно, мир не имеет начала своего бытия.

Возражение 3. Далее, то, что не возникает, не имеет начала. Но Философ доказал, что и материя не возникла¹, и небеса не возникли². Поэтому и вселенная не имеет начала [своего] бытия.

Возражение 4. Далее, пустота — это то, где нет никаких тел, хотя они и могли бы там быть. Но если мир начал существовать, там, где ныне пребывает тело мира, сперва не было никаких тел; и оно³ поныне есть, иначе его⁴ и сейчас бы не было. Таким образом, прежде мира существовала пустота, что невозможно.

Возражение 5. Далее, ничто не приходит в движение иначе, как только либо посредством двигателя, либо посредством того, что сама движимая вещь претерпевает изменение. Но изменение — это тоже движение. Поэтому каждому новому движению предшествует ряд других движений. Следовательно, движение существовало всегда, и, следовательно, всегда существовало движимое, ибо движение существует только в том, что движется.

Возражение 6. Далее, каждый двигатель является либо природным, либо волящим. Но ни один из них не начинает двигать как-то иначе, если только этому не предшествует некое другое движение. Природа всегда движет одним и тем же способом; следовательно, прежде чем в природе двигателя или движимой вещи не произойдет некоторое изменение, результатом действия природного двигателя не может явиться движение, отличное от предшествующего. Да и воля продолжает подвигать к действию, к которому подвигала и ранее, если сама не претерпит изменения, хотя бы это было лишь некое условное изменение, по крайней мере, в смысле времени. Например, тот, кто выразил желание строить дом завтра, а не сегодня, ожидает чего-то, что случится завтра, а не сегодня; в крайнем случае, он [просто] ждет, когда закончится сегодня и наступит завтра; и это не может не быть изменением, поскольку время — мера движения. В итоге следует, что каждому новому движению предшествует другое движение, откуда получается то же заключение, что и [возражением] выше.

Возражение 7. Далее, то, что всегда и в начале, и в конце, не может ни начаться, ни завершиться, поскольку начало — это не конец, а конец — не начало. Но время всегда находится и в начале, и в конце, ибо нет никакого времени кроме "теперь", которое суть конец прошлого и начало будущего. Поэтому время не может начаться или завершиться, и, следовательно, таково же и движение, мерою которого выступает время.

Возражение 8. Далее, Бог предшествует миру или только в порядке природы, или также и в смысле продолжительности. Если только в порядке природы, то, коль скоро Бог вечен, вечен и мир. Если же Бог предшествует и в смысле продолжительности, то, коль скоро предшествование и следование в смысле продолжительности происходят во времени, из этого следует, что время существовало до мира, что невозможно.

Возражение 9. Далее, при наличии достаточной причины всегда наличествует и следствие, в противном случае имеет место причина несовершенная, которой для получения следствия требуется что-то еще. Но Бог, будучи конечной причиной в силу Своей благодати, образующей причиной в силу Своей мудрости и действующей причиной в силу Своего могущества, как это явствует из сказанного выше (44, 2, 3, 4), — достаточная причина мира. И так как Бог вечен, то вечен также и мир.

Возражение 10. Кроме того, вечное действие обуславливает и вечное следствие. Но действие Бога — это Его сущность, которая вечна. Поэтому вечен и мир.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира" (Ин. 17, 5); и еще: "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони" (Прит. 8, 22).

Отвечаю: ничто не вечно — один только Бог. И доказать это утверждение вовсе не невозможно, ибо ранее уже было доказано, что воля Божия — это причина вещей (19, 4). Поэтому вещи необходимы настолько, насколько необходимо их желает Бог, ибо необходимость следствия зависит от необходимости причины⁵. Затем, как было показано выше (19, 3), в собственном смысле слова отнюдь не необходимо, чтобы Бог желал что-либо помимо Себя. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы Бог желал вечности мира, но [напротив] мир существует потому, что этого пожелал Бог, и от самого своего начала мир зависит от воли Бога

как от своей причины. Отсюда: вечность существования мира не необходима, а потому и не может быть аргументировано доказана.

Доводы же Аристотеля таковы, что они не очевидны, но [скорее] относительны и иллюстративны, ибо его целью было опровергнуть иных из древних, делавших о начале существования мира [самые] невозможные предположения. Это понятно по [следующим] трем соображениям.

Во-первых, потому что как в "Физике"⁶, так и "О небе"⁷ он [сперва] приводит ряд мнений, в частности Анаксагора, Эмпедокла и Платона, и выдвигает причины, по которым [он намерен] их опровергнуть.

Во-вторых, потому что везде, где он говорит на эту тему, он ссылается на свидетельства древних, а это не доказательства, но только лишь — правдоподобные положения.

В-третьих, потому что он прямо заявляет, что есть такие диалектические проблемы, для доказательства которых мы не имеем доводов, "например, вечен ли мир"⁸.

Ответ на возражение 1. Хотя и возможно, чтобы до своего [актуального] существования мир существовал [потенциально], но это его существование обуславливалось не той пассивной силой, каковой является материя, а активной силой Бога; и еще: подобно тому, как вещь называют абсолютно возможной не в связи с той или иной силой, но единственно по непротиворечивости принятой терминологии, так и возможным зачастую полагают то, что противоположно невозможному, о чем говорит и Философ⁹.

Ответ на возражение 2. То, что имеет силу быть всегда, вследствие обладания этой силой не может иногда быть, а иногда — не быть; но прежде, чем оно обрело эту силу, его не было.

Те же обоснования, которые приводит Аристотель¹⁰, не доказывают очевидным образом, что неуничтожимые вещи никогда не начали быть, но только лишь то, что они не начали быть согласно природному модусу, посредством которого имеют свое начало вещи возникающие и уничтожающиеся.

Ответ на возражение 3. Аристотель доказывает извечность материи на основании того факта, что у нее нет того, из чего бы она могла возникнуть¹¹; а то, что и небо не возникло — на основании того, что нет той его противоположности, из которой бы оно возникло¹². Из этого многие заключают, что материя и небо (и особенно — последнее) не имели своего начала в смысле возникновения. Мы же, со своей стороны, говорим, что материя и небо

были произведены в результате акта творения, о чем было сказано выше (44, 1).

Ответ на возражение 4. Понятие "пустота" означает не только "то, в чем ничего нет", но еще и способное содержать в себе тело пространство, в котором этого тела нет, что очевидно из рассуждений Аристотеля¹³. Мы же со своей стороны утверждаем, что прежде мира такого места или пространства не существовало.

Ответ на возражение 5. Первый двигатель был всегда и состояние его неизменно, тогда как первая движимая вещь была не всегда, ибо сперва ее не было, а после она начала быть. Но это случилось не вследствие изменения, а в результате творения, каковое, как было показано выше (45, 2), вовсе не изменение. Рассуждения же Аристотеля направлены [прежде всего] против тех, которые допускали существование вечных движущихся вещей, а не вечное движение, как это явствует из [приведенных Аристотелем] мнений Анаксагора и Эмпедокла¹⁴. А мы придерживаемся того мнения, что движение возникло вместе с движущимися вещами.

Ответ на возражение 6. Первый действительный деятель со свободной волей. И хотя Его воля, необходимая для созидания следствий, вечна, тем не менее Он не создает вечных следствий. Нет также и никакой необходимости в некоторых предшествующих изменениях, даже с точки зрения некоего предполагаемого времени. Ибо нам надлежит видеть разницу между частным действователем, который предполагает нечто и производит нечто, и универсальным действователем, который производит все. Частный действительный производит форму и предполагает материю, и потому необходимо, чтобы он помещал форму в надлежащей пропорции в соответствующую материю. Поэтому правильным будет сказать, что он помещает форму именно в эту вот, и никакую иную материю, ибо имеются разные виды материи. Но будет ошибкой сказать то же о Боге, Который производит форму и материю вместе; скорее, следует говорить, что Он производит материю, подобающую форме и цели. Далее, каким образом частный действительный предполагает материю, таким же точно он предполагает и время. Поэтому согласно представлению о непрерывности времени его следует описывать как действующего во времени "после", а не во времени "прежде". Но универсального действительного, производящего вместе вещь и время, неправильно описывать ни как действующего "теперь", не — "прежде"

(согласно представлению о непрерывности времени), как если бы время предшествовало Его действию; но Его должно мыслить как дарующего время Своим следствиям в той мере, в какой и когда Он пожелал и насколько это подобает явлению Его силы. Ибо мир очевиднее направляется к постижению творящей силы божества, если он существует не всегда, нежели если он существует всегда, поскольку то, что существует не всегда, гораздо очевиднее имеет причину, чем то, что существует всегда.

Ответ на возражение 7. Как сказано [в "Физике"], "до" и "после" принадлежат времени постольку, поскольку они существуют в движении¹⁵. Следовательно, начало и конец [самого] времени также должно полагать как существующие в движении. Затем, в случае представления о вечности движения необходимо, чтобы в любой момент движения присутствовали начало и конец движения, тогда как в случае представления о том, что у движения было начало, такой необходимости нет. То же самое относится и к "теперь" времени. Ведь понятно, что идея о моменте "теперь" как о начале и конце времени вместе предполагает вечность времени и движения. И потому Аристотель и выдвигает это соображение против тех, которые утверждали вечность времени и отрицали вечность движения¹⁶.

Ответ на возражение 8. Бог предшествует миру предшествованием продолжительности. Но слово "предшествование" в данном случае говорит не о предшествовании времени, а [о предшествовании] вечности. Или еще можно сказать, что оно говорит о вечности некоего мнимого, а не реально существующего времени; ведь говорим же мы, что выше небес нет ничего, притом что слово "выше" указывает на мнимое место, поскольку вполне можно вообразить размеры, превышающие размеры тела небес.

Ответ на возражение 9. Как следствие вытекает из причины, действующей природным образом, согласно модусу ее формы, так же точно оно вытекает из волящего действователя согласно форме, предпосланной и определенной действователем, что явствует из вышесказанного (19, 4; 41, 2). Поэтому, хотя Бог от вечности и был достаточной причиной мира, не должно говорить, что мир был сотворен Им как-то иначе, кроме как будучи предопределенным Его волей, т. е. что он начал быть после того, как его не было, дабы очевиднее явить своего Творца.

Ответ на возражение 10. При наличии действия, следствие истекает согласно потребности формы, которая является

принципом действия. Но в действователях, действующих волеизъявительно, в качестве формы как принципа действия выступает то, что замыслено и предопределено. Поэтому из вечного действия Бога отнюдь не обязательно проистекает вечное следствие, но — такое следствие, какое пожелал Бог, а именно: которое имеет бытие после небытия.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАЧАЛО МИРА ДОГМАТОМ ВЕРЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что начало мира — это не догмат веры, а доказательное умозаключение. Ведь все сделанное имеет начало своей продолжительности. А то, что Бог является действующей причиной мира, может быть убедительно доказано; в самом деле, этого мнения держались самые именитые философы. Следовательно, то, что мир имеет начало, может быть убедительно доказано.

Возражение 2. Далее, если должно полагать, что мир был сделан Богом, то он необходимо был сделан или из чего-то, или из ничего. Но он не был сделан из чего-то, иначе материя мира предшествовала бы миру, что опровергается тезисами Аристотеля, полагавшего небо несотворенным¹⁷. Поэтому должно думать, что мир был сделан из ничего, и таким образом он начал быть после того, как его не было. Следовательно, он должен иметь начало.

Возражение 3. Далее, все, что производится умом, производится от некоторого начала, что можно наблюдать на примере всех видов ремесел. Но деяния Бога есть акты ума, а потому произведенное Им имеет начало. Таким образом, мир, который суть Его следствие, существовал не всегда.

Возражение 4. Далее, кажется очевидным возникновение иных из искусств, а равно и то, что некоторые страны были заселены в определенное время [будучи прежде безлюдными]. Но если бы мир существовал всегда, этого бы не случилось. Отсюда понятно, что мир существовал не всегда.

Возражение 5. Далее, несомненно: ничто не может быть равным Богу. Но если бы мир существовал всегда, он был бы равен Богу по продолжительности. Отсюда понятно, что мир существовал не всегда.

Возражение 6. Далее, если бы мир существовал всегда, вследствие этого нынешнему дню предшествовало бы бесконечное множество дней. Но переход через бесконечность невозможен. Следовательно, мы никогда бы не достигли дня сегодняшнего, что нелепо.

Возражение 7. Далее, если бы мир был вечен, вечным было бы также и порождение. Таким образом, последовательность рождений человека от человека образовала бы бесконечный ряд. Но действующей причиной сына является [его] отец¹⁸. Следовательно, действующие причины образовывали бы бесконечный ряд, каковое [положение] опровергнуто¹⁹.

Возражение 8. Кроме того, если бы мир и порождение существовали всегда, [за бесконечное время] родилось бы бесконечное количество людей. Но душа человека бессмертна, и потому к настоящему времени актуально существовало бы бесконечное количество человеческих душ, что невозможно. Следовательно, о начале мира можно знать не только посредством веры, но и на основании доказательного умозаключения.

Этому противоречит следующее: догматы веры не могут иметь убедительного доказательства, поскольку вера есть "уверенность в невидимом" (Евр. 11, 1). Но так как Творцом мира является Бог, следовательно, начало мира есть догмат веры; ведь говорим же мы: "Верую в единого Бога", и т. д. И еще: Григорий пишет, что Моисей пророчествовал о прошлом, говоря: "В начале сотворил Бог небо и землю", в каковых словах явлена новизна мира²⁰. Таким образом, о новизне мира известно только через откровение, и потому она не может иметь убедительного доказательства.

Отвечаю: то, что мир существовал не всегда, может быть подтверждено одною только верой, но никак не посредством доказательных умозаключений, подобно тому, как мы уже говорили выше касательно таинства Троицы (32, 1). Причина этого состоит в том, что новизна мира не может иметь доказательства со стороны самого мира. В самом деле, началом доказательства выступает сущность вещи. Но все вещи с точки зрения их вида абстрагируются от "здесь" и "теперь", почему и говорится, что универсалии есть везде и всегда. Таким образом, нельзя доказать, что человек, или небо, или камень были не всегда. Подобным же образом она не может быть доказана и со стороны действующей причины, которая действует посредством воли. Ведь воля Бога

не может быть постигнута разумом, за исключением разве только тех вещей, которые Бог желает необходимым образом; однако Его пожелания касательно тварей, как было указано выше (19, 3), среди таковых не числятся. Но воля Божия может быть явлена посредством откровения, на котором зиждется вера. Следовательно, [положение] о начале бытия мира суть объект не доказательства или науки, но — веры. И это важно иметь в виду, дабы кто-нибудь не возомнил, что он может доказать [что-либо] относящееся [исключительно] к вере, и не стал выдвигать сомнительных оснований, тем самым давая повод неверующим посмеяться [над нами] в предположении, что на таких вот основаниях мы верим в то, что [на самом деле] относится [исключительно] к вере.

Ответ на возражение 1. Как пишет Августин, мнение философов, утверждавших вечность мира, было двояким. Ибо одни говорили, что субстанция мира не сотворена Богом, и это [суждение] — непростительная ошибка, поскольку может быть опровергнуто убедительными доказательствами. Другие, однако, утверждали, что хотя мир и сотворен Богом, но — вечен. Они придерживались того мнения, что мир имеет начало, но не в смысле времени, а в смысле того, что он был [этим началом] создан, так что некоторым едва понятным образом он был сотворен всегда²¹. И это свое мнение они пытались защитить так: "Если бы нога от вечности стояла на песке, то от вечности был бы под нею и след; тем не менее никто не усомнился бы, что след сделан ногою и что ни один из этих двух предметов не был раньше другого; таким образом и мир может существовать вечно при вечном существовании Сотворившего его"²². Дабы это уразуметь, надлежит принять во внимание, что действующая причина, которая действует через посредство движения, необходимо предшествует следствию во времени, ибо следствие возникает лишь по реализации действия, и каждый действователь [при этом] должен быть началом действия. Но если действие не разворачивается последовательно, а происходит мгновенно, то нет никакой необходимости в том, чтобы делатель предшествовал сделанной во времени вещи, как об этом свидетельствует пример с освещением. Следовательно, говорят они, хотя Бог и является действующей причиной мира, нет никакой необходимости в том, чтобы Он предшествовал миру во времени, ибо акт творения, посредством которого Он произвел мир, не суть последовательное изменение, как о том было сказано выше (45, 2).

Ответ на возражение 2. Утверждающие вечность мира будут также утверждать, что мир был сделан Богом из ничего, но не в том смысле, что он был сделан после того, как было ничто (как мы понимаем слово "творение"), но что он не был сделан из чего-то; некоторые же из них [и вовсе] отвергают слово "творение", как это явствует из сказанного Авиценной²³.

Ответ на возражение 3. Это — тезис Анаксагора (как он процитирован в "Физике" VIII, текст 15). Но он не приводит к необходимому заключению, разве что касательно ума, которому следует размыслить, дабы определить то, что надлежит сделать, а это подобно движению. Таков человеческий ум, но никак не ум Бога (14, 7, 12).

Ответ на возражение 4. Придерживающиеся мнения о вечности мира также убеждены и в том, что некоторые страны бесконечное количество раз переходили из состояния безлюдности к состоянию заселенности и наоборот, и подобным же образом они полагают, что искусства, вследствие разного рода разрушений и несчастий, бесчисленное число раз расцветали и приходили в упадок. В конце концов, еще Аристотель сказал, что на основании такого рода частных изменений нелепо строить догадки о [степени] новизны целого мира²⁴.

Ответ на возражение 5. Даже если бы мир существовал всегда, он все равно, как заметил Боэций, не был бы равен Богу в вечности, ибо Всевышний есть сразу вся полнота бытия, тогда как с миром дело обстоит иначе²⁵.

Ответ на возражение 6. Переход всегда мыслится как имеющий продолжительность. И какой бы день в прошлом мы ни указали, от дня нынешнего его отделяет конечное число прошедших дней. Возражение основано на той идее, что между двумя противоположностями может находиться бесконечное множество средних членов.

Ответ на возражение 7. В случае с действующими причинами невозможно перейти к бесконечности по существу; так, не может быть бесконечного числа причин, которые бы требовались по существу для получения некоторого следствия, например, чтобы камень перемещался палкой, палка — рукой и так далее до бесконечности. Но нет ничего невозможного в том, чтобы в случае с действующими причинами перейти к бесконечности акцидентно; так, например, если все умножаемые до бесконечности причины имеют порядок одной единственной причины, их умножение акцидентно, как в том случае, когда ремесленник акцидент-

но действует посредством множества молотков, поскольку ломает их один за другим. Это акцидентно, ибо один частный молоток действует после того, как завершилось действие другого, и подобным же образом акцидентным является то, что данный частный человек, рассматриваемый как порождающее начало, сам был порожден другим человеком, — ведь он порождает как человек, а не как сын другого человека. В самом деле, все люди порождаются согласно одному классу действующих причин, а именно классу частного порождения. Следовательно, нет ничего невозможного в том, чтобы человек порождал человека до бесконечности; невозможным было бы другое: если бы порождение этого вот человека зависело и от этого человека, и от простейшего тела, и от солнца и так далее до бесконечности.

Ответ на возражение 8. Придерживающиеся мнения о вечности мира отводят подобное соображение многими способами. Так, одни не видят ничего несообразного в том, чтобы существовала актуальная бесконечность душ, как это явствует из "Метафизики" Газали, который говорит, что это суть акцидентная бесконечность. Но подобное [мнение, впрочем] было опровергнуто выше (7, 4). Другие говорят, что душа уничтожается вместе с телом. А еще некоторые полагают, что из всех душ останется лишь одна душа. Есть и такие, которые, по свидетельству Августина²⁶, утверждают круговращение душ, т. е. что души, отделенные от своих тел, по истечении некоторого срока вновь занимают свое место [в других телах] (более полно мы исследуем этот вопрос несколько позже (75, 2; 118, 6)). Тут надлежит отметить, что данный тезис относится лишь к частному случаю. В самом деле, кто-либо может утверждать вечность мира на основании вечности какой-нибудь другой твари, например, ангела, а не человека. Мы же, со своей стороны, исследовали вопрос в общем, а именно: может ли какая бы то ни было тварь существовать от вечности.

Раздел 3

БЫЛО ЛИ СОТВОРЕНИЕ ВЕЩЕЙ В НАЧАЛЕ ВРЕМЕНИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сотворение вещей имело место не в начале времени. Ведь то, что не во времени, то и не в какой-либо из частей времени. Но сотворение вещей происходило не

во времени, ибо посредством творения к бытию была приведена субстанция вещей, а время не является мерилom субстанции вещей, тем более, вещей бестелесных. Следовательно, творение имело место не в начале времени.

Возражение 2. Далее, Философ доказал, что все сделанное претерпело делание, а значит быть сделанным подразумевает "до" и "после"²⁷. Но в начале времени, каковое неделимо, нет "до" и "после". Следовательно, коль скоро быть сотворенным это своего рода быть сделанным, похоже, что вещи не были сотворены в начале времени.

Возражение 3. Далее, даже само время было сотворено. Но время не могло быть сотворено в начале времени, так как время делимо, а начало времени — нет. Следовательно, сотворение вещей имело место не в начале времени.

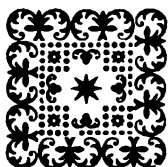
Этому противоречит сказанное [в Писании]: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1).

Отвечаю: слова [книги] Бытия "в начале сотворил Бог небо и землю" надлежит толковать трояко, дабы тем опровергнуть три заблуждения. Ибо одни говорили, что мир существовал всегда, а потому время [вообще] не имеет начала; следовательно, против таких будет направлено толкование слов "в начале" в смысле "[в начале] времени". А другие болтали, что есть два начала творения: одно для добрых вещей, другое — для злых, и против них "в начале" должно толковать: "в Сыне". Ведь как деятельное начало приписывается Отцу вследствие силы, так и формальное начало приписывается Сыну вследствие мудрости, в связи с чем, согласно сказанному: "Все соделал Ты премудро" (Пс. 103, 24), можно разуметь, что Бог сделал все в начале в смысле — в Сыне, что подтверждается и словами апостола: "В Нем, — то есть в Сыне, — создано все" (Кол. 1, 16)²⁸. А еще говорили, что телесные вещи были созданы Богом посредством духовных тварей, и дабы опровергнуть и этих, следует толковать так: "В начале, — то есть прежде всех вещей, — Бог сотворил небо и землю". Ибо всего четыре вещи были сотворены вместе, а именно: высшее небо, телесная материя, именуемая землею, время и ангельская природа.

Ответ на возражение 1. О вещах говорят как о сотворенных в начале времени не так, как если бы начало времени было мерилom творения, но так, что вместе с временем были сотворены небо и земля.

Ответ на возражение 2. Это высказывание Философа понимается как "претерпевание делания" либо посредством движения, либо как термин движения. Ибо, коль скоро в любом движении есть "до" и "после", то и в любой момент некоторого движения (т. е. пока что-либо находится в процессе движимости или делания) есть "до" и также "после", [ну] а то, что находится в [самом] начале движения, еще не суть "движимое". Но творение, как было показано выше (45, 2, 3), не является ни движением, ни термином движения. Следовательно, вещь была сотворена таким образом, что прежде она не претерпела делания.

Ответ на возражение 3. Ничто не сделано, если оно не существует. Но ничто не существует иначе, кроме как в "теперь" времени. Следовательно, и время не может быть сделано иначе, кроме как в некоторое "теперь"; не так, что первым "теперь" стало время, но так, что от этого оно началось.



О РАЗЛИЧИИ ВЕЩЕЙ В ЦЕЛОМ

Завершив исследование [вопроса] о создании тварей, мы переходим к рассмотрению различий между вещами. Это рассмотрение будет трояким: во-первых, [оно коснется] различия вещей в целом; во-вторых, различия [между] добром и злом; в-третьих, различия между тварями духовными и телесными.

Относительно первого будет исследовано три пункта: 1) о множественности или различии вещей; 2) об их неравенстве; 3) о единстве мира.

Раздел 1

ИСХОДИТ ЛИ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ ВЕЩЕЙ ОТ БОГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что множественность и различие вещей не исходит от Бога. Ибо одно по природе всегда и делает одно. Но, как явствует из предшествующего рассмотрения (11, 4), Бог высочайше един. Выходит, Он производит следствие, но только одно.

Возражение 2. Далее, образ уподобляется образцу. Но Бог, как было указано выше (44, 3), — это образующая причина Своих следствий. Поэтому, коль скоро Бог един, Его следствие также единственно и единообразно.

Возражение 3. Далее, средства соразмерны цели. Но цель у твари одна, а именно, как было показано выше (44, 4), божественная благодать. Таким образом, следствие Бога единственно.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, Бог "отделил свет от тьмы" и "отделил воду [которая под твердью] от воды

[которая над твердью]" (Быт. 1, 4, 7). Следовательно, различие и множественность вещей — от Бога.

Отвечаю: различие вещей приписывалось многим причинам. Так, одни приписывали различие материи, или ей одной, или же совместно с действователем. Демокрит, например, да и все древние натурфилософы, которые не признавали никакой иной причины помимо материи, приписывали это исключительно материи; по их мнению, различие между вещами возникает случайно вследствие движения материи. Анаксагор, со своей стороны, приписывал различие и множественность вещей вместе материи и действователю; он говорил, что различает вещи ум, извлекая смешанное в материи.

Но с этим нельзя согласиться по двум причинам.

Во-первых, поскольку и сама материя сотворена Богом, о чем уже было сказано выше (44, 2). Следовательно, любое различие, происходящее от материи, должно возводить к более высокой причине.

Во-вторых, поскольку не форма для материи, но — материя ради формы, и различие вещей проистекает из свойственных им форм. Таким образом, различие вещей следует вовсе не из материи; скорее напротив, сотворенная материя лишена всяческой формы, дабы благодаря этому быть восприимчивой к любым формам.

Другие приписали различие вещей вторичным действующим; так учил Авиценна, по мнению которого Бог, мысля Себя, произвел первый ум, который, не обладая самобытием, необходимо составлен из потенциальности и актуальности, что станет ясно при дальнейшем рассмотрении (50, 3). Итак, первый ум, поскольку он мыслит первую причину, производит второй ум; поскольку он мыслит себя как потенцию, он производит тело небес, которое обуславливает движение; и поскольку он мыслит себя как актуальность, он производит душу небес.

Но и это мнение несостоятельно, и причин на то две. Во-первых, поскольку уже было доказано (45, 5), что творить присуще одному лишь Богу, и потому все, что может быть обусловлено только творением (а именно все, что не порождается и не уничтожается), сотворено Богом. Во-вторых, поскольку согласно этому мнению универсальность вещей проистекала бы не из намерения первого действующего, но вследствие согласованности множества действующих причин, а таковое следствие представимо

только как произведенное случайно. Таким образом, совершенство вселенной, которое заключается в многообразии вещей, также было бы случайным, что невозможно.

Следовательно, должно утверждать, что различие и множественность вещей исходит из намерения первого действующателя, а именно — Бога. В самом деле, Он привел вещи к бытию с тем, чтобы Его благодать была и сообщена тварям, и представлена ими; и еще: поскольку Его благодать не может быть достаточно полно представлена [какой бы то ни было] одной единственной тварью, Он произвел множество разнообразных тварей, дабы недостающее в представлении божественной благодати в одной дополнялось другими. Ибо благодать, которая в Боге проста и единична, в тварях многообразна и разделена, и потому вся вселенная целокупно участвует в божественной благодати более совершенно и представляет ее лучше, чем какая бы то ни было отдельная тварь сама по себе.

И так как причину многоразличия вещей является божественная мудрость, то и читаем у Моисея, что вещи сотворены отличными друг от друга посредством слова Бога, каковое суть понятие Его мудрости; так, написано: "И сказал Бог: да будет свет! ...и отделил Бог свет от тьмы" (Быт. 1, 3, 4).

Ответ на возражение 1. Природные действователи действуют посредством формы, которая воспроизводит самое себя, т. е. то, что в одной вещи — одно; и потому следствие также всего одно. Но действователь, действующий посредством воли, а таковым является Бог, действует через умопостигаемую форму, о чем уже было говорено выше (19, 4). Следовательно, коль скоро то, что Бог мыслит множество вещей, никак не противоречит Его единству и простоте (о чем уже было сказано (15, 2)), из этого следует, что хотя Он и един, Он может делать множество вещей.

Ответ на возражение 2. Это умозаключение связано с представлением о совершенном уподоблении [образа] образцу, когда умножение происходит по причине одной только материи, из чего следует, что несотворенный образ, будучи всесовершенным, только один. Но ни одно из творений не уподоблено совершенно первому образцу, т. е. божественной сущности, вследствие чего она¹ и представляема через множество вещей. Кроме того, коль скоро идеи называются образцами, множественность идей в божественном уме соотносится с множественностью вещей.

Ответ на возражение 3. Когда речь идет о вещах умопостигаемых, способ доказательства, посредством которого получается совершенное доказательство, [всегда] один, хотя возможных путей доказательства [может быть и] много. Аналогично этому, когда действие направлено к цели и средство ее достижения [само по себе], если можно так выразиться, адекватно, то [и] его одного [вполне] достаточно. Но тварь не обладает такого рода способом достижения цели, каковая суть Бог; таким образом, множественность тварей необходима.

Раздел 2

ПРОИСТЕКАЕТ ЛИ НЕРАВЕНСТВО ВЕЩЕЙ ОТ БОГА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неравенство вещей — не от Бога. В самом деле, наилучшее и производит наилучшее. Но наилучшее не может подразделяться на более и менее [лучшее]. Следовательно, Бог, Который суть Наилучший, соделывает все вещи равными.

Возражение 2. Далее, равенство есть следствие единства². Но Бог един. Следовательно, Он соделал все вещи равными.

Возражение 3. Далее, сообщать неравное неравному — это дело правосудия. Но Бог праведен во всех Своих делах. И так как неравенство вещей не предваряет действие, посредством которого Он сообщает вещам бытие, похоже, что Он соделывает все вещи равными.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Почему один день превосходит другой, и один свет — другой, и один год — другой год, одно солнце — другое солнце? Они разделены премудростью Господа"³ (Сир. 33, 7).

Отвечаю: когда Ориген желал опровергнуть тех, которые пустословили, будто различие между вещами есть результат [действия двух] противоположных начал — благого и злого, он говорил, что в начале все вещи были созданы Богом равными. Ибо он утверждал, что Бог сперва создал лишь разумную и равную тварь, а неравенство меж ними возникло вследствие наличия у них сво-

бодной воли, которая направляла одних (кого в большей мере, а кого — в несколько меньшей) к Богу, а других в разной мере от Бога удаляла. И в итоге те разумные твари, коих свободная воля подвигла к Богу, составили ангельские чины сообразно различию их достоинств, а те, кои от Бога уклонились, были низведены до телесности сообразно различию их грехов; это, по его словам, стало причиной и создания тел, и их многообразия. Но тогда из этого бы следовало, что вся целостность телесной твари есть не результат сообщенной ей благодати Божией, а всего лишь кара за грехи, что противоречит сказанному [в Писании]: "Увидел Бог все, что Он создал, — и вот, хорошо весьма" (Быт. 1, 31). И, как заметил Августин, "можно ли сказать глупость большую той, что созидая это солнце, чтобы оно было одно в одном мире, художник-Бог имел в виду не красоту или даже благосостояние вещей телесных, но что это произошло скорее потому, что одна душа согрешила так, что заслужила заключение именно в таком теле? Случись, что подобным образом [и одинаково] согрешила бы не одна, а [две, и даже не две, а десять или] сто душ, мир этот, стало быть, имел бы сто солнц?"⁴.

Поэтому должно говорить, что коль скоро мудрость Божия суть причина различия вещей, то та же самая мудрость суть и причина их неравенства. Это можно разъяснить следующим образом. В вещах обнаруживается двоякое различие: одно — различие формальное, относящееся к вещам, различающимся по виду; другое — различие материальное, относящееся к вещам, различающимся лишь по числу. И поскольку материя обуславливается формой, материальное различие существует ради различия формального. Так, мы видим, что в области нетленных вещей каждый вид представлен только одним членом, ибо этого достаточно для сохранения вида, тогда как в области вещей, возникающих и уничтожающихся ради сохранения видов, каждый вид представлен множеством членов. Отсюда понятно, что формальное различие имеет куда большее значение, нежели материальное. Далее, формальное различие всегда предполагает неравенство, поскольку, как сказал Философ, формы вещей подобны числам: достаточно [к числу] прибавить или отнять единицу, и его вид изменится⁵. В результате этого в природных вещах виды как бы упорядочены по степеням [совершенства]; так, смешанные вещи совершеннее элементов, растения — минералов, животные — растений, люди — остальных животных: в каждом случае один вид совершеннее дру-

гого. Поэтому, поскольку божественная мудрость суть причина различия вещей ради совершенства вселенной, то точно так же она и суть причина неравенства. Ибо если бы в вещах обнаруживалась только одна степень благодати, вселенная не была бы совершенна.

Ответ на возражение 1. Аспектом [деятельности] наилучшего действующего является производство следствия, наилучшего во всей своей целостности; но это значит не то, что и каждую часть целого Он делает наилучшей в абсолютном смысле этого слова, но — [наилучшей] сообразно целому. В чем, например, состояло бы благо животного, если бы каждая его часть имела достоинство глаза? Поэтому, коль скоро Бог соделал вселенную наилучшей в ее целостности, Он не соделывал каждую отдельную тварь наилучшей, но — одну лучше другой. И потому мы читаем сказанное относительно каждой твари [по отдельности]: "И увидел Бог свет, что он — хорош" (Быт. 1, 4); и подобно этому обо всем прочем. Но и обо всем вместе сказано: "И увидел Бог все, что Он создал, — и вот, хорошо весьма" (Быт. 1, 31).

Ответ на возражение 2. Первым следствием единства является равенство, а уже затем появляется множество; и потому от Отца, Коему, согласно Августину⁶, приличествует единство, происходит Сын, Коему приличествует равенство, а уже от Него происходит тварь, коей приличествует неравенство; тем не менее и сотворенное участвует в некотором равенстве, а именно в [равенстве посредством] соразмерности.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент [в свое время] убедил Оригена; но он [по сути] имеет силу только в том, что касается распределения воздаяний, неравенство коих суть следствие неравенства достоинств. Однако в составе вещей нет никакого такого неравенства частей, которое возникло бы вследствие иного, предшествующего этому неравенства — то ли неравенства их достоинств, то ли неравенства их материи; единственная причина их неравенства — это совершенство целого. Это очевидно в том, что сделано посредством искусства: не потому же, в самом деле, крыша дома отличается от фундамента, что она выполнена из другого материала; напротив, чтобы построить отличный дом из разнородных частей, строитель выбирает для этих частей различный материал (и, конечно же, будь это возможно, он использовал бы для всего один и тот же материал).

Раздел 3

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТОЛЬКО ОДИН МИР?

Стретьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует не один, а множество миров. Ведь сказал же Августин, что нелепо думать, будто бы Бог создал вещи безо всякой на то причины⁷. Но по той самой причине, по которой Он создал один мир, Он мог бы создать и другие, ибо Его сила не ограничена созданием одного мира, но, как было показано выше (25, 2), [вполне] способна сотворить бесконечное множество [миров]. Следовательно, Бог создал много миров.

Возражение 2. Далее, природа производит лучшее из возможного, и тем более лучше и больше создает Бога. Но куда лучше, чтобы было множество миров, нежели [только] один, ибо чем больше хороших вещей, тем лучше. Следовательно, Богом было создано много миров.

Возражение 3. Далее, все, чья форма укоренена в материи, может быть умножено по числу и при этом сохранить свой вид, поскольку умножение по числу происходит в материи. Но форма мира укоренена в материи. Ведь когда говорят "человек", то этим обозначают форму, а когда говорят "этот вот человек", этим обозначают форму в материи; и точно так же, когда говорят "мир", то этим обозначают форму, а когда говорят "этот вот мир", этим обозначают форму в материи. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы существовало множество миров.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Мир чрез Него начал быть" (Ин. 1, 10), где о мире говорится в единственном числе, т. е. как о единственно существующем.

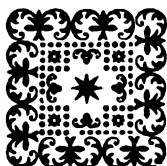
Отвечаю: самый порядок вещей, сотворенных Богом, обнаруживает единство мира. В самом деле, наш мир называется единым вследствие единства порядка, посредством которого каждая вещь соотносена с другими. И все, что исходит от Бога, соотносено друг с другом и с самим Богом, как это было показано выше (11, 3; 21, 1). Следовательно, необходимо, чтобы все вещи принадлежали к единому миру. Поэтому лишь те, которые отказывались признавать существование все упорядочивающей мудрости и верили в один только случай, могли утверждать множественность миров; так [например] учил Демокрит, говоря, что и этот мир,

и бесконечное множество иных миров возникли в результате случайной комбинации атомов.

Ответ на возражение 1. Эта причина [как раз и] доказывает то, что мир один, поскольку [именно в этом случае] все вещи должны быть упорядочены единым порядком и для одной цели. В самом деле, [именно] из единства порядка в вещах Аристотель выводит единство управляющего всем Богом⁸, и Платон [в "Тимее"], отталкиваясь от единства образца, доказывает единство созданного по образцу мира.

Ответ на возражение 2. Ни для какого действующателя материальная множественность не может являться целью, поскольку материальное множество не имеет строго очерченного предела, но, напротив, стремится к [умножению до] бесконечности, а бесконечное противоположно представлению о цели. Но ведь когда говорят, что много миров лучше, нежели один, то подразумевают при этом [именно] материальный порядок. Но лучшее в этом смысле не является намерением божественного действующателя, поскольку по той же самой причине можно было бы сказать, что, буде Он сотворил два мира, было бы лучше, если бы Он сотворил три, и так далее до бесконечности.

Ответ на возражение 3. Мир состоит из всей материи. Ибо невозможно, чтобы существовала еще и другая земля помимо этой, так как любая земля, где бы она ни была, по природе тяготела бы к уже существующему центру. И то же самое относится и к другим телам, являющимся частями мира⁹.



О РАЗЛИЧИИ ВЕЩЕЙ В ЧАСТНОМ

Теперь следует рассмотреть различие вещей в частном: во-первых, различие между добром и злом, а затем различие между духовными и телесными тварями.

Что касается первого, то здесь мы исследуем зло и его причину.

Относительно зла будет исследовано шесть пунктов: 1) является ли зло природой; 2) существует ли зло в вещах; 3) является ли благо субъектом зла; 4) может ли зло полностью уничтожить благо; 5) о делении зла на преступление и наказание; 6) о том, в чем более проявляется природа зла — в преступлении или в наказании. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛО ПРИРОДОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло — это природа. Ведь каждый род — это природа, а зло — это род, ибо еще Философ сказал, что "благо и зло не принадлежат к какому-либо роду, а сами оказываются родами для другого"¹. Следовательно, зло — это природа.

Возражение 2. Далее, каждое различие, определяющее вид, суть природа. Но зло — это различие, определяющее вид этики; в самом деле, плохое свойство отличается от хорошего по виду, как [например] щедрость от жадности. Следовательно, зло указывает на природу.

Возражение 3. Далее, крайние значения двух противоположностей суть природа. Но зло и благо противостоят друг другу не как лишенность и обладание, но как противоположности, ибо, как сказал Философ, между благим и злым есть нечто посередине,

и потому от зла можно возвратиться к благу². Следовательно, зло указывает на природу.

Возражение 4. Далее, не может действовать то, чего нет. Но зло, разрушая благо, являет свое действие. Следовательно, зло — это природа и сущность.

Возражение 5. Кроме того, к совершенству вселенной принадлежит лишь то, что суть природа и сущность. Но зло принадлежит к совершенству вселенной, ибо Августин говорит, что "из всей совокупности вещей составила удивительная красота вселенной. А так называемое зло, надлежащим образом упорядоченное и расположенное на своем месте, сильнее оттеняет добро"³. Следовательно, зло — это природа.

Этому противоречат следующие слова Дионисия: "Зло [в собственном смысле слова] не является ни сущим, ни благом"⁴.

Отвечаю: одна противоположность познается через другую, как тьма — через свет. Следовательно, и зло необходимо познается через природу блага. Затем, ранее уже было говорено, что благо желанно всем, и коль скоро каждой природе желанно собственное бытие и собственное совершенство, из этого необходимо следует, что бытие и совершенство какой бы то ни было природы суть благо. Отсюда понятно, что зло никак не может быть усвоено ни бытию, ни форме, ни природе. Поэтому то, что именуется злом, суть [просто] указание на отсутствие блага. И именно это имеет в виду [Дионисий], когда говорит, что "зло не является ни сущим, ни благом". В самом деле, раз бытие как таковое — благо, отсутствие одного предполагает также и отсутствие другого.

Ответ на возражение 1. Аристотель в данном случае следует мнению пифагорейцев, которые полагали, что зло — это некоторым образом природа, а потому и утверждали существование родов блага и зла. Ведь Аристотель в [некоторых] своих работах (и в первую очередь в тех, в коих исследуются вопросы логики) приводит примеры, которые многим философам его времени казались [вполне] правдоподобными. Или же можно предположить следующее: коль скоро Философ говорит, что первый вид противоположности — обладание и лишенность, поскольку эта противоположность есть основа любой противоположности, то одна из двух противоположностей всегда менее совершенна, нежели другая⁵, как [например] черное менее совершенно, чем белое, и горькое — чем сладкое. И, таким образом, благо и зло

надлежит полагать родами не как таковыми, но только лишь в смысле противоположностей, поскольку как каждая форма имеет природу блага, так и о каждой лишенности [формы] как таковой можно сказать, что она имеет природу зла.

Ответ на возражение 2. Благо и зло не суть различия, определяющие вид, разве что [это справедливо] для [науки] этики, где различие видов происходит с точки зрения цели, каковая является объектом воли, источника любого нравственного закона. И так как благо имеет природу цели, то благо и зло выступают в качестве видовых различий в вопросах этики — благо само по себе, а зло — как отсутствие надлежащей цели. Однако само по себе отсутствие надлежащей цели еще не суть этический вид, таким оно становится лишь в соединении с целью негодной подобно тому, как мы не находим лишенности субстанциальной формы в природной вещи, если она не соединена с какой-либо другой формой. Отсюда понятно: то зло, которое выступает видовым различием в этике, есть своего рода благо, соединенное с недостатком другого блага; так, цель невоздержанного является следствием не лишенности блага рассудка, но — наслаждения чувства, не упорядоченного рассудком. Таким образом, определяющим вид различием зло становится не само по себе, но вследствие присоединения к нему некоего блага.

Ответ на возражение 3. Он⁶ очевиден из вышесказанного, ибо Философ рассуждает о благе и зле в нравственном законе. В самом деле, в этом отношении между благом и злом есть нечто посередине, поскольку благо рассматривается как нечто упорядоченное правильным образом, а зло — как вещь, не только выпавшая из правильного порядка, но также и вредная для [кого-то] другого. Поэтому Философ и говорит, что “мот не зол, а глуп”⁷. Но хотя от зла в нравственном законе и можно возвратиться к благу, но этого никак нельзя сказать о всяком зле: ведь от слепоты нет возврата к зрению, хотя слепота — это зло.

Ответ на возражение 4. О вещи говорят как о действующей в трояком смысле.

Во-первых, формально, как когда мы говорим, что белизна белит; и именно в этом смысле зло даже в качестве лишенности разрушает благо, поскольку в данном случае имеется в виду разрушение или оскудение блага само по себе.

Во-вторых, [так] говорят о вещи, действующей фактически, как когда маляр белит стену.

В-третьих, так говорят в смысле конечной причины, ибо цель, по общему мнению, побуждает действующую причину к действию.

Но в последних двух случаях зло, будучи лишенностью, действует не через самое себя, но посредством силы подмешанного к нему блага. Ибо всякое действие проистекает из некоторой формы, и все, желанное в качестве цели, является совершенством. И потому, как сказал Дионисий, "зло не деятельно и не желательно иначе, как только благодаря силе подмешанного к нему блага; само же по себе оно вне цели, вне предела, вне желания"⁸.

Ответ на возражение 5. Как было сказано выше, части вселенной упорядочены относительно друг друга как в смысле согласованности действий, так и в том, что одно служит целью и образом для другого. Но, о чем также было говорено, зло участвует в этом только в соединении с некоторым благом. Следовательно, само по себе зло не относится к совершенству вселенной и не входит в ее порядок иначе, как только акцидентно, т. е. благодаря соединению с ним некоторого блага.

Раздел 2

ОБНАРУЖИВАЕТСЯ ЛИ ЗЛО В ВЕЩАХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло не обнаруживается в вещах. В самом деле, что бы ни обнаруживалось в вещах, оно есть или "нечто", или его лишенность, т. е. небытие этого "нечто". Но Дионисий сказал, что "зло далеко отстоит от сущего, и еще далее — от не-сущего"⁹. Следовательно, в вещах никоим образом нельзя обнаружить зло.

Возражение 2. Далее, "сущее" и "вещь" суть обратимые [термины]. Следовательно, если зло существует в вещах, то и зло — это вещь, что противоречит доказанному выше (1).

Возражение 3. Далее, как сказал Философ, "белее то, что меньше смешивается с черным"¹⁰. Поэтому и то благо, что меньше смешано со злом, суть большее благо. Но Бог всегда делает наилучшее, намного лучшее, нежели производит природа. Поэтому в вещах, сделанных Богом, нет никакого зла.

Этому противоречит следующее: согласно ранее сделанной посылке, если бы целью всех запретов и наказаний являлось зло, они бы давным-давно сошли на нет.

Отвечаю: как было указано выше (47, 1, 2), неравенство в вещах необходимо ради совершенства вселенной, ибо только так могут осуществиться все степени благодати. И притом одна степень благодати такова, что благо [вещи] не убывает, другая — такова, что благо может утрачивать некоторую благодать. Эти степени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить свое бытие, и потому вечны, и есть вещи, которые могут утратить свое бытие, и потому тленны.

Так вот, подобно тому, как ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали не только вечные, но также и тленные вещи, точно так же ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали и такие вещи, которые могут утрачивать свою благодать, и, следовательно, порою они ее утрачивают. Но в том-то и заключается зло, что вещь отступает от блага. Отсюда понятно, что зло, подобно порче, обнаруживается в вещах; ведь и порча сама по себе — зло.

Ответ на возражение 1. Зло далеко отстоит равно как от просто сущего, так и от просто не сущего постольку, поскольку оно не есть ни свойство, ни чистое отрицание, но — лишенность.

Ответ на возражение 2. Как заметил Философ, "бытие" двояко. С одной стороны, оно есть способ выражения вещи и обозначается через десять "категориальных высказываний", и в этом смысле оно обратимо с вещью; и так как никакая лишенность не есть бытие, то и никакое зло не есть бытие. С другой стороны, "бытие" [и "есть"] означают истинность предложения, объединяющего вместе субъект и атрибут связкой, каковой является это самое "есть"; и в этом смысле бытие суть ответ на вопрос: "Есть ли вот это?"¹¹. Так, например, мы можем сказать и о слепоте как о находящейся в глазу, и [подобным же образом] относительно любой другой лишенности. И таким вот способом даже зло может быть названо сущим. Вследствие незнания этого различия иные, видя, что вещи могут быть злыми или [слыша], как говорят, что зло находится в вещах, решили, что зло — это вполне реально существующая вещь.

Ответ на возражение 3. Бог, природа и любой другой действительный, как уже было замечено выше (47, 2), делают то, что есть наилучшим в целом, а не то, что есть наилучшим в каждой отдельной части, кроме [конечно] тех случаев, когда это согласуется с целым. И вся совокупность сотворенного, наша вселенная, лучше и совершенней оттого, что некоторые вещи могут отпасть

и, ежели Бог не препятствует, в самом деле отпадают от благости. Это происходит, во-первых, постольку, поскольку, как сказал Дионисий, "Промыслу свойственно не вредить природе, но поддерживать всякую природу"¹², а природе-то как раз и свойственно, что способное отпасть порой отпадает; во-вторых, постольку, поскольку, согласно Августину, "Бог столь всемогущ, что может и зло обратить в добро"¹³. Да и вообще, сколь бы многих добрых вещей не стало, если бы Бог не попустил быть хоть какому-нибудь злу: ведь и огонь не горит без того, чтобы не разрушился воздух, и лев издохнет, если не съест осла. Исчезни несправедливость, не будет ни отмщения правосудия, ни достохвального смирения жертвы.

Раздел 3

НАХОДИТСЯ ЛИ ЗЛО В ДОБРЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло не находится в добре как в своем субъекте. В самом деле, добро есть то, что существует. Но Дионисий сказал, что "зло не суще, но и в числе сущих нет зла"¹⁴. Следовательно, зло не находится в добре как в своем субъекте.

Возражение 2. Далее, зло не суще, тогда как добро — суще. Но "не существующее" не нуждается в сущем как в своем субъекте. Следовательно, никакое зло не нуждается в добре как в своем субъекте.

Возражение 3. Далее, одна противоположность не является субъектом другой. Но добро и зло суть противоположности. Следовательно, зло не находится в добре как в своем субъекте.

Возражение 4. Кроме того, субъект белизны называется белым. Поэтому и субъект зла должен называться злым. Следовательно, если зло находится в добре как в своем субъекте, то добро — это зло; но [ведь еще пророк Исаия] предостерег: "Горе тем, которые зло называют добром, и добро — злом" (Ис. 5, 20).

Этому противоречат слова Августина о том, что "зло существует только в добре"¹⁵.

Отвечаю: как было указано выше (1), зло [по сути] есть указание на отсутствие блага. Но не всякое отсутствие блага есть зло. В самом деле, отсутствие блага может быть понято как в

смысле лишения, так и в смысле отрицания. Отсутствие блага в смысле отрицания не есть зло, в противном случае из этого бы следовало, что зло — это все, чего нет, а равно и то, что все было бы злым по причине отсутствия у него достояния кого-либо другого. Например, человек, не обладающий стремительностью лани и силою льва, полагался бы злым. А вот отсутствие блага в смысле лишения — это зло; так, например, лишенность зрения есть слепота.

Далее, у лишения и формы один и тот же субъект, а именно находящееся в возможности, то ли в абсолютной возможности, как первичная материя, которая является субъектом субстанциальной формы и лишенностью формы противоположной, то ли в относительной возможности и абсолютной действительности, как в случае прозрачного тела, которое одновременно является субъектом света и тьмы. Однако очевидно, что форма, актуализирующая вещь, суть совершенство и благо, и что всякое актуальное бытие — благо, и также всякое бытие в возможности — благо, поскольку связано с благом (ибо, имея бытие в возможности, оно и благом своим обладает в возможности). Следовательно, субъектом зла является благо.

Ответ на возражение 1. Дионисий имел в виду, что зло не находится в сущем как его составная часть или как природное свойство какого-либо из сущих.

Ответ на возражение 2. "Не сущее" в смысле отрицания не нуждается в субъекте; однако лишенность, как сказал Философ, есть отрицание в субъекте¹⁶, и такое "не-сущее" — зло.

Ответ на возражение 3. Зло противоположно не тому добру, в котором оно находится как в своем субъекте, но некоторому другому добру; в самом деле, субъектом слепоты является не зрение, а живое существо. Отсюда становится понятным вывод Августина о том, что в данном случае положение диалектики, согласно которому противоположности никоим образом сосуществовать не могут, недействительно¹⁷. Это, однако, должно разуметь в отношении благого и злого в целом, но никак не в отношении любого частного добра и зла. Ведь белое и черное, сладкое и горькое и тому подобные противоположности являются таковыми только в специфическом смысле, как существующие в некотором определенном роде, тогда как благо наличествует в каждом из родов. Следовательно, одно добро может сосуществовать с лишенностью другого добра.

Ответ на возражение 4. Пророк предрекает горе тем, которые говорят, что добро есть то же, что и зло. Но это никак не следует из вышесказанного, что очевидно из приведенного объяснения.

Раздел 4

СПОСОБНО ЛИ ЗЛО ПОЛНОСТЬЮ УНИЧТОЖИТЬ ДОБРО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло может полностью уничтожить добро. Ведь одна противоположность может быть полностью уничтожена другой. Но добро и зло суть противоположности. Следовательно, зло может полностью уничтожить добро.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что зло есть порча, ибо оно уменьшает добро¹⁸. Но все добро вместе целокупно и едино. Следовательно, все оно и уменьшается злом.

Возражение 3. Далее, зло, пока оно длится, причиняет порчу и уменьшает добро. Но если что-либо уменьшать и уменьшать, оно рано или поздно попросту уничтожится, если только оно не бесконечно, чего нельзя сказать ни об одном сотворенном благе. Следовательно, зло может полностью уничтожить добро.

Этому противоречат слова Августина о том, что "зло не может полностью уничтожить добро"¹⁹.

Отвечаю: зло не может полностью уничтожить добро. В целях доказательства мы должны учесть, что добро трояко. Один вид добра полностью уничтожается злом, и это то добро, которое является противоположностью зла; в самом деле, тьма полностью уничтожает свет и слепота — зрение. Другой вид добра не только полностью, но даже и частично не уничтожается злом, и это то добро, которое является субъектом зла; так, тьма не в силах извести субстанцию воздуха. И [наконец] есть также такое добро, которое хоть и умалется злом, но никогда полностью не уничтожается, и это добро суть способность субъекта к некоторой актуальности.

Притом умаление этого вида добра не должно быть понимаемо в смысле вычитания, как умаление в количестве, но скорее в смысле ослабления, как умаление в качествах и формах. Таким образом, ослабление этой способности является, по сути,

противоположностью ее силы. В самом деле, такого рода способность усиливается через расположенность, приуготовляющую материю к актуальности; чем больше такой расположенности в субъекте, тем более тот готов к принятию совершенства и формы; и, напротив, она ослабляется через обратную расположенность, усиление которой в материи означает возрастание потенциальности в ущерб актуальности.

Поэтому, если противоположные расположения не могут умножаться и усиливаться до бесконечности, но — только лишь до некоторого предела, то и вышеупомянутая способность также не может уменьшаться или ослабляться до бесконечности, что видно на примере активных и пассивных качеств элементов; так, охлаждение и увлажнение, благодаря которым уменьшается и ослабляется способность материи к восприятию формы огня, не могут быть умножены до бесконечности. Но если противоположные расположения могут быть умножены до бесконечности, то и вышеупомянутая способность также, в свою очередь, может быть бесконечно уменьшена или ослаблена; тем не менее и в этом случае она не может полностью исчезнуть, поскольку всегда остается ее причина, а именно субстанция субъекта. Так, если между солнцем и воздухом поместить бесконечное множество непрозрачных тел, способность воздуха быть освещенным будет бесконечно уменьшена, но все же полностью не исчезнет до тех пор, пока сохранится сам воздух, который по своей природе прозрачен. Подобным же образом можно бесконечно нагромождать и грехи, вследствие чего способность души к добродетели будет все более и более ослабевать; в самом деле, эти грехи подобны препятствиям, помещенным между нами и Богом, согласно сказанному: “Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом” (Ис. 59, 2). И все же вышеупомянутая способность души полностью не исчезает, ибо принадлежит ей по природе.

Ответ на возражение 1. То добро, которое противоположно злу, может быть полностью истреблено; но, как было указано выше, другие виды добра полностью не уничтожаются.

Ответ на возражение 2. Вышеупомянутая способность посредством субъекту и действию, и что касается действия, то оно умаляется злом, но что касается субъекта, то он сохраняется. Поэтому, хотя добро и целокупно, тем не менее, с точки зрения его соотношенности с различными вещами, оно истребляется, но не полностью, а лишь отчасти.

Ответ на возражение 3. Иные, вообразив, что уменьшение этого вида добра подобно уменьшению в количестве, говорили, что как бесконечно делима непрерывность (если деление совершается в одной и той же пропорции, например, половина делится пополам или третья часть — на три), точно так же происходит и в данном случае. Но такая аналогия неправомерна. В самом деле, при пропорциональном делении с каждым разом отнимаемое [частное] становится все меньше и меньше (ведь половина половины меньше половины целого). Однако последующий грех вовсе не обязательно уменьшает вышеупомянутую способность меньше, чем грех предшествующий: он может уменьшать ее и в той же мере, и [даже] больше.

Поэтому должно говорить, что хотя эта способность и конечна, тем не менее уменьшаться она может и бесконечно, но не через самое себя, а акцидентно, ибо и противоположные расположения также могут увеличиваться бесконечно, о чем было говорено выше.

Раздел 5

МОЖНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ЗЛО НА ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло ошибочно разделяют только на преступление и наказание. Ведь любое несовершенство — это своего рода зло. Но всем тварям присуще [общее им] несовершенство, состоящее в их неспособности сохранять собственное бытие, каковое, однако, не является ни преступлением, ни наказанием. Следовательно, разделение зла только на преступление и наказание ошибочно.

Возражение 2. Далее, в неразумных тварях трудно усмотреть преступление и наказание, однако же и им присуща порча и несовершенство, а это суть зло. Следовательно, не всякое зло является преступлением или наказанием.

Возражение 3. Далее, искушение — зло, но это отнюдь не наказание, ибо, как сказано в глоссе на 2 Кор. 12, "искушение не поддавшегося соблазну не грех, но упражнение в добродетели"; но это и не преступление, ибо искушение предшествует преступлению, а наказание следует уже после. Поэтому разделения зла на преступление и наказание недостаточно.

Возражение 4. Этому [впрочем] противоречит следующее: кажется, что и такое разделение избыточно, ибо, согласно Августи́ну, вещь зла постольку, "поскольку подвержена порче"²⁰. Но претерпевающее порчу претерпевает наказание. Следовательно, всякое зло — наказание.

Отвечаю: зло, как было показано выше (3), есть лишенность блага, которое преимущественно и само по себе есть совершенство и актуальность. Но актуальность двояка: первично актуальность суть форма и целостность вещи, вторично — ее деятельность. Поэтому и зло двояко. С одной стороны, оно выражается через лишение формы или чего-либо, необходимого для целостности вещи; так, слепота — это зло [как лишенность формы зрения], а равно она суть зло как недостающее всем составляющим тела. С другой стороны, зло выражается через изъятие должного действия, то ли таким образом, что последнее отсутствует, то ли таким, что оно [хотя и есть, но] лишено надлежащего модуса или порядка. Но так как благо само по себе является объектом воли, зло, которое суть лишенность блага, особым образом обнаруживается в наделенных волей разумных тварях. Отсюда то зло, которое выражается в лишении формы и целостности вещи, имеет природу наказания; это тем более очевидно, если принять во внимание, что все вещи подчинены божественному провидению и суду, о чем уже было говорено выше (22, 2); ибо такова природа наказания, что оно противно устремлению воли. А то зло, которое заключается в недостатке должного действия со стороны наделенной волей твари, имеет природу преступления; в самом деле, разве не обвиним мы в преступлении того, кто не совершит должного действия при том, что это полностью зависит от его решения. Поэтому любое зло в наделенных свободной волей тварях должно полагать или преступлением, или наказанием.

Ответ на возражение 1. Поскольку зло есть лишенность блага, а не его отрицание (о чем было сказано выше (3)), постольку злом является не недостаток блага вообще, но недостаток того блага, кое должно принадлежать вещи по природе. Так, лишенность зрения, будучи злом для животного, для камня вовсе не зло. И точно так же, коль скоро бытие и [его] сохранность исходят из одного и того же источника, способность сохранять собственное бытие противно природе твари, а потому этот вид несовершенства для твари — не зло.

Ответ на возражение 2. Разделение [зла] на преступление и наказание есть не разделение зла как такового, но того зла, кое усматривается в вещах со свободной волей.

Ответ на возражение 3. Искушение, будучи побуждением к злу извне, всегда зло преступления в искушителе, но не всегда зло преступления в искушаемом (по крайней мере до тех пор, пока оно не найдет в нем отклик как действие действующего в претерпевающем воздействии); и только лишь если искушителю удастся обратить искушаемого к злу, тогда и в последнем возникает зло преступления.

Ответ на возражение 4. В ответ на противоположный аргумент должно заметить, что сама природа наказания несет в себе идею причинения вреда действующему в нем самом, тогда как идея преступления несет в себе идею причинения вреда действующему в его действии; таким образом, то и другое — зло, ибо оба они несут в себе идею причинения вреда.

Раздел 6

ВЕРНО ЛИ, ЧТО НАКАЗАНИЕ ИМЕЕТ ПРИРОДУ ЗЛА В БОЛЬШЕЙ МЕРЕ, НЕЖЕЛИ ПРЕСТУПЛЕНИЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в наказании больше зла, нежели в преступлении. В самом деле, преступление оскорбляет добродетель, которую [впоследствии] ожидает награда. Но награда, будучи целью добродетели, по своей благодати превосходит ее. Следовательно, в наказании больше зла, нежели в преступлении.

Возражение 2. Далее, то зло большее, которое противоположно большему благу. Но наказание, как было указано выше (5), противоположно благу действующего, тогда как преступление противоположно благу его действия. Следовательно, коль скоро сам действующий лучше, нежели его действие, то похоже, что наказание хуже преступления.

Возражение 3. Далее, лишенность цели — это наказание, суть которого — в лишении права видения Бога, тогда как зло преступления — в лишении упорядоченности к цели. Поэтому наказание — большее зло, нежели преступление.

Этому противоречит то обстоятельство, что мудрый работник выбирает меньшее зло, дабы предотвратить большее; так [действует порою] врач, отсекая конечность ради спасения всего тела. Но божественная мудрость предусматривает наказание затем, чтобы предотвратить преступление. Следовательно, преступление большее зло, нежели наказание.

Отвечаю: преступление имеет природу зла в большей мере, нежели наказание; причем в большей не только с точки зрения наказания в сфере чувственного, состоящего в лишении телесных благ, каковой вид наказания знаком большинству людей, но также в большей, нежели любой вид наказания, когда наказание понимается в самом широком смысле, включая лишенность награды или славы.

Причина этого двояка. Во-первых, она состоит в том, что всякий зол злом преступления, но не всякий — злом наказания, ибо еще Дионисий сказал, что "не то зло, что претерпел наказание, но то, через что его заслужил"²¹. И это так потому, что коль скоро благо в абсолютном смысле состоит в актуальности (а не в потенциальности), предельной же актуальностью является действие или пользование тем, чем обладают, то из этого следует, что абсолютное благо человека состоит в благом действии или благом пользовании тем, чем он обладает. Но мы пользуемся всем благодаря действию воли. Таким образом, если воля человека добра, вследствие чего он пользуется тем, что имеет, во благо, то и человека называют добрым, а если зла — злым. Ибо если воля дурна, то человек и доброе употребит во зло, как когда грамматик скверно говорит на собственном языке. Поэтому, коль скоро преступление как таковое заключается в неупорядоченности действия воли, а наказание — в лишении того, что используется в соответствии с волей, преступление имеет природу зла в большей мере, нежели наказание.

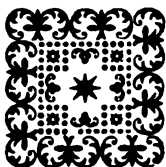
Во-вторых, причину можно усмотреть в том, что зло наказания связано с Богом, а зло преступления — нет. И это потому, что зло наказания уничтожает благо твари, как сотворенное (таково [например] зрение, уничтожаемое слепотой), так и несотворенное (ведь лишаясь видения Бога, тварь лишается несотворенного блага). Зло же преступления по своей сути всегда противоположно несотворенному благу, ибо противно осуществлению божественной воли и божественной любви, посредством которой божест-

венное благо любимо само по себе, а не только как разделенное между тварным. Отсюда понятно, что преступление большее зло, нежели наказание.

Ответ на возражение 1. Хотя преступление и приводит к наказанию, как добродетель — к награде, тем не менее преступление совершается не ради наказания, как добродетель — ради награды; скорее напротив: наказание существует постольку, поскольку преступления можно избежать, и потому преступление хуже наказания.

Ответ на возражение 2. Порядок действия, который уничтожается преступлением, является вторым совершенством действующателя, и потому он представляет собою более совершенное благо, нежели благо, уничтожаемое наказанием, которое суть первое совершенство.

Ответ на возражение 3. Преступление и наказание не должно сопоставлять друг с другом по аналогии с сопоставлением цели и упорядоченности к цели, ибо всякий может одновременно лишиться того и другого как вследствие преступления, так и вследствие наказания: наказания, поскольку оно отдаляет человека и от цели, и от упорядоченности к цели, преступления, поскольку эта ущербность относится к действию, не упорядоченному к должной цели.



О ПРИЧИНЕ ЗЛА

Далее мы исследуем причину зла, в связи с чем будет рассмотрено три пункта: 1) может ли благо быть причиной зла; 2) является ли высшее благо, Бог, причиной зла; 3) существует ли некое высшее зло, являющееся первой причиной всех зол.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ БЛАГО БЫТЬ ПРИЧИНОЮ ЗЛА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благо не может быть причиной зла. Ибо сказано [в Писании]: "Не может дерево доброе приносить плоды худые" (Мф. 7, 18).

Возражение 2. Далее, одна противоположность не может быть причиной другой. Но зло противоположно благу. Следовательно, благо не может быть причиной зла.

Возражение 3. Далее, ущербное следствие может проистекать лишь от ущербной причины. Но зло — это ущербное следствие. Поэтому и причина, если таковая имеется, также ущербна. Но все ущербное — зло. Поэтому причиной зла может быть только зло.

Возражение 4. Кроме того, Дионисий сказал, что "зло вне причины"¹. Следовательно, благо не может быть причиной зла.

Этому противоречат слова Августина о том, что "невозможно отыскать никакого иного источника зла помимо добра"².

Отвечаю: должно говорить, что всякое зло некоторым образом имеет причину. В самом деле, зло — это отсутствие того блага, которое является природным и приличествующим вещи. Но такое отпадение от природного и надлежащего обладания может проистекать лишь от некоторой причины, уводящей от должного пользования. Ведь ни тяжелая вещь не станет двигаться вверх

иначе, как только под воздействием некоей приводящей в движение силы, ни действующего не постигнет неудача в его действии, если только что-либо этому не воспрепятствует. Но одно лишь благо может служить причиной, поскольку не может быть не сущей причины, а все сущее как таковое — благо.

Далее, если принять к рассмотрению отдельные виды причин, то станет очевидно, что действующему, форме и цели присущ ряд совершенств, которые подпадают под понятие блага. Даже материя, будучи [только] возможностью по отношению к благу, имеет природу блага. Затем, каким образом благо является причиной зла в качестве материальной причины, было показано выше (48, 3), когда разъяснялось, что благо служит субстратом злу. Но зло лишено какой-либо формальной причины, ибо оно суть лишенность формы; подобно этому нет у него и целевой причины, скорее уж оно — лишенность упорядоченности к должной цели (ведь не только цель имеет природу блага, но также и все то, что упорядочивает к цели).

Впрочем, зло хотя и имеет причину со стороны действующего, однако не сущностно, а акцидентно. В целях доказательства этого надлежит уяснить, что зло обуславливается в действии иначе, нежели в следствии. В действии зло обуславливается недостаточностью в некотором начале действия, или непосредственно в нем самом, или в его орудии; так, недостаточность в движении живого существа может быть вызвана либо слабостью движущей силы, как это бывает у малых детей, либо порчею соответствующего орудия, как в случае с хромотой. Иным образом зло обуславливается в вещи (но не в прямом следствии действующего): когда силою действующего, а когда и недостаточностью в действующем или материи. Оно обуславливается силою или совершенством действующего, когда утверждению формы, предполагаемой действующим, необходимо сопутствует лишенность другой формы; так, например, бывает, когда утверждению формы огня сопутствует лишенность формы воздуха или воды. Поэтому чем совершеннее огонь являет силу, тем совершеннее он реализует собственную форму, при этом совершеннее разрушая формы противоположные. Таким образом, зло и разрушение воздуха и воды следует из совершенства огня, однако это происходит акцидентно, поскольку целью огня является не лишенность формы воды, но утверждение собственной формы, что акцидентно обуславливает первое. Но если имеется недостаточность в прямом

следствии огня, — например, если он не в состоянии разгореться, — это происходит либо по причине изъяна в действии, что предполагает недостаточность в некотором начале, о чем было сказано выше, либо по причине недостаточной расположенности материи, которая не воспринимает действие огня как действующателя. Но в любом случае очевидно, что эта недостаточность бытия носит акцидентный характер по отношению к благу, к которому относится само действие. Отсюда понятно, что у зла нет иной причины, кроме акцидентной, и что вот таким-то образом благо является причиною зла.

Ответ на возражение 1. Как сказал Августин, “злую волю Господь называет деревом худым, а добрую волю — деревом добрым”³. В самом деле, добрая воля не может произвести нравственно дурного действия, ибо от доброй воли и моральное действие получает именование доброго. Тем не менее действие злой воли обуславливается разумною тварью, которая сама по себе блага; и таким вот образом благо является причиною зла.

Ответ на возражение 2. Благо не обуславливает то зло, которое является его противоположностью, но — некоторое другое зло; так, благо огня обуславливает зло воды, и человек, будучи благим по природе, обуславливает моральное зло. Но, как было показано выше (19, 9), это носит акцидентный характер. Кроме того, бывает и так, что одна противоположность акцидентно обуславливает другую: так, например, внешний холод может вызвать нагревание [тела], обуславливая концентрацию его внутреннего тепла.

Ответ на возражение 3. Причины зла в наделенных волей вещах и в вещах природных разнятся. Ведь природный действующатель производит следствие того же рода, что и он сам, если только не накладывается помеха извне; и тут-то и надлежит искать причину недостаточности. Поэтому в следствии никогда не возникнет зла, если прежде этого не наличествовало некое другое зло — либо в действующем начале, либо в материи, как о том сказано выше. Но в вещах со свободной волей ущербность действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой она актуально противится надлежащему ей установлению. Это несовершенство, впрочем, само по себе еще не преступление: преступление возникает в последующих действиях, к коим побуждает ущербность воли.

Ответ на возражение 4. У зла нет непосредственной причины, но есть причина акцидентная, о чем было говорено выше.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЫСШЕЕ БЛАГО, БОГ, ПРИЧИНОЮ ЗЛА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высшее благо, Бог, является причиною зла. Ведь сказано же [в Писании]: "Я — Господь, и нет иного; нет "бога" кроме Меня. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия" (Ис. 45, 5, 7). И еще: "Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил?" (Ам. 3, 6).

Возражение 2. Далее, следствие вторичной причины возводится к причине первой. Но, как было показано выше (1), причиною зла выступает благо. Поэтому, коль скоро Бог, о чем было сказано выше (2, 3; 6, 1, 4), суть причина всяческого блага, из этого следует, что и всякое зло — от Бога.

Возражение 3. Далее, как сказал Философ, причина сохранности и крушения судна одна и та же⁴. Но Бог — причина сохранности всех вещей. Следовательно, Он также причина и всяческой гибели, и всяческого зла.

Этому противоречат слова Августина о том, что "Бог не может быть причиною зла, ибо не Он причина склонности к небытию"⁵.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (1), зло, состоящее в несовершенстве действия, неизменно обуславливается несовершенством действующего. Но в Боге нет никакого несовершенства, напротив, Он, как было показано выше (4, 1), обладает наивысшим совершенством. Следовательно, зло, которое состоит в несовершенстве действия или обуславливается несовершенством действующего, не может быть возведено к Богу как к своей причине.

Но то зло, которое состоит в порче каких-либо вещей, восходит к Богу как к своей причине. И это очевидно как в природных вещах, так и в вещах, наделенных волей. В самом деле, как уже было сказано (1), тот или иной действующий в той мере, в какой он посредством собственной силы производит подверженную порче и недостаточности форму, тою же самой силой и обуславливает указанную порчу и недостаточность. Вместе с тем ясно, что форма, преимущественно определяемая Богом для тварного, суть благо порядка всей вселенной. Но ради мирового порядка необходимо, чтобы иные вещи могли и в самом деле время от

времени отпадали от совершенства, о чем уже было говорено выше (22, 2; 48, 2). И таким вот образом Бог, обуславливая в вещах благо миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентно обуславливает порчу вещей, согласно сказанному: "Господь умерщвляет и оживляет" (1 Цар. 2, 6). А когда читаем: "Бог не сотворил смерти" (Прем. 1, 13), тут следует разумеать, что Бог не желает смерти ради нее самой. Однако порядок справедливости относится к порядку мироздания, и он неукоснительно требует наказания за грехи. Следовательно, по указанной выше причине зло наказания исходит от Бога, но зло преступления — никогда.

Ответ на возражение 1. Сказанное относится к злу наказания, а не к злу преступления.

Ответ на возражение 2. Следствие несовершенной вторичной причины возводится к первой совершенной причине в том, что касается его бытия и совершенства, но не в том, что касается его недостаточности; это подобно тому, как движение хромого обуславливается движущей силой, тогда как то, что связано с кривизною движения, обуславливается не движущей силой, а кривизной ноги. И точно так же: все, что относится к [собственно] бытию и действию несовершенного действия должно возводить как к причине к Богу, в то время как недостаточность в действии обуславливается не Богом, а несовершенством вторичной причины.

Ответ на возражение 3. Потопление судна приписывается кормчему как причине постольку, поскольку тот не производит действия, необходимые для сохранности судна; но Бог неизменно исполняет требуемое для сохранности всего. Следовательно, подобная аналогия неуместна.

Раздел 3

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЕДИНОЕ ВЫСШЕЕ ЗЛО, ЯВЛЯЮЩЕЕСЯ ПРИЧИНОЙ ВСЕХ ЗЛО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует одно высшее зло, которое является причиной всяческого зла. Ведь противоположные следствия имеют и противоположные причины. Но в вещах существуют противоположности, согласно сказанному [в Писании]: "Как напротив зла — добро, и напротив смерти — жизнь, так напротив благочестивого — грешник" (Сир. 33, 14). Следовательно, есть пара противоположных начал, одно для благ, другое для зол.

Возражение 2. Далее, если в природе существует одна противоположность, в ней же существует и другая. Но высшее благо, как было показано выше (2, 3; 6, 2, 4), и существует в природе, и обуславливает в ней все остальные блага. Следовательно, точно так же существует и противоположное ему высшее зло, обуславливающее каждое из зол.

Возражение 3. Далее, как есть вещи хорошие и лучшие, точно так же есть вещи плохие и худшие. Но суждение о хорошем и лучшем возникает в связи с наличием наилучшего. Следовательно, и суждение о плохом и худшем [необходимо] возникает [только] при наличии некоего высшего зла.

Возражение 4. Далее, всякую причастность должно возводить к сущности. Но все злые вещи злы не сущностно, а по причастности. Таким образом, следует искать некое высшее сущностное зло, являющееся причиной всяческого зла.

Возражение 5. Далее, любую акциденцию должно возводить к сущности. Но благо — это акцидентная причина зла. Таким образом, следует допустить бытие какого-то высшего зла, которое бы по сущности выступало причиной зол. И при этом нельзя говорить, что, дескать, у зла нет никакой сущностной причины, одна лишь акцидентная, ибо в таком случае зло наблюдалось бы не повсеместно, а только в очень немногих вещах.

Возражение 6. Кроме того, зло следствия должно возводить к злу причины, поскольку несовершенство следствия проистекает из несовершенства причины, о чем было сказано выше (1, 2). Но в этом вопросе мы не можем идти к бесконечности. Поэтому необходимо допустить наличие одного первого зла в качестве причины всех существующих зол.

Этому противоречит следующее: высшее благо, как было показано выше (2, 3; 6, 5), есть причина всяческого бытия. Поэтому не может существовать никакого другого начала, которое было бы противоположным ему и выступало в качестве причины зол.

Отвечаю: из предшествующего очевидно, что нет никакого единого первоначала зла в том смысле, в каком есть единое первоначало блага.

[Это так] во-первых, поскольку первое начало блага, как было показано выше (6, 3, 4), есть сущностное благо. Но ничто не может быть сущностным злом. Ибо уже было доказано, что все сущее — в той мере, в какой оно сущее — есть благо (5, 3), и что зло может существовать только в благе как в своем субъекте (48, 3).

Во-вторых, поскольку первоначало блага есть наивысшее и наисовершеннейшее благо, изначально сосредоточившее в себе всяческую благодать, о чем уже шла речь выше (6, 2). Но высшего зла быть не может, ибо, как было показано выше (48, 4), хотя зло и умаляет благо, однако полностью никогда его не уничтожает; и так как благо, следовательно, пребывает всегда, ничто не может быть полностью и совершенным образом злым. Потому-то Философ и говорит, что "целокупное злое уничтожило бы самое себя", что с уничтожением всякого блага (а это необходимо для осуществления целокупности зла) уничтожилось бы и само зло, ибо субъект зла — благо.

В-третьих, поскольку сама природа зла такова, что она противна идее первого начала, и притом не только потому, что зло, как было показано выше (1), обусловлено благом, но и потому, что зло может выступать лишь акцидентной причиной, а, значит, оно не может быть первой причиной, ибо акцидентная причина всегда вторична по отношению к причине самой по себе⁶.

Те же, которые держались двух первоначал, благого и злого, впали в это заблуждение по той же самой причине, по которой возникли и прочие нелепые воззрения древних, а именно: поскольку они не сумели разглядеть универсальную причину всяческого бытия, и потому исследовали лишь частные причины частных же следствий. И вот, обнаружив, что природная сила некоей вещи губительна для чего-либо другого, они приходили к выводу, что самая природа этой вещи зла; так, например, они могли бы сказать, что природа огня зла постольку, поскольку огонь сжег дом бедняка. Однако суждение о благодати чего бы то ни было не должно зависеть от его упорядоченности к какой бы то ни было частной вещи, но скорее от того, что оно есть само по себе и от его упорядоченности по отношению ко всему мирозданию, в котором каждая часть имеет свое совершенным образом упорядоченное место, о чем было говорено выше (47, 2).

Подобным же образом, обнаружив две противоположные частные причины двух противоположных частных следствий, они не знали, как возвести эти противоположные частные причины к универсальной общей причине, и потому возвели к первым началам самую противоположность причин. Но так как все противоположности сводимы к чему-то общему, необходимо искать одну общую им причину, превосходящую их собственные противоположные причины, ибо подобно тому, как сила небесного тела превосходит противоположные качества элементов, так и превышает

всяческого какого угодно бытия существует одно единственное первоначало бытия, как то было показано выше (2, 3).

Ответ на возражение 1. Противоположности сводимы к одному роду и, кроме того, они сводимы к природе бытия; и потому, хотя их частные причины и противоположны, в конце концов, мы необходимо приходим к одной общей им первой причине.

Ответ на возражение 2. Лишенность и обладание по природе принадлежат одному и тому же субъекту. Затем, субъектом лишенности является бытие в возможности, о чем было говорено выше (48, 3). Следовательно, коль скоро зло есть лишенность блага, что явствует из изложенного ранее (48, 1, 2, 3), оно противоположно тому благу, которое отчасти потенциально, но отнюдь не высшему благу, которое суть чистая актуальность.

Ответ на возражение 3. Возрастание в силе адекватно природе вещи. И поскольку форма суть совершенство, ее недостаточность есть удаление от совершенства. Следовательно, всякая форма, совершенство и благо усиливаются по мере приближения к пределу совершенства, а лишенность и зло — по мере удаления от этого предела. Таким образом, хотя о вещи как о хорошей и лучшей судят по мере ее приближения к высшему благу, тем не менее о вещи судят как о плохой и худшей не по мере ее приближения к высшему злу.

Ответ на возражение 4. Ничто из сущего не может быть названо злым по причастности, но — только лишь по недостатку причастности. Таким образом, нет никакой нужды сводить его к какому-либо сущностному злу.

Ответ на возражение 5. Как было указано выше (1), у зла может быть только акцидентная причина. Следовательно, сведение зла к чему-либо сущностному как к его причине невозможно. А утверждение о том, что зло повсеместно, — ложь. Ибо возникающие и уничтожающиеся вещи, в коих одних по природе присутствует зло, составляют ничтожную часть нашего мироздания. Да и наблюдаемые в каждом из видов изъяны природы весьма незначительны. В одном лишь человеке немало зла, ибо то, что благо для человека с точки зрения чувств, [далеко] не [всегда] благо для человека как человека, т. е. с точки зрения разума; большинство же людей стремится к благам чувственным, а не духовным.

Ответ на возражение 6. Причины зла не ведут нас к бесконечности, ибо любое зло может быть сведено к некоторой благой причине, из коей акцидентным образом проистекает зло.

ТРАКТАТ ОБ АНГЕЛАХ

Теперь нам надлежит исследовать различие между телесной и духовной тварью: во-первых, чисто духовной тварью, названной в Священном Писании ангелом, во-вторых, тварью полностью телесной и, в-третьих, тварью составной, вместе телесной и духовной, а именно человеком.

Относительно ангелов мы исследуем вопросы, касающиеся, во-первых, их субстанции, во-вторых, их ума, в-третьих, их воли и, в-четвертых, их сотворения.

Их субстанцию мы рассмотрим и как таковую, и в сравнении с телесными вещами.



Вопрос 50



О СУБСТАНЦИИ АНГЕЛОВ КАК ТАКОВОЙ

Что касается субстанции ангелов как таковой, здесь будет исследовано пять пунктов: 1) существует ли полностью духовная, совершенно бестелесная тварь; 2) допустив, что ангелы именно таковы, спросим, состоят ли они из материи и формы; 3) спросим об их количестве; 4) об их отличии друг от друга; 5) об их бессмертии или нетленности.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АНГЕЛ СОВЕРШЕННО БЕТЕЛЕСНЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не полностью бестелесен. В самом деле, все, что является бестелесным только относительно нас, но не относительно Бога, не абсолютно бестелесно. Но Дамаскин сказал, что "об ангеле говорят как о бестелесном и нематериальном с точки зрения сопоставления с нами; однако по

сравнению с Богом он телесен и материален. Поэтому его бестелесность не абсолютна"¹.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, ничто не движется [по отношению места] помимо тел². Но Дамаскин говорит, что "ангел — это всегда подвижная разумная субстанция"³. Следовательно, ангел — это телесная субстанция.

Возражение 3. Далее, Амвросий сказал, что "всякая тварь ограничена собственной природой"⁴, ограниченность же есть свойство тел. Поэтому всякая тварь телесна. Но ангелы сотворены Богом, что очевидно из слов 148-го псалма: "Хвалите Его, все ангелы Его", и далее: "Ибо Он сказал — и они сделались, повелел — и сотворились" (Пс. 148, 2, 5). Следовательно, ангелы телесны.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Ты творишь ангелами Твоими духов" (Пс. 103, 4).

Отвечаю: существование бестелесных тварей необходимо. В самом деле, главное, что определяет Бог [всему] сотворенному, есть благо, а оно заключается не в чем ином, как в уподоблении Богу. Наиболее же совершенное уподобление следствия причине достигается тогда, когда следствие подражает причине в том, посредством чего причина производит следствие; это подобно тому, как теплое нагревает. Но Бог производит тварь посредством Своего ума и воли (14, 8; 19, 4). Следовательно, ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали умные твари. Далее, интеллигенция не может быть ни действием тела, ни какой-либо из телесных способностей, ибо всякое тело ограничено "здесь" и "теперь". Следовательно, ради совершенства вселенной необходимо, чтобы существовали бестелесные твари.

Древние, впрочем, недооценивая силу интеллигенции и не проводя должного различия между чувством и умом, полагали, что в мире существует лишь то, что доступно чувству и воображению. И коль скоро только тела вызывают мысленные образы, они решили, что ничего и не существует помимо тел, на что обращал внимание еще Философ⁵. На этом же было основано и заблуждение саддукеев, отрицавших существование духов (Деян. 23, 8).

Но уже сам тот факт, что ум превосходит чувство, является приемлемым доказательством того, что иные бестелесные вещи могут быть постигнуты одним лишь умом.

Ответ на возражение 1. Бестелесные субстанции располагаются между Богом и телесными тварями. Но посредствующее

при сравнении с одной из противоположностей похоже на другую; так, прохладное при сравнении с горячим кажется холодным; подобным образом и об ангелах говорят как о материальных и телесных постольку, поскольку сравнивают их с Богом, а [вовсе] не потому, что в них и в самом деле есть что-то телесное.

Ответ на возражение 2. В данном случае движение должно понимать в том же смысле, в каком говорят о [движении] ума и воли. Ангел же назван всегда подвижной субстанцией потому, что он суть всегда актуальный ум, чем и отличается от нас, порою актуальных, а порою — потенциальных. Отсюда понятно, что возражение основано на двусмысленности [термина].

Ответ на возражение 3. Пространственная ограниченность — вот свойство одних только тел, тогда как ограниченность по сущности свойственна всякой твари, как телесной, так и духовной. Поэтому Амвросий и говорит, что "хотя иные вещи и не пребывают в телесном месте, они, однако же, все равно ограничены собственною субстанцией"⁶.

Раздел 2

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ АНГЕЛ СОСТОИТ ИЗ МАТЕРИИ И ФОРМЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел состоит из материи и формы. Ведь все, что входит в тот или иной род, состоит из рода и [видового] отличия, которое, добавляясь к роду, создает вид. Но род указывает на материю, а отличия — на форму⁷. Следовательно, все, что входит в род, состоит из материи и формы. И так как ангел относится к роду субстанции, он состоит из материи и формы.

Возражение 2. Далее, там, где существуют свойства материи, там существует и сама материя. Но свойства материи [таковы, что они] восприимлются и подлежат, вследствие чего Бозций и пришел к заключению, что "простая форма не может быть подлежащим"⁸; и все упомянутые свойства мы находим у ангела. Следовательно, ангел состоит из материи и формы.

Возражение 3. Далее, форма актуальна. Значит то, что состоит только из формы, суть чистая актуальность. Но ангел — это не чистая актуальность, поскольку такое [достоинство] принадлежит одному лишь Богу. Следовательно, ангел — это не только форма, но — форма в материи.

Возражение 4. Далее, форма надлежащим образом ограничивается и совершенствуется материей. Поэтому форма вне материи суть бесконечная форма. Но форма ангела не бесконечна, ибо всякая тварь конечна. Следовательно, форма ангела находится в материи.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "первые сущности надлежит разуметь столь же нематериальными, сколь и бестелесными"⁹.

Отвечаю: иные утверждали, что ангелы состоят из материи и формы; таковым было [в частности] мнение Авицеброна, которое он силился доказать в своей книге "Источник жизни"¹⁰. В самом деле, он говорил, что коль скоро вещи различаются умом, они различаются и в действительности, и когда речь идет о бестелесной субстанции, умом воспринимается как нечто такое, что отличает ее от субстанции телесной, так и нечто им общее. Отсюда он [(т. е. Авицеброн)] пришел к заключению, что отличающее бестелесное от телесной субстанции — это своего рода форма, а то, что подлечит этой различающей форме и является общим [подлежащим], суть ее материя. Поэтому он утверждал, что материя присуща как духовным, так и телесным вещам, понимая это так, что форма бестелесной субстанции укореняется в материи духовных вещей подобно тому, как количественная форма укореняется в материи вещей телесных.

Но одного взгляда достаточно, чтобы понять: у духовных и телесных вещей не может быть общей им материи. В самом деле, невозможно, чтобы одна и та же часть материи служила вместилищем как для духовной, так и для телесной формы, в противном случае одна и та же вещь была бы одновременно телесной и духовной. Таким образом, оставалось бы предположить, что одна часть материи служит вместилищем для телесной формы, а другая — для формы духовной. Однако материя не делима иначе, как только по количеству, ибо, как сказал Аристотель, вне количества субстанция неделима¹¹. Отсюда следовало бы допущение, что материя духовных вещей подлечит количеству, что невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы телесные и духовные вещи имели общую им материю.

Впрочем, так же невозможно и то, чтобы умная субстанция вообще имела хоть какую-нибудь материю. Ведь действие принадлежит [действителю] в соответствии с модусом его субстан-

ции. Но разумение суть полностью нематериальное действие, ибо таков его объект, который [со своей стороны] является источником вида и природы всякого действия. В самом деле, вещи разумеются в той мере, в какой они лишены материи; так, заключенные в материи формы — это индивидуальные формы, которые как таковые не могут быть постигнуты умом. Следовательно, необходимо, чтобы каждая индивидуальная субстанция была полностью нематериальной.

Кроме того, вещи, различаемые умом, вовсе не обязательно различаются и в действительности, поскольку ум постигает вещи согласно собственному модусу, а [отнюдь] не модусу [постигаемых] вещей. Поэтому материальные вещи, которые превосходятся нашим умом, имеют в уме более простой модус существования, нежели тот, согласно которому они существуют сами по себе. С другой стороны, ангельские субстанции превосходят наш ум, и потому наш ум не может достигнуть постижения их такими, каковы они сами по себе, но — только лишь в соответствии с собственным модусом, согласно которому он постигает сложные вещи; и подобным же образом он постигает и Бога (3).

Ответ на возражение 1. Речь идет об отличии, устанавливающем вид. Действительно, все образует вид в соответствии со своим определением к некоторой особой степени бытия; ведь, как сказал Философ, "виды вещей подобны числам", которые отличаются друг от друга вследствие прибавления или вычитания единиц¹². Так, в материальных вещах наличествуют две вещи: одна, которая определяет к особой степени, и это — форма, и другая, которая определяется, и это — материя; следовательно, от последней происходит "род", а от первой — "отличие". В нематериальных же вещах нет отдельно существующих определяющего и определяемого: [здесь] каждая вещь сама по себе содержит собственную степень бытия, и потому в них "род" и "отличие" происходят не от разных вещей, а от одной и той же. Однако это отличие возникает на уровне нашего модуса понимания, ибо в той мере, в какой наш ум мыслит ее [(т. е. степень бытия)] как неопределенную, он продуцирует идею их "рода", а в той, в какой он мыслит ее как определенную, он продуцирует идею их "отличия".

Ответ на возражение 2. Этот аргумент, приведенный в книге "Источник жизни", был бы убедительным, если бы у ума и материи был одинаковый модус восприятия. Но очевидно, что это не так. В самом деле, материя получает форму, благодаря которой

образуется в некоторые виды: воздуха, огня или чего-либо еще. Ум, однако, не получает форму подобным образом, в противном случае было бы истинным утверждение Эмпедокла о том, что мы познаем [подобное подобным —] землю землей и огонь огнем¹³. Но интеллигибельная форма находится в уме в соответствии с истинной природой формы, а потому и познается умом как таковая. Таким образом, данный способ восприятия соответствует [способу восприятия] не материи, но — нематериальной субстанции.

Ответ на возражение 3. Хотя в ангеле нет соединения материи и формы, в нем, однако, есть соединение актуальности и потенциальности. В этом можно убедиться через рассмотрение природы материальных вещей, в которых наличествует двойное соединение. Первое — соединение формы и материи, составляющее природу. Но образованная таким образом природа не является собственным бытием, скорее [можно сказать], что [ее] бытие — это ее действие. Поэтому сама природа относится к собственному бытию как потенциальность к актуальности. И даже если бы не было материи, и форма существовала без материи, тем не менее и в этом случае оставалось бы отношение формы к собственному бытию как потенциальности к актуальности. Именно так и надлежит разуметь составленность ангелов, почему некоторые и говорят, что ангел составлен из того, "посредством чего он есть", и того, "что есть", или, как говорил Бозций, "бытия" и "что есть"¹⁴. Ибо "что есть" — это сама существующая форма, бытие же есть то, посредством чего существует субстанция, подобно тому, как беганье есть то, посредством чего бегун бежит. В Боге же, как было показано выше (3, 4), нет различия между существованием и сущностью, и потому один только Бог есть чистая актуальность.

Ответ на возражение 4. Каждая тварь конечна безусловно, ибо ее существование — это не абсолютное самобытие, но бытие, ограниченное некоторой природой, к которой принадлежит данная [тварь]. Но ничто не препятствует тому, чтобы тварь была бесконечной относительно. Материальные твари бесконечны в части материи, но конечны в своей форме, которая ограничена воспринявшей ее материей. Нематериальные же сотворенные субстанции конечны в своем бытии, тогда как бесконечны в том смысле, что их формы не включены во что-то еще; это подобно тому, как если бы мы, например, сказали, что отдельно существующая белизна бесконечна с точки зрения природы белизны, по-

сколько она не ограничена каким-либо одним субъектом, тогда как ее "бытие", будучи определенным к некоторой одной конкретной природе, конечно.

По этой-то причине и сказано, что "ум не является беспредельным в отношении того, что выше него", как воспринявший свое бытие от того, что свыше, и "беспределен в отношении того, что ниже", как не воспринявший никакой материи¹⁵.

Раздел 3

СКОЛЬ ВЕЛИКА ЧИСЛЕННОСТЬ АНГЕЛОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что численность ангелов невелика. В самом деле, число — это вид количества, вытекающий из деления непрерывного тела. Но это не может иметь отношения к ангелам, поскольку, как было показано выше, они бестелесны (1). Следовательно, число существующих ангелов не может быть сколько-нибудь большим.

Возражение 2. Далее, чем более вещь приближается к единству, тем менее ей присуща множественность, что видно на примере чисел. Но из всех сотворенных природ природа ангелов наиболее приближена к Богу. Следовательно, коль скоро Бог в высочайшей степени един, то похоже, что число в ангельской природе минимально.

Возражение 3. Далее, естественным следствием отделенных субстанций принято считать движение небесных тел. Но движения небесных тел находятся в пределах доступного нашему разумению вполне малого и определенного числа. Число же ангелов не превосходит число движений небесных тел.

Возражение 4. Дионисий говорит, что "все умопостигаемые и разумеющие субстанции возникли благодаря лучам божественной благодати"¹⁶. Но умножение луча происходит в соответствии с [количеством] воспринявших его вещей. Однако мы не можем сказать, что их материя восприимчива к умопостигаемому лучу, ибо умные субстанции, как было показано выше (2), бестелесны. Следовательно, похоже, что умножение умных субстанций может происходить только в связи с потребностями первых тел, а именно небесных, так что определенным образом отраженная форма вышеупомянутых лучей имеет в них свое завершение, из чего следует тот же вывод, что и в предшествующем [возражении].

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним" (Дан. 7, 10).

Отвечаю: по поводу числа отделенных субстанций высказывались различные мнения. Платон [например] утверждал, что отделенные субстанции суть виды чувственных вещей; таким образом [по Платону] наличествующая в нас человеческая природа — это сама по себе отделенная субстанция; согласно этому представлению число отделенных субстанций равно числу видов чувственных вещей. Аристотель, однако, отвергнул подобное представление ввиду того, что материя имеет самую природу видов чувственных вещей¹⁷. Следовательно, отделенные субстанции не могут служить образцами видов чувственных вещей, но имеют свои собственные определенные [им] природы, превосходящие природу чувственного. Со своей стороны, Аристотель придерживался того мнения, что эти более совершенные природы соотнесены с чувственными вещами как [их] двигатели и цели¹⁸, и потому он стремился вывести число отделенных субстанций из числа первых движений.

Но так как это [мнение] очевидным образом противоречит учению Священного Писания, раввин Моисей Иудейский¹⁹, желая примирить одно с другим, утверждал, что ангелы, будучи по виду нематериальными субстанциями, множественны по числу небесных движений или тел (в чем соглашался с Аристотелем); в то же время он заявлял, что в Писании праведники, несущие людям божественные установления, по виду определяются как ангелы; и, кроме того, таковы же [по его мнению] и являющие всемогущество Божие силы природных вещей. Кстати сказать, самая мысль об объявлении сил неразумных вещей ангелами абсолютно чужда традиции Писания.

Поэтому должно говорить, что число ангелов невероятно велико и намного превосходит любое материальное множество именно потому, что они суть нематериальные субстанции. Об этом читаем у Дионисия: "Многочисленны блаженные воинства надмирных умов, которые превосходят слабую и ограниченную меру наших вещественных чисел"²⁰. Причиной этого является совершенство вселенной, определенное Богом через сотворенное в первую очередь так, что чем более совершенны вещи, тем с большим изобилием они сотворены Богом. Отсюда: как в телах подобное изобилие наблюдается в смысле их величины, точно так же в вещах бестелесных оно наблюдается в смысле их множества. В самом деле, мы можем убедиться воочию, что нетленные тела

несравненно превосходят своими размерами тела, которые подвержены порче; ведь что бы ни взяли из области активных и пассивных вещей, все оно будет крайне мало по сравнению с небесными телами. Таким образом, будет разумным заключить, что нематериальные субстанции, будучи [качественно] несопоставимы [с субстанциями материальными], превосходят материальные субстанции по числу.

Ответ на возражение 1. Число ангелов — это не то дискретное количество, которое вытекает из деления чего-то непрерывного, но то, которое обуславливает различие форм, почему такое множество и полагается трансцендентным, о чем было сказано выше (30, 3).

Ответ на возражение 2. Из того, что ангельская природа наиболее приближена к Богу, следует то, что она наименее множественна в смысле составленности, а не в смысле наименьшего числа своих субъектов.

Ответ на возражение 3. Это — аргумент Аристотеля²¹, и он был бы необходимым, если бы отделенные субстанции были сотворены ради субстанций телесных (ведь в таком случае у нематериальных субстанций, не сообщая они движения телесным вещам, не было бы никакой цели). Но утверждение о том, что нематериальные субстанции существуют ради телесных, ложно, ибо цель превосходнее средств ее достижения. Поэтому [далее] Аристотель и говорит, что этот аргумент является не необходимым, а только вероятностным. Он был вынужден прибегнуть к этому аргументу только лишь потому, что познание умопостигаемых вещей происходит исключительно через посредство познания вещей чувственных.

Ответ на возражение 4. Этот аргумент проистекает из того мнения, что причиной различия вещей выступает материя, какое [мнение] было опровергнуто выше (47, 1). Отсюда: множественность ангелов существует ни в связи с материей, ни в связи с телами, но — по божественной мудрости, установившей разнообразные порядки для нематериальных субстанций.

Раздел 4

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ АНГЕЛЫ ПО ВИДУ?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не различаются по виду. В самом деле, так как "отличие" превосходнее, нежели "род", все

вещи, которые сходны в том, что в них наиболее превосходно, подобным же образом сходны и в своем основном определяющем различии, так что они сходятся по своему виду. Но все ангелы сходны в том, что в них наиболее превосходно, а именно в разумности. Поэтому все ангелы принадлежат к одному и тому же виду.

Возражение 2. Далее, "более" и "менее" не приводят к изменению вида. Но ангелы, похоже, отличаются друг от друга только в смысле "более" и "менее"; например, один более прост, нежели другой, обладает более глубоким умом [и т. п.]. Следовательно, у ангелов нет специфических отличий.

Возражение 3. Далее, душу и ангела [принято] сопоставлять друг с другом. Но все души относятся к одному виду. Следовательно, таковы же и ангелы.

Возражение 4. Кроме того, чем более совершенна вещь по своей природе, тем более она должна быть множественна. Но этого бы не было, если бы каждый вид состоял из одного единственного индивида. Следовательно, существует множество ангелов, относящихся к одному виду.

Этому противоречит следующее: когда речь идет о вещах одного вида, то, как сказал Философ, "так не бывает, чтобы одна вещь была первее другой"²². Но в ангелах даже одной иерархии, согласно Дионисию, есть первые, средние и последние [силы]²³. Поэтому ангелы не принадлежат к одному и тому же виду.

Отвечаю: иные говорили, что все духовные субстанции, включая и души, относятся к одному виду. Другие, напротив, учили, что все ангелы составляют один вид, но души [в него] не [входят]; были и такие, которые утверждали, что все ангелы одной иерархии, или даже одного порядка, имеют один вид.

Но все эти [мнения] неприемлемы. В самом деле, те вещи, которые сходны по виду, но различны по числу, согласны по форме, но различны по материи. И коль скоро ангелы, как было доказано выше (2), не состоят из материи и формы, из этого следует, что невозможно, чтобы два ангела принадлежали к одному и тому же виду подобно тому, как невозможно, чтобы существовало несколько самих по себе "белизн" или несколько "человечностей", поскольку "белизн" не может быть несколько иначе, как только в том случае, когда они находятся в нескольких субстанциях. Но даже если бы ангелы и имели материю, то и тогда не могло бы существовать нескольких ангелов одного вида. И так это потому,

что в этом случае материи было бы необходимо служить началом отличия одного [ангела] от другого, причем не по количеству, поскольку они бестелесны, но по разнообразию их сил; а такое разнообразие материи обуславливает не видовое, а родовое разнообразие.

Ответ на возражение 1. "Отличие" превосходнее "рода" постольку, поскольку определенное превосходнее неопределенного и конкретное — общего, но не постольку одна природа превосходнее другой; в противном случае было бы необходимо, чтобы все неразумные животные или принадлежали к одному и тому же виду, или обладали некоторой формой, превосходящей чувственную душу. Следовательно, неразумные животные отличаются по виду согласно различным определенным степеням чувственной природы, и подобным же образом ангелы отличаются по виду согласно разнообразным степеням разумной природы.

Ответ на возражение 2. "Более" и "менее" приводят к изменению вида, но не постольку, поскольку они обуславливаются усилением или ослаблением той или иной формы, но постольку они обуславливаются формами различных степеней, как, например, когда мы говорим, что огонь более совершенен, нежели воздух; и таким вот образом ангелы разнятся согласно "более" или "менее".

Ответ на возражение 3. Видовое благо превосходнее блага индивида. Следовательно, гораздо лучше, когда виды умножены в ангелах, нежели когда индивиды умножены в пределах одного вида.

Ответ на возражение 4. В намерение действователя входит не умножение по числу, ибо оно может увести в бесконечность, о чем уже было говорено выше (47, 3), но — умножение по виду. Отсюда: следствием совершенства ангельской природы является умножение видов, а не умножение индивидов в пределах одного вида.

Раздел 5

НЕТЛЕННЫ ЛИ АНГЕЛЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы тленны. В самом деле, Дамаскин, рассуждая об ангеле, говорит, что он является "разумной субстанцией, причастной бессмертию по милости, а не по природе"²⁴.

Возражение 2. Далее, Платон говорит в "Тимее" [от имени верховного божества]: "Боги богов! Я — ваш создатель и отец. И хотя вы, будучи созданными, по природе разрушимы, однако не претерпите разрушение, ибо такова моя воля"²⁵. Но боги, о которых идет речь, могут быть поняты только как ангелы. Следовательно, по своей природе ангелы тленны.

Возражение 3. Далее, согласно Григорию, "без сохраняющей руки Всемогущего все вещи обратились бы в ничто"²⁶. Но то, что может обратиться в ничто, тленно. Поэтому, коль скоро ангелы были сотворены Богом, похоже, что они по природе тленны.

Этому противоречит следующее: Дионисий сказал, что "разумеющие сущности... имеют неиссякающую жизнь, свободны от всякого тления, смерти, материи и рождения"²⁷.

Отвечаю: должно утверждать, что ангелы по природе нетленны. Причиной этому служит то обстоятельство, что ничто не разрушается иначе, как только посредством отделения формы от материи. Следовательно, коль скоро ангел является сущей формой, что очевидно из сказанного выше (2), то невозможно, чтобы его субстанция подвергалась тлению. В самом деле, все, что принадлежит чему-либо как таковому, неотделимо, тогда как то, что принадлежит вещи в связи с чем-то еще, может быть отделено, когда исчезает обуславливающее указанную принадлежность. Так, от круга как такового невозможно отнять округлости, в то время как бронзовый круг, если лишить бронзу круглой формы, утратит свою округлость. Но бытие принадлежит форме как таковой, поскольку актуальным бытием что-либо может обладать только согласно своей форме — ведь и материя обретает актуальное бытие посредством формы. Следовательно, субъект, составленный из материи и формы, с отделением формы от материи теряет свою актуальность. Но если форма является собственным бытием, как это имеет место в случае с ангелами, о чем уже было сказано (2), то она не может утратить своего бытия. Таким образом, причиной естественной нетленности ангела является отсутствие в нем материи.

Знаком такой нетленности может служить его разумная деятельность, ибо, коль скоро все действует в меру своей актуальности, деятельность вещи указывает на модус ее бытия. Далее, вид и природа деятельности постигается через объект. Но интеллигибельный объект, пребывающий над временем, вечен. Сле-

довательно, любая разумная субстанция по своей природе нетленна.

Ответ на возражение 1. Дамаскин ведет речь о совершенном бессмертии, подразумевающим абсолютную неизменность (ведь, согласно Августину, "любое изменение — это своего рода смерть"²⁸). Ангелы же обретают совершенную неизменность только по благодати, о чем будет сказано ниже (62).

Ответ на возражение 2. Под "богами" Платон разумел небесные тела, которые он полагал составленными из элементов, а потому и тленными по природе, однако волею Божией навсегда сохраняющими свое бытие.

Ответ на возражение 3. Как было указано выше, есть такие необходимые вещи, которые имеют причину собственной необходимости (44, 1). Следовательно, нет никакого противоречия в том, чтобы необходимое или нетленное сущее зависело в своем бытии от другого как от своей причины. Поэтому когда говорится, что все вещи, включая ангелов, без сохраняющей руки Бога обратились бы в ничто, из этого следует не то, что в ангелах есть некое начало тленности, но только лишь то, что природа ангелов зависит от Бога как от своей причины. В самом деле, о вещи говорится как о подверженной тлению не потому, что Бог, отняв от нее Свое сохраняющее действие, может привести ее к небытию, но потому, что в ней самой имеется определенное начало тленности — то ли некое внутреннее противоречие, то ли, в конце концов, потенциальность материи.



ОБ АНГЕЛАХ В СОПОСТАВЛЕНИИ С ТЕЛАМИ

Теперь мы исследуем ангелов в сопоставлении с телесными вещами: в первую очередь, в сопоставлении с телами, во вторую, с телесными местами и, в третью, с пространственным движением.

Относительно первого будет рассмотрено три пункта: 1) есть ли у ангелов тела, соединенные с ними естественным образом; 2) воспринимают ли они тела; 3) свойственно ли им осуществление жизненных функций в воспринятых ими телах.

Раздел 1

ИМЕЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ЕСТЕСТВЕННО СОЕДИНЕННЫЕ С НИМИ ТЕЛА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы имеют естественно соединенные с ними тела. В самом деле, сказал же Ориген, что "только природе Бога, то есть Отца и Сына и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности"¹. И у Бернара читаем о том же: "Усвоим же бестелесность, как мы уже усвоили бессмертие, одному только Богу, природа Коего ни ради себя, ни ради кого-либо еще не нуждается ни в каком телесном органе. Но очевидно, что всякая тварь нуждается в телесной субстанции"². Августин же, со своей стороны, говорит: "Демоны названы воздушными существами, поскольку их природа родственна природе воздушных тел"³. Но природа демонов и ангелов одна и та же. Следовательно, ангелы имеют естественно соединенные с ними тела.

Возражение 2. Далее, Григорий называет ангела разумным животным⁴. Но всякое животное состоит из тела и души. Следовательно, ангелы имеют естественно соединенные с ними тела.

Возражение 3. Далее, жизнь ангелов совершеннее [жизни] душ. Но душа не только живет сама, но и оживляет тело. Поэтому и ангелы оживляют естественно соединенные с ними тела.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что "ангелы представляются бестелесными"⁵.

Отвечаю: у ангелов нет естественно соединенных с ними тел. В самом деле, мы не найдем повсеместно в той или иной природе того, что принадлежит этой природе в качестве акциденции; так, например, свойство обладать крыльями, коль скоро оно не является сущностным свойством животных, принадлежит далеко не всякому животному. И точно так же: коль скоро разумение не является актом ни тела, ни какой-либо из телесных энергий, о чем будет сказано ниже (75, 2), из этого следует, что соединение с телом не присуще разумной субстанции как таковой по природе, но свойственно лишь некоторым разумным субстанциям акцидентно в связи с чем-то еще. Так, человеческой душе свойственно соединение с телом постольку, поскольку она несовершенна и ее существование в роде разумных субстанций носит потенциальный характер, и потому она, не обладая полнотою знаний через посредство собственной природы, приобретает его от чувственных вещей через посредство телесных чувств, что будет разъяснено после (84, 6; 89, 1). Но всякий раз, когда мы в каком-либо роде обнаруживаем что-то несовершенное, нам следует предположить существование в этом же роде чего-либо совершенного. Отсюда: в разумной природе необходимо существуют совершенные разумные субстанции, которым нет нужды приобретать знание от чувственных вещей. Следовательно, не все разумные субстанции соединены с телами; некоторые из них полностью отделены от тел, и именно их мы и называем ангелами.

Ответ на возражение 1. Как было указано выше (50, 1), некоторые полагали, что всякое сущее телесно; подобно этому были и такие, которые, похоже, думали, что нет бестелесных субстанций, существующих иначе, как только будучи соединенными с телами; более того, как сообщает Августин, иные даже утверждали, что Бог — это душа мира⁶. Поскольку же это противоречит католической вере, утверждающей, что Бог превышает всего, согласно сказанному: "Слава Твоя простирается выше небес" (Пс. 8, 2), Ориген, отказываясь говорить подобное о Боге, относительно прочих субстанций следовал вышеприведенному представлению,

заблуждаясь в этом, как, впрочем, и в ряде других положений, ибо пребывал в плену у мнений древних философов. Выражение Бернара может быть истолковано так, что сотворенные духи нуждаются в некотором телесном инструменте, не соединенном с ними по природе, но воспринятом для достижения некоторой цели, что будет разъяснено ниже (2). Слова же Августина надлежит понимать не как утверждение истины, но просто как иллюстрацию мнения платоников, утверждавших существование неких воздушных животных, которых они называли демонами.

Ответ на возражение 2. Григорий называет ангела разумным животным метафорически, по подобию с разумной природой.

Ответ на возражение 3. Оживлять в полном смысле слова — значит, попросту говоря, обладать совершенством, каковое [свойство] принадлежит одному только Богу, согласно сказанному: "Господь умерщвляет и оживляет" (1 Цар. 2, 6). Но оживлять формально — это свойство субстанции, которая, являясь частью некоторой природы, отнюдь не заключает в себе всю полноту природы видов. Следовательно, разумная субстанция, которая не соединена с телом, более совершенна, нежели та, которая с телом соединена.

Раздел 2

ВОСПРИНИМАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ТЕЛА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не воспринимают тела. Ибо как нет лишних видов в природе, так нет ничего лишнего и в делах ангела. Но воспринять тело было бы лишним для ангела, поскольку ангел, чья сила превышает телесную силу, не нуждается в теле. Следовательно, ангел не воспринимает тело.

Возражение 2. Далее, всякое восприятие завершается в некотором соединении, поскольку воспринимать означает принимать на себя. Но, как уже было сказано (1), тело не соединено с ангелом как со своею формой; если же оно соединено с ангелом как со своим двигателем, то о нем нельзя говорить как о воспринятом, в противном случае обо всех телах, движимых ангелами, пришлось бы говорить как о воспринятых. Следовательно, ангелы не воспринимают тела.

Возражение 3. Далее, ангелы не воспринимают земляных или водных тел, иначе они не имели бы способности внезапно

исчезать; [не воспринимают они] и огненных тел, иначе они сжигали бы все, к чему прикасались; [не воспринимают они] и тел воздушных, поскольку воздух бесформен и бесцветен. Следовательно, ангелы не воспринимают тела.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что ангелы явились Аврааму облаченные в воспринятые ими тела⁷.

Отвечаю: иные настаивали на том, что ангелы никогда не воспринимают тела, а то, что мы читаем в Священном Писании об ангельских явлениях, происходит в пророческом видении, то есть — в воображении. Но это противоречит намерению Священного Писания. В самом деле, созерцаемое в воображении и пребывает лишь в воображении созерцателя, и потому невидимо для остальных. Однако Божественное Писание иногда говорит об ангелах столь зримых, что их видят практически все; так, ангелы, явившиеся Аврааму, были видимы и ему, и его семье, и Лоту, и гражданам Содомы; подобным же образом явившийся Товии ангел был видим всем присутствующим. Все это очевиднейшим образом свидетельствует о том, что такие явления созерцались телесным зрением, когда видимый предмет существует вне созерцателя и потому может быть видим всеми. Но такому зрению видимо только тело. Таким образом, коль скоро ангелы бестелесны, и притом, как это явствует из вышеизложенного (1), не имеют естественно соединенных с ними тел, из этого следует, что они время от времени воспринимают тела.

Ответ на возражение 1. Ангелы нуждаются в воспринятом теле, но не ради себя, а ради нас, ибо, непосредственно общаясь с людьми, они являют им то умопостигаемое сообщество, которое люди могут разделить с ними в будущей жизни. Кроме того, через восприятие ангелами тел в Ветхом Законе метафорически указывается на то, что Слово Божие воспримет человеческое тело, поскольку все, что явлено в Ветхом Завете, определено единственно к тому, что Сын Божий явится во плоти.

Ответ на возражение 2. Воспринятое тело не соединяется с ангелом ни как со своею формой, ни как просто со своим двигателем, но — как с двигателем, представленным через воспринятое движимое тело. Ибо как в Священном Писании свойства интеллигибельных вещей явлены через уподобление вещам чувственным, точно так же с помощью Божественной силы чувственные тела надлежащим образом оформляются ангелами, дабы

являть интеллигибельные свойства ангела. И именно это мы и подразумеваем под воспринявшим тело ангелом.

Ответ на возражение 3. Хотя воздух, будучи разреженным, не имеет ни формы, ни цвета, тем не менее в сконденсированном состоянии он бывает и оформленным, и окрашенным, как это мы видим на примере облаков. Но и в том случае, когда ангелы воспринимают воздушные тела, последние уплотнены Божественной силою настолько, насколько это необходимо для оформления воспринимаемого тела.

Раздел 3

ОСУЩЕСТВЛЯЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ЖИЗНЕННЫЕ ФУНКЦИИ В ВОСПРИНЯТЫХ [ИМИ] ТЕЛАХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Похоже, что ангелы осуществляют жизненные функции в воспринятых [ими] телах. В самом деле, не можем же мы заподозрить, что ангелы истины лгут. Но было бы ложью, если бы воспринятое ими тело, которое кажется живым и осуществляющим функции жизни, в действительности не осуществляло этих функций. Следовательно, ангелы осуществляют жизненные функции в воспринятых [ими] телах.

Возражение 2. Далее, в деятельности ангелов нет ничего бессмысленного. Но если бы через глаза, ноздри и прочие органы чувств в воспринятом теле ангел ничего не ощущал, они были бы лишены всякого смысла. Следовательно, через воспринятое тело ангелу доступны ощущения, а это — самая специфическая из всех жизненных функций.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, одной из жизненных функций является разнообразное движение⁸. Но очевидно, что ангелы осуществляют движение в воспринятых ими телах. Ведь сказано же, что "Авраам пошел" с явившимися ему ангелами, чтобы "проводить их" (Быт. 18, 16); и еще: когда Товия сказал ангелу: "Можешь ли ты идти со мною в Раги Мидийские и знаешь ли ты эти места?", тот ответил: "Могу идти с тобою и дорогу знаю" (Тов. 5, 5, 6). Таким образом, ангелы часто осуществляют жизненные функции в воспринятых [ими] телах.

Возражение 4. Далее, речь — это функция живого субъекта, поскольку она производится посредством голоса, а голос суть звук, исходящий изо рта. Но во многих местах Священного Писа-

ния показано, что ангелы говорят в воспринятых ими телах. Следовательно, в воспринятых ими телах они осуществляют жизненные функции.

Возражение 5. Далее, есть — значит осуществлять чисто животную функцию. Поэтому и Господь после Своего Воскресения ел со Своими учениками, тем самым являя им, что вновь обрел жизнь (Лк. 24). Но ведь и ангелы, явившиеся в воспринятых ими телах к Аврааму, после того, как тот, поклонившись им как Богу, предложил им пищу, ели (Быт. 18, 1–8). Следовательно, ангелы осуществляют жизненные функции в воспринятых [ими] телах.

Возражение 6. Кроме того, порождение потомства — это жизненный акт. Но это ведь имело место с ангелами в воспринятых ими телах, поскольку сказано: "С того времени, как Сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им; это — сильные, издревле славные люди" (Быт. 6, 4). Следовательно, ангелы осуществляли жизненные функции в воспринятых ими телах.

Этому противоречит следующее: как было указано в предшествующем разделе, воспринятые ангелами тела не имеют никакой [самостоятельной] жизни, а потому [ангелы] и не могут осуществлять жизненные функции через посредство воспринятых тел.

Отвечаю: некоторые функции жизнедеятельности субъектов имеют нечто общее с другими действиями; так, речь, являющаяся функцией живой твари, сходна со звуками, издаваемыми неодушевленными вещами, в том, что то и другое суть звуки; и ходьба сходна с другими движениями в том, что то и другое суть движения. Таким образом, жизненные функции могут совершаться в воспринятых ангелами телах в том, что в таких действиях является общим, но не в том, что является специфическим для живущих субъектов, поскольку, согласно Философу, "обладающий способностью обладает и действием"⁹. Следовательно, никто не может обладать жизненными функциями помимо обладающего самой жизнью, каковая суть потенциальное начало соответствующей деятельности.

Ответ на возражение 1. То, что интеллигибельные вещи представляются в Священном Писании в виде чувственных образов, никоим образом не противоречит истине, поскольку это делается не для того, чтобы показать, что интеллигибельные вещи суть вещи чувственные, но чтобы свойства интеллигибельных ве-

щей могли быть постигнуты по аналогии через посредство чувственных образов; поэтому то обстоятельство, что святые ангелы через посредство воспринятых ими тел кажутся живыми людьми, хотя в действительности таковыми не являются, отнюдь не противно истине. Ибо тела воспринимаются исключительно с тою целью, чтобы духовные свойства и действия ангелов были явлены через свойства и действия человеков. Но если бы они воспринимали [образы] истинных людей, явление [ангельских свойств и действий] было бы не столь подобающим, поскольку свойства таких людей вели бы нас к людям, а не к ангелам.

Ответ на возражение 2. Ощущение — это исключительно жизненная функция. Следовательно, никоим образом нельзя говорить, что ангелы испытывают ощущения через посредство органов воспринятых ими тел. Однако представление о таких телах не суетно: ведь они представлены не ради восприятия ощущений, но ради того, чтобы через телесные органы являть духовные силы ангелов; так, "глазом" выражена сила ангельского познания, другими членами — другие силы, как тому учит нас Дионисий¹⁰.

Ответ на возражение 3. Функцией жизни в собственном смысле слова является движение, исходящее от единого двигателя; однако тела, воспринятые ангелами, обладают иным движением, поскольку ангелы — это не их формы. Тем не менее ангелы [движутся, но] движутся акцидентно, вместе с движением тел, поскольку пребывают в них [(т. е. в телах)] подобно двигателю в движимом и притом так, что не могут быть одновременно и здесь, и в каком-либо другом месте, чего никак нельзя сказать о Боге. Итак: Бог не движется вместе с движением вещей, в которых Он существует, поскольку Он — везде; ангелы же акцидентно движутся сообразно движению воспринятых ими тел. Но при этом они не движутся сообразно движению небесных тел, даже если они и находятся в них как двигатели в движимом, поскольку небесные тела не изменяют места в своей целокупности. То же самое относится и к духу, движущему мир: он не изменяет своего места сообразно той или иной определенной части субстанции мира, которая может находиться то на востоке, то на западе, но неизменно определен к конкретной части света, поскольку, как сказано в "Физике", "движущая сила всегда на востоке".

Ответ на возражение 4. В собственном смысле слова ангелы не говорят в воспринятых ими телах, хотя здесь и имеет место некоторое подобие речи в том смысле, что они, подобно че-

ловеческому голосу, [определенным образом] оформляют звуки в воздухе.

Ответ на возражение 5. В собственном смысле слова нельзя сказать, что ангелы едят, поскольку при еде пища преобразуется в субстанцию того, кто ее съел.

Но хотя после Воскресения пища не была преобразована в субстанцию тела Христа, а была изменена в предшествующую ей материю, однако же Христос обладал телом столь истинной природы, что пища могла быть преобразованной в него, а потому и еда та была истинной. Но пища, принимаемая ангелами, не преобразуется в воспринятые тела, равно как и сами эти тела не таковы по природе, чтобы пища могла быть преобразована в них; следовательно, такая еда сама по себе не истинна, но является образом еды духовной. Именно об этом и сказал ангел Товии: "Все дни я был видим вами, но я не ел и не пил — только взорам вашим представлялось это" (Тов. 12, 19).

Что касается Авраама, то, согласно Августину, он предложил им пищу как людям, через которых он почтил Бога, зная, что Господь имеет обыкновение пребывать в пророках¹¹.

Ответ на возражение 6. Вот что сказал Августин: "Многие утверждают, что испытывали сами или слышали от тех, которые испытали, что сатиры и фавны, которых в просторечии называют инкубами, нередко, являясь перед женщинами, стремились вступать и вступали с ними в связь. Поэтому было бы глупо это отрицать. Но что касается святых ангелов Божиих, то я никогда не поверю, что они могли в то время так пасть. Поэтому под сынами Божиими должно разумеать благих сынов Сифа, тогда как дочерьми человеческими Писание называет тех дочерей, которые произошли из рода Каина. И притом вовсе не следует думать, что от них рождались одни лишь гиганты, ибо в то время не все были гигантами, хотя их тогда было гораздо больше, чем в дальнейшие времена после потопа"¹². Кроме того, если порою иные и происходят от демонов, то не от их семени и не от воспринятых ими тел, но от семени используемых в этих целях людей: в самом деле, как демон может сперва принять форму женщины, а затем — мужчины, точно так же он, в целях порождения, может воспользоваться семенем других вещей, о чем писал еще Августин¹³; следовательно, рожденное [таким образом] дитя надлежит полагать ребенком не демона, но человека.



О МЕСТОПРЕБЫВАНИИ АНГЕЛОВ

Теперь мы спросим о местопребывании ангелов. Касательно этого имеется три пункта: 1) находится ли ангел в каком-либо месте; 2) может ли он быть в нескольких местах одновременно; 3) могут ли несколько ангелов пребывать в одном и том же месте. _____

Раздел 1

НАХОДИТСЯ ЛИ АНГЕЛ В КАКОМ-ЛИБО МЕСТЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не находится в каком-либо месте. В самом деле, сказал же Бозций, что "общепринятым понятием у ученых является то, что все бестелесное не находится в каком бы то ни было месте"¹. И Аристотель заметил, что "в месте находится не все существующее, а только способное к движению тело"². Но ангел, как было показано выше (50), не тело. Следовательно, ангел не находится в каком-либо месте.

Возражение 2. Далее, место — это имеющее положение количество, и все, что находится в месте, имеет некоторое положение. Но ангелу, чья субстанция лишена количества, собственным признаком которого и есть "положение", не подобает иметь положения. Следовательно, ангел не находится в каком-либо месте.

Возражение 3. Далее, быть в месте, значит быть измеренным и объемлемым этим местом, что очевидно из сказанного Философом³. Но ангел не может быть ни измеренным, ни объемлемым местом, поскольку объемлющее в большей мере форма, нежели объемлемое, подобно [замеченному Философом касательно] отношения воздуха к воде⁴. Следовательно, ангел не находится в каком-либо месте.

Этому противоречит сказанное в молитве: "Да хранят нас в мире святые ангелы Твои, пребывающие здесь"⁵.

Отвечаю: ангелу подобает быть в месте, хотя об ангеле и теле говорится, что они находятся в месте, в совершенно разном смысле. О теле говорится как о находящемся в месте в том смысле, что оно приложимо к данному месту согласно отношению измеримого количества, какового количества в ангелах нет, ибо их [количество] фактически единично. Следовательно, об ангеле говорится как о находящемся в телесном месте в смысле приложения ангельской силы — каким угодно образом и к какому угодно месту.

Поэтому нелепо говорить, что ангел соразмерен месту или что он занимает пространство в смысле протяженности, ибо это может относиться лишь к размещению тела, наделенного измеримым количеством. Точно так же нет никакой необходимости в том, чтобы ангел был объемлем местом, поскольку бестелесная субстанция в действительности [сама] объемлет вещь, с которой сообщается, а не наоборот: так, [например] душа находится в теле как объемлющее, а не объемлемое. Подобно этому и об ангеле должно говорить, что он находится в телесном месте не как объемлемый, но как такой, который объемлет.

Таким образом, нами даны ответы на [все] возражения.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ АНГЕЛ НАХОДИТЬСЯ В НЕСКОЛЬКИХ МЕСТАХ ОДНОВРЕМЕННО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел может находиться сразу в нескольких местах. В самом деле, ангел наделен никак не меньшей силой, чем душа. Но душа ведь находится сразу в нескольких местах, ибо, согласно Августину, целокупно пребывает в каждой части тела⁶. Следовательно, ангел может находиться сразу в нескольких местах.

Возражение 2. Далее, ангел находится в воспринятом им теле, а так как воспринятое им тело предполагает протяженность, похоже, что он находится в каждой части [этой протяженности]. Но различным частям соответствуют и различные места. Следовательно, ангел одновременно находится в различных местах.

Возражение 3. Далее, Дамаскин сказал, что "ангел находится там, где действует"⁷. Но порою он действует в нескольких местах одновременно, что видно на примере ангела, уничтожавшего Содом (Быт. 19, 25). Следовательно, ангел может находиться в нескольких местах одновременно.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что "пока ангелы на небе, их нет на земле"⁸.

Отвечаю: сила и природа ангела конечна, тогда как Божественная сила и сущность, будучи всеобщей причиной всего, бесконечна: следовательно, Своею силою Бог управляет всем — не только существующим там или здесь, но всюду и везде. С другой стороны, поскольку сила ангела конечна, она не распространяется на все, но только на какую-то одну конкретную вещь. В самом деле, если нечто сопоставлять с одною силой, то и это нечто должно быть представимо как что-то одно. Таким образом, коль скоро все сущее, будучи соотнесено с универсальною силою Бога, выступает как нечто одно, то и с силою одного ангела надлежит сопоставлять одну частную вещь. Отсюда: коль скоро ангел находится в месте посредством приложения к этому месту своей силы, из этого следует, что он не находится ни повсюду, ни в нескольких местах, но только в одном единственном месте.

Впрочем, относительно этого иные впадали в заблуждение. Те, которые были неспособны выйти за пределы собственного воображения, предполагали, что неделимость ангела подобна неделимости точки; поэтому они думали, что ангел может быть только в таком месте, которое суть точка. Их заблуждение, однако, очевидно, поскольку точка хоть и неделима, но все же имеет конкретное местоположение, тогда как ангел не только неделим, но и находится вне рода количества и местоположения. Следовательно, нет никакого основания определять его относительно какого-либо одного неделимого места в смысле местоположения: в любом месте — делимом или неделимом, большом или малом — он может по своему свободному волеизъявлению приложить свою силу к большому или малому телу. Таким образом, любое тело, к которому он прилагает свою силу, в целом соотносится с ним как одно место.

Если же есть такой ангел, который движет небеса, то и ему нет нужды находиться везде. [Это так] во-первых, поскольку его сила прилагается только к тому, что движется им в первую оче-

редь. Но есть лишь одна часть небес, которая движется первой, а именно восточная часть (поэтому Философ и прилагает силу небесного двигателя к той части, которая находится на востоке). Вторых, поскольку философы вовсе не думают, что одна отделенная субстанция непосредственно перемещает все сферы. Поэтому он и не везде.

Отсюда понятно, что "быть в месте" для тела, ангела и Бога — это разные вещи. В самом деле, тело, измеряемое местом, находится в месте в смысле ограничения. Ангел, однако, не измеряется местом, а потому находится в нем не в смысле ограничения, но в смысле определения, ибо он находится в [данном] месте в том смысле, что не находится в другом. Но Бог находится там ни в смысле ограничения, ни — определения, поскольку Он — везде.

Из сказанного мы без труда получаем ответы на [все] возражения, ибо целокупный субъект (даже и имеющий протяженность), к коему непосредственно прилагается ангельская сила, суть одно место.

Раздел 3

МОГУТ ЛИ НЕСКОЛЬКО АНГЕЛОВ НАХОДИТЬСЯ В ОДНОМ И ТОМ ЖЕ МЕСТЕ ОДНОВРЕМЕННО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что несколько ангелов могут быть в одно и то же время в одном и том же месте. В самом деле, это невозможно для нескольких тел, поскольку они заполняют [собою] место. Но ангелы не заполняют места, поскольку, согласно Философу, дабы не было пустоты, места заполняют только тела⁹. Следовательно, в одном месте могут находиться [сразу] несколько ангелов.

Возражение 2. Далее, ангел и тело отличаются друг от друга гораздо больше, чем ангел от ангела. Но ангел и тело могут присутствовать в одном месте одновременно, поскольку, как доказано в четвертой книге "Физики", нет такого места, которое не было бы заполнено чувственным телом. Тем более возможно, чтобы два ангела находились в одном и том же месте.

Возражение 3. Далее, согласно Августину душа присутствует в каждой части тела¹⁰. Но демоны, хотя они и не завладевают душами, порою завладевают телами, и таким образом душа и де-

мон одновременно находятся в одном и том же месте. Следовательно, это возможно и для всех других духовных субстанций.

Этому противоречит то [обстоятельство], что не бывает двух душ в одном и том же теле. Следовательно, в силу тех же причин не бывает и двух ангелов в одном и том же месте.

Отвечаю: два ангела не могут находиться в одном и том же месте, поскольку невозможно, чтобы две достаточные причины выступали непосредственными причинами для одной и той же вещи. Это положение очевидно для любого класса причин, ибо для одной вещи существует лишь одна непосредственная форма и лишь один непосредственный двигатель, хотя бы [для нее] и существовал целый ряд отдаленных двигателей. И при этом бессмысленно возражать, что [дескать] в лодке может находиться и несколько гребцов; в самом деле, коль скоро усилий одного человека недостаточно для движения лодки, то [значит] никто из них [по отдельности] не является совершенным двигателем, в то время как все вместе они выступают в качестве одного двигателя и объединенными усилиями создают одно движение. Следовательно, так как об ангеле говорится, что он находится в [некотором] одном месте постольку, поскольку его сила, совершенным образом объемля, непосредственно приложена к этому месту (1), то ясно, что в одном месте может находиться [только] один ангел.

Ответ на возражение 1. Заполнение места никак не препятствует тому, чтобы несколько ангелов находились в одном и том же месте; как уже было сказано, этому препятствует [совсем] другая причина.

Ответ на возражение 2. Ангел и тело находятся в месте различным образом, поэтому приведенное заключение неправомерно.

Ответ на возражение 3. Нельзя соотносить демона и душу с телом согласно одной и той же причинности, поскольку душа — это его форма, а демон — нет. Следовательно, вывод несостоятелен.



О ПРОСТРАНСТВЕННОМ ДВИЖЕНИИ АНГЕЛОВ

Далее необходимо исследовать пространственное движение ангелов, в связи с чем нами будет рассмотрено три пункта: 1) может ли ангел совершать пространственное движение; 2) пересекает ли он промежуточное пространство в процессе движения от одного места к другому; 3) происходит ли перемещение ангела во времени или [оно] мгновенно.

Раздел 1

СОВЕРШАЕТ ЛИ АНГЕЛ ПРОСТРАНСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не может осуществлять пространственное движение. В самом деле, как доказал Философ, "не имеющее частей не может двигаться"¹, поскольку пока оно находится в исходной точке "откуда", оно еще не движется, а когда находится в конечной точке "куда", то движение уже завершено; таким образом, остается предположить, что все движимое в процессе движения отчасти находится в исходной точке "откуда" и отчасти — в конечной точке "куда". Но у ангела нет частей. Следовательно, ангел не может осуществлять пространственное движение.

Возражение 2. Далее, движение — это, по словам Философа, "действие несовершенного сущего"². Но благословенный ангел совершенен. Следовательно, благословенный ангел не движется в пространстве.

Возражение 3. Далее, движение как таковое происходит постольку, поскольку [движущийся в чем-то] испытывает недоста-

ток. Но святые ангелы [ни в чем] не испытывают недостатка. Поэтому святые ангелы и не движутся в пространстве.

Этому противоречит следующее: движение для благословенного ангела есть то же, что и движение для благословенной души. Но должно с необходимостью утверждать, что блаженная душа движется в пространстве, поскольку снисхождение души Христовой в ад есть символ веры. Следовательно, благословенный ангел осуществляет пространственное движение.

Отвечаю: благословенный ангел может осуществлять пространственное движение. Однако, как "находиться в месте" применительно к ангелу и телу суть одноименные понятия, то же самое [можно сказать и о] "пространственном движении". В самом деле, тело находится в месте в том смысле, что оно объемлется местом и соразмерно с ним. Следовательно, и пространственное движение тела должно быть соизмеримо с местом и соотносено с его положением. Поэтому, как указывает Философ, непрерывность движения следует за непрерывностью величины и за предшествованием и последованием [самого] пространственного движения³. Но ангел находится в месте не как измеренный и объемлемый, но, напротив, как объемлющий. Следовательно, нет никакой необходимости ни в том, чтобы пространственное движение ангела было соразмерно месту, ни в том, чтобы оно было соотносено с положением места, вследствие чего оно было бы непрерывным, тогда как [движение ангела] может быть и дискретным. В самом деле, коль скоро ангел находится в месте только в смысле приложения силы, как о том было сказано выше (52, 1), из этого необходимо следует, что пространственное движение ангела есть не что иное, как ряд различных приложений к различным местам (но не одновременно, поскольку ангел, как было указано выше (52, 2), не может находиться в нескольких местах одновременно). И при этом нет никакой необходимости в том, чтобы эти приложения были непрерывны. Однако некоторый вид непрерывности все же присутствует и в области подобных приложений, ибо, как было показано выше (52, 1), нет ничего, что воспрепятствовало бы нам усвоить ангелу делимое место с точки зрения приложения [к нему] силы, подобно тому, как мы усваиваем делимое место телу вследствие соотнесенности величин. Следовательно, подобно тому, как тело последовательно, а не вдруг покидает то место, в котором оно находилось прежде, из чего и воз-

никает непрерывность его пространственного движения, точно так же и ангел может последовательно покидать делимое место, в котором он был прежде, и таким образом и его движение будет непрерывно. Но [с другой стороны] он может покинуть все место целиком мгновенно, и в тот же самый миг приложить себя к другому целому месту, и тогда его движение будет дискретным.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент несостоятелен по двоякой причине.

Во-первых, поскольку в доказательстве Аристотеля говорится о неделимом по количеству, с которым необходимо соотносится неделимое же место. Но этого никак нельзя сказать об ангеле.

Во-вторых, поскольку доказательство Аристотеля относится к непрерывному движению. В самом деле, если бы движение не было непрерывным, то [вполне] можно было бы сказать, что вещь движется и тогда, когда находится в исходной точке "откуда", и тогда, когда находится в конечной точке "куда", потому что [в этом случае] движением вещи была бы самая последовательность ее ограничительных положений "где". Таким образом, в каком бы "где" вещь ни находилась, о ней [с полным основанием] можно было бы говорить как о движущейся. Но этого не может быть, если движение непрерывно, ибо непрерывное не находится в своем ограничительном положении, что очевидно на примере линии, которая не находится в точке. Отсюда ясно, что движущаяся вещь, пока она движется, не может целиком находиться в каком бы то ни было ограничительном положении, но отчасти — в одном, а отчасти — в другом. Таким образом, если речь идет о дискретном движении ангела, то доказательство Аристотеля не имеет силы. Но поскольку движение ангела может быть и непрерывным, то позволительно допустить, что в то время как ангел движется, он отчасти находится в исходной точке "откуда" и отчасти — в конечной точке "куда" (хотя, конечно, это надлежит относить не к субстанции ангела, но — к месту). В самом деле, в момент начала своего непрерывного движения ангел находится в целом делимом месте, из которого он начинает движение, но когда он актуально движется, то занимает часть первого места, которое он покидает, и часть второго места, которое он занимает. Тот факт, что ангел может занимать части двух [различных] мест, вытекает из того обстоятельства, что он занимает делимое место путем приложения своей силы, тогда как тело делает это путем приложения своей величины. Таким образом, что касается тела,

движимого относительно места, то оно делимо по величине; но что касается ангела, то его сила может прилагаться к чему-либо, что является делимым.

Ответ на возражение 2. Движение того, что находится в возможности, это действие несовершенного действующателя. Но движение, суть которого в приложении силы, — это действие того, кто актуален, поскольку сила подразумевает актуальность.

Ответ на возражение 3. Движение того, что находится в возможности, это действие несовершенного, но движение того, что актуально, происходит не вследствие испытываемого им недостатка, но ради [восполнения недостатка] чего-то другого. Таким образом, ангел движется в пространстве ради нас, согласно [сказанному в послании апостола Павла] к евреям: "Не все ли они служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?" (Евр. 1, 14).

Раздел 2

ПЕРЕСЕКАЕТ ЛИ АНГЕЛ ПРОМЕЖУТОЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не пересекает промежуточное пространство. В самом деле, все, что пересекает лежащее между [началом и концом движения] пространство, прежде чем пересечь основную часть пространства, проходит путь, равный размеру занимаемого им места. Но место, соответствующее неделимому ангелу, сводимо к точке. Поэтому если ангел пересекает промежуточное пространство, то количество точек, через которое он движется, должно быть бесконечным, а это невозможно.

Возражение 2. Далее, субстанция ангела проще, чем [субстанция] души. Но мысленно наша душа может проходить от исходной точки до конечной без того, чтобы при этом пересекать промежуточное пространство: так, можно сперва думать о Франции, затем — о Сирии, и при этом не думать о лежащей между ними Италии. Поэтому тем более ангел может двигаться от одной точки к другой без того, чтобы при этом пересекать лежащее между ними пространство.

Этому противоречит следующее [3]: если ангел переместился из одного места в другое, то, оказавшись в конечной точке

“куда”, он, претерпев изменение, более уже не движется. Однако каждому факту изменения предшествует процесс изменения, и протекает он в некотором месте. Но он не может протекать в исходной точке “откуда”, следовательно, он протекает в то время, когда ангел находится в промежуточном пространстве. Поэтому необходимо, чтобы он пересекал промежуточное пространство.

Отвечаю: как было рассмотрено выше, в предшествующем разделе, пространственное движение ангела может быть как непрерывным, так и дискретным. Если оно непрерывно, то ангел не может проходить от одной крайней точки к другой без того, чтобы не пересечь промежуточное пространство, ибо, как сказал Философ, “промежуточное — это первое, к чему свойственно приходить непрерывно движущемуся прежде, чем оно достигнет последнего, к чему оно движется”⁴. [И так это] потому, что, как говорит Философ, порядок первого и последнего в непрерывном движении сообразуется с порядком первого и последнего по величине⁵.

Но если движение ангела дискретно, то нет ничего невозможного в том, чтобы он перешел от одной крайней точки к другой без того, чтобы проходить середину, что станет понятным из нижеследующего. Между двумя крайними точками находится бесконечное количество промежуточных мест — либо делимых, либо нет. Что касается неделимых мест, то это очевидно: ведь между каждыми двумя точками находится бесконечное количество промежуточных точек, ибо нет таких двух точек, которые следовали бы друг за другом безо всякого “между”, как о том сказано в “Физике”⁶. Но то же самое необходимо относится и к делимым местам, свидетельством чему служит непрерывное движение тела. В самом деле, движение тела от места к месту происходит во времени. Но в целом [промежутке] времени, которым измеряется движение тела, нет таких двух “теперь”, в которых бы движущееся тело не находилось бы сразу и в одном месте, и в другом, ибо если бы оно было в одном и том же месте в два “теперь”, из этого бы следовало, что оно там покоится, поскольку покой есть не что иное, как пребывание в одном и том же месте и теперь, и прежде. Таким образом, коль скоро между первым и последним “теперь” времени, которым измеряется движение, находится бесконечное количество [других] “теперь”, то должно быть и бесконечное количество мест между первым [местом], из которого начинается движение, и последним, в котором оно прекращается. Все это очевидно на основании чувственного опыта. Предположим, что

имеется тело длиною в локоть, движущееся по поверхности длиною в два локтя; очевидно, что первое место, из которого начинается движение, совпадает с первым локтем [длины поверхности], а место, в котором движение заканчивается — со вторым локтем. Понятно также, что в процессе движения тело постепенно оставляет первый локоть и перемещается во второй. Далее, поскольку величина локтя делима, в процессе движения число промежуточных мест постоянно множится, так как любая отдельная точка в величине первого локтя — это начало очередного места, а любая отдельная точка в величине второго локтя — это окончание такого же места. Таким образом, коль скоро величина бесконечно делима, а количество точек в каждой такой величине также потенциально бесконечно, из этого следует, что между каждыми двумя местами существует бесконечное количество промежуточных мест.

Однако движущееся тело исчерпывает бесконечность промежуточных мест за счет непрерывности своего движения, поскольку подобно тому, как потенциально бесконечны промежуточные места, точно так же потенциально бесконечно и непрерывное движение. Отсюда: если движение дискретно, то все части такого движения актуально счислимы. Если, таким образом, какое-либо движимое тело движется дискретно, из этого следует, что либо оно не проходит через все промежуточные места, либо же бесконечность мест актуально счислима, что невозможно. Значит, в том случае, если движение ангела дискретно, он не проходит через все промежуточные места.

Далее, актуальное перемещение от одной крайней точки к другой без того, чтобы проходить посредствующее [им] пространство, всецело соответствует природе ангела, но не тела, поскольку тело измеряется и содержится местом, а потому в своем движении вынуждено следовать законам места. Однако субстанция ангела не является объектом места в качестве объемлемого [им], но превосходит последнее, выступая в качестве объемлющего; поэтому как прилагать себя к месту, — проходя ли промежуточные места, или же нет, — полностью зависит от его решения.

Ответ на возражение 1. Место ангела сообразуется не с его величиной, но — с прилагаемой силой, а потому место ангела может быть делимо и далеко не всегда суть просто точка. И хотя промежуточные делимые места бесконечны, как о том было сказано выше, тем не менее они исчерпываются непрерывным движением, что очевидно из предшествующего [изложения].

Ответ на возражение 2. В процессе пространственного движения ангела его сущность прилагается к различным местам, тогда как сущность души не прилагается к мыслимым [ею] вещам, но скорее мыслимые вещи находятся в ней. Поэтому [в данном случае] какое-либо сравнение выглядит неуместным.

Ответ на возражение 3. При непрерывном движении актуальное изменение — это не часть движения, но его результат; следовательно, движение необходимо предшествует изменению. Поэтому такое движение происходит через промежуточное пространство. Но при дискретном движении изменение — это его часть, подобно тому, как единица — это часть числа; отсюда: подобное движение составляется из последовательности различных мест без [необходимости] включения промежуточного пространства.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕРЕМЕЩЕНИЕ АНГЕЛА МГНОВЕННЫМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что перемещение ангела [осуществляется] мгновенно. В самом деле: чем больше сила двигателя и чем меньше движимое противится двигателю, тем быстрее само движение. Но сила самодвижущегося ангела несопоставимым образом превосходит силу, движущую [какое угодно] тело. Далее, соотношение скоростей рассчитывается согласно временным затратам. Но между двумя отрезками времени всегда существует некоторая сопоставимость. Отсюда: раз тело перемещается во времени, то ангел перемещается мгновенно.

Возражение 2. Далее, движение ангела гораздо проще любого телесного изменения. Но некоторые телесные изменения происходят мгновенно, например, освещение: ведь, с одной стороны, предмет освещается не последовательно, как он [например] нагревается, но сразу, с другой — луч света достигает более отдаленные предметы тогда же, когда и более близкие. Значит, тем более [должно полагать], что мгновенно и движение ангела.

Возражение 3. Далее, если бы ангел перемещался от места к месту во времени, то очевидно, что только в последний миг этого времени он находился бы в конечной точке "куда", все же

остальное время он был бы или в одном из непосредственно предшествующих мест, подпадающих под определение "откуда", или же отчасти в первом и отчасти во втором, из чего бы следовало, что он делим, а это невозможно. Значит, в течение всего предшествующего [последнему мигу] времени он находился бы в исходной точке "откуда", то есть [попросту говоря] он там бы покоился, поскольку, как было сказано выше (2), покой есть не что иное, как пребывание в одном и том же месте и теперь, и прежде. Отсюда следует, что он не перемещается иначе, как только в последнее мгновение.

Этому противоречит то обстоятельство, что в каждом изменении есть "до" и "после". Но "до" и "после" движения исчисляется временем. Следовательно, любое движение, даже [движение] ангела, коль скоро и оно обладает своим "до" и "после", происходит во времени.

Отвечаю: иные настаивают на том, что перемещение ангела в пространстве [происходит] мгновенно. Они говорят, что [дескать] когда ангел движется от места к месту, то в течение всего предшествующего времени он находится в исходной точке "откуда" и только в последний миг этого времени попадает в конечную точку "куда". И при этом нет никакой нужды принимать во внимание какое-либо промежуточное пространство между крайними точками, равно как и нет ничего посредствующего между временем и пределом времени. Но есть, однако, промежуток времени между двумя "теперь" времени: следовательно, говорят они, нельзя усвоить точке "откуда" ее [последнее] "теперь", так же как при освещении и при субстанциальном зарождении огня невозможно определить тот последний миг, в котором воздух еще темен или в котором субстанция еще лишена формы огня, но можно усвоить конечное время как такой предельный момент времени, в который воздух освещается и огонь оформляет материю. И такое вот освещение и субстанциальное зарождение и называется мгновенным движением.

Но в настоящем случае такое рассуждение неправомерно, и вот почему. Природа покоя такова, что покоящийся объект в настоящий момент располагается таким же образом, что и в предшествующий, и потому в любое "теперь" времени, измеряющем покой, покоящийся объект находится в одном и том же "где" как в первом, так и в промежуточных и в последнем "теперь". Между

тем природа движения такова, что движущийся объект в настоящий момент расположен иначе, чем в предыдущий, и потому в любое "теперь" времени, измеряющем движение, движущийся объект находится в различных положениях; следовательно, в последнем "теперь" он будет иметь форму, отличающуюся от той, что имел прежде. Отсюда понятно, что покоиться в течение целого времени в некотором [состоянии], например, в белизне, значит пребывать в нем в каждый миг этого времени. Следовательно, [в случае покоя] невозможно, чтобы что-либо покоилось в одном состоянии в течение всего предшествующего времени, а затем в последний момент этого времени оказалось в другом состоянии. Но это [вполне] возможно в случае движения, поскольку двигаться в течение любого целого времени отнюдь не означает находиться в одном и том же состоянии в каждый миг этого времени. Поэтому все мгновенные изменения вида являются формой выражения непрерывного движения, например, порождение выражает изменение материи, а освещение — пространственное движение светящегося тела. Но пространственное движение ангела не является выражением какого-либо другого непрерывного движения, ибо оно, не завися ни от какого другого движения, самодостаточно. Следовательно, нельзя говорить, что он находится в каком-то [одном] месте в течение целого времени, и что в последнем "теперь" он находится в каком-то другом месте: должно существовать некое "теперь", в котором он находится в предшествующем последнему месте. Но там, где налицо множество следующих одно за другим "теперь", непременно существует и время, поскольку время есть не что иное, как исчисление "до" и "после" движения. Из этого вытекает, что движение ангела осуществляется во времени, причем в непрерывном времени, если его движение непрерывно, и в дискретном времени, если его движение дискретно, поскольку, как было сказано (1), его движение может иметь любой вид, а непрерывность времени, как заметил Философ, следует из непрерывности движения⁷.

Но это время, все равно, непрерывно оно или нет, не является тем временем, которым измеряется движение небес и посредством которого измеряются все телесные вещи, претерпевающие изменения вследствие движения небес, поскольку движение ангела не зависит от движения небес.

Ответ на возражение 1. Если время движения ангела дискретно и представляет собою своего рода последовательность

"теперь", то оно не будет каким-либо образом сопоставимым со временем, которым измеряется являющееся непрерывным движение телесных вещей, поскольку природа их различна. Если же оно непрерывно, то пропорция существует, но связана она не с сопоставимостью двигателя и движимого, а с сопоставимостью тех пространственных расстояний, на которые осуществляется перемещение. Кроме того, скорость движения ангела зависит не от количества [прилагаемой им] силы, но — от его изволения.

Ответ на возражение 2. Освещение является выражением движения, будучи при этом изменением, а не пространственным движением, при котором бы свет, понятно, вначале двигался бы к тому, что ближе, и уже затем — к более отдаленному. Но движение ангела происходит в пространстве и, кроме того, оно не является формой выражения [кого-либо другого] движения, а потому сравнение неправомерно.

Ответ на возражение 3. Это возражение целиком относится к непрерывному времени. Но ведь то же самое время движения ангела может быть и дискретным. Поэтому ангел может быть в одном месте в один момент и в другом месте в следующий момент безо всякого времени "между". Если бы время движения ангела было непрерывным, то он, как уже было сказано (2), претерпевал бы изменение в каждом из бесконечных мест в течение целого времени, предшествующем последнему "теперь". Кроме того, он отчасти присутствует в одном из непрерывных мест, а отчасти — в другом, но не потому, что его субстанция подвержена делению на части, а потому, что его сила прилагается к части первого места и к части второго, о чем было говорено выше (2).



О ЗНАНИИ АНГЕЛОВ

После рассмотрения того, что принадлежит ангельской субстанции, мы переходим к рассмотрению его знания. Исследование будет состоять из четырех частей: нам надлежит спросить, во-первых, относительно силы его знания; во-вторых, о том, посредством чего он знает; в-третьих, о познаваемых им объектах и, в-четвертых, о способе его знания.

В связи с первым будет рассмотрено пять пунктов: 1) является ли мышление ангела его же субстанцией; 2) является ли его бытие его же мышлением; 3) является ли его субстанцией сила его ума; 4) присутствует ли в ангелах равно активный и пассивный ум; 5) есть ли у них какая-либо иная познавательная сила помимо ума. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МЫШЛЕНИЕ АНГЕЛА ЕГО ЖЕ СУБСТАНЦИЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мышление ангела — это его субстанция. В самом деле, ангел одновременно и возвышеннее и проще активного ума души. Но субстанция активного ума — это его собственная деятельность, что очевидно из сказанного Аристотелем и его Комментатором¹. Поэтому тем более субстанция ангела — это его деятельность, т. е. мышление.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что "деятельность ума — это жизнь"². Но коль скоро, по его же словам, "у живых существ быть означает жить"³, похоже, что жизнь — это сущность. Поэтому деятельность ума — это сущность мыслящего ангела.

Возражение 3. Далее, если крайние члены суть одно, то такова же и середина, поскольку край от края отстоит далее, нежели край от середины. Но в ангеле ум и мыслимое суть одно, по крайней мере, если речь идет о мышлении им собственной сущности. Поэтому мышление, которое находится между умом и мыслимым, и субстанция мыслящего ангела суть одно.

Этому противоречит следующее: деятельность чего-либо отличается от его субстанции в большей степени, нежели его бытие. Но ни у одной твари ее бытие не является ее же субстанцией, поскольку это приличествует одному только Богу, что очевидно из вышесказанного (3, 4). Поэтому ни у ангела, ни у чего-либо иного из сотворенного деятельность не является его же субстанцией.

Отвечаю: невозможно, чтобы деятельность ангела, равно как и любой другой твари, была бы его собственной субстанцией. Ибо деятельность есть не что иное, как актуальность силы, подобно тому, как бытие есть не что иное, как актуальность субстанции, или сущности. Но ведь невозможно, чтобы что-либо, имеющее в себе некоторую примесь потенциальности, а потому и не являющееся чистой актуальностью, было бы своею собственной актуальностью, поскольку актуальность противоположна потенциальности. Один только Бог суть чистая актуальность, следовательно, только в Боге Его субстанция есть то же, что и Его существование и деятельность.

Кроме того, если бы мышление ангела было его субстанцией, то оно бы с необходимостью обладало самобытием. Но самобытная деятельность интеллигенции, подобно самобытной универсалии, должна быть единичной. Следовательно, [в таком случае] субстанция ангела не отличалась бы ни от субстанции Бога, которая суть Его же истинное и самобытное мышление, ни от субстанции другого ангела.

Опять-таки, если бы ангел был своим же собственным мышлением, то в таком случае не было бы никаких степеней более или менее совершенного мышления, которые возникают вследствие разных [степеней] причастности мышлению [со стороны мыслящих субъектов].

Ответ на возражение 1. Когда говорят, что активный ум есть его же собственная деятельность, то такая предикация является не сущностной, а сопутствующей, ибо, коль скоро его истинная природа заключается в деятельности, то она и сопутствует ему

так, как если бы она была заключена в нем самом, чего никак нельзя сказать о пассивном уме, у которого нет никакой деятельности до тех пор, пока он не будет приведен к действию.

Ответ на возражение 2. "Жизнь" соотносится с "жить" вовсе не так, как "сущность" с "существовать", но скорее как "забег" с "бежать", когда одно указывает на абстрактное действие, а другое — на конкретное. Поэтому из того, что "жить" означает то же, что и "быть", вовсе не следует, что "жизнь" есть то же, что и "сущность". И хотя жизнь порою соотносят с сущностью (ведь сказал же Августин: "Память, мышление и воля суть одна сущность, одна жизнь"⁴), однако Философ вкладывал в это совсем иной смысл, когда говорил, что "деятельность ума — это жизнь".

Ответ на возражение 3. Перемещаемое действие, которое переходит на некоторый внешний объект, в реальности является посредствующим между действователем и субъектом воздействия. То же действие, которое происходит в самом действователе, посредствует действователю и объекту не в реальности, но только по способу выражения, ибо в реальности объект и действователь суть одно. Мышление обуславливается единством мыслимого и мыслящего и суть следствие, отличающееся от них обоих.

Раздел 2

ВЕРНО ЛИ, ЧТО ДЛЯ АНГЕЛА МЫСЛИТЬ ОЗНАЧАЕТ БЫТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для ангела мыслить означает быть. В самом деле, как сказал Философ, у живых существ жить означает быть⁵. Но ведь [согласно ему же] мыслить — это некоторым образом означает жить. Следовательно, для ангела мыслить означает быть.

Возражение 2. Далее, причина соотносится с причиною таким же образом, как следствие со следствием. Но форма, посредством которой ангел имеет бытие, суть та же форма, посредством которой он мыслит, по крайней мере, самого себя. Следовательно, для ангела мыслить означает быть.

Этому противоречит следующее: мышление ангела — это его движение, что очевидно из сказанного Дионисием⁶. Но бытие не

есть то же, что и движение. Следовательно, для ангела быть не означает мыслить.

Отвечаю: деятельность ангела, равно как и деятельность любой твари, это не его бытие. В самом деле, как указано [в "Метафизике"]⁷, деятельность двояка: один вид деятельности направлен на что-то вовне, в чем вызывается претерпевание, например, сжигание или резание; другой же не направлен вовне, но остается в действующем, как-то: чувство, мышление, воля; такие действия ничего не изменяют вне действующего, целиком осуществляясь в нем самом. Что касается первого вида деятельности, то совершенно очевидно, что она поистине не может быть существованием действующего, поскольку существование действующего происходит в нем самом, тогда как такая деятельность есть нечто, переходящее от действующего в объект воздействия [и завершающееся в нем]. Но деятельность второго вида по своей природе бесконечна, то ли просто [бесконечна], то ли относительно. Примером простой бесконечности является действие "мышление", чьим объектом является "истина", и действие "желание", чьим объектом является "благо", причем оба эти объекта соответствуют бытию; таким образом, мышление и желание сами по себе предполагают соотносительность со всеми вещами, и каждое из них получает свои виды от своих объектов. А вот действие ощущения — это относительная бесконечность, ибо предполагает соотносительность [только] со всеми чувственными вещами, как, например, видение — с видимыми объектами. Но бытие любой твари ограничено одним родом и видом, и только бытие Бога, как сказано Дионисием, суть простая бесконечность, постигающая все вещи в себе самой⁸. Следовательно, одна лишь божественная природа суть ее же мышление и ее же действие воли.

Ответ на возражение 1. Жизнь иногда понимается как существование живого субъекта, иногда — как жизнедеятельность, т. е. как то, посредством чего очевидно наличие жизни. В этом смысле Философ и говорит, что мыслить некоторым образом означает жить: ведь [в этом месте] он производит классификацию живых существ согласно различию их жизненных функций.

Ответ на возражение 2. Сущность ангела является причиной его существования в целом, но не причиной его мышления в целом, поскольку он не может мыслить все посредством собственной сущности. Следовательно, в его собственной специфической природе сущность соотносится с существованием сама

по себе, тогда как его мышление соотносится с ним как включенное в идею более универсального объекта, а именно: истины и бытия. Отсюда понятно, что хотя форма у них одна, тем не менее она не является началом существования и мышления согласно одной и той же формальности. В связи с этим вывод о том, что для ангела "быть" является тем же, что и "мыслить", ошибочен.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СИЛА ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ АНГЕЛА ЕГО СУБСТАНЦИЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангеле сила или способность мышления не отличается от его сущности. В самом деле, "дух" и "ум" обозначают силу мышления. Но во многих местах своих творений Дионисий именует ангелов "духами" и "умами". Следовательно, ангел — это его же собственная сила интеллигенции.

Возражение 2. Далее, если сила ангельской интеллигенции есть нечто помимо его сущности, то тогда она по необходимости суть акциденция, поскольку то, что помимо сущности чего-либо, называется акциденцией. Но, как констатировал Боэций, "простая форма не может быть субъектом"⁹. Таким образом, ангел не был бы простою формой, что противоречит сказанному выше (50, 2).

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что Бог сделал ангельскую природу "ближе к Себе", а первичную материю "ближе к ничто"¹⁰; на основании этого может показаться, что ангел, будучи ближе к Богу, должен иметь более простую природу, нежели первичная материя. Но первичная материя является собственной силой. Поэтому тем более ангел должен быть собственной силой интеллигенции.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что "ангелы разделяются по субстанции, силе и действию"¹¹. Следовательно, субстанция, сила и действие в них различны.

Отвечаю: в ангеле, равно как и в любой другой твари, сила или деятельная способность не является его сущностью, что станет очевидным из нижеследующего. Коль скоро каждая сила определена к действию, то из разнообразия действий должно следовать разнообразие сил, в связи с чем и говорится, что каждое сущностное действие сообразуется со своею сущностной силой.

Но в любой твари сущность отличается от существования и соотносится с ним как потенциальное с актуальным, что очевидно из сказанного ранее (44, 1). Далее, акт, с которым соотносится деятельная сила, является деятельностью. Однако в ангеле мыслить не есть то же, что и быть, равно как и ни одно из действий, как его, так и любой другой сотворенной вещи не есть то же, что и бытие. Поэтому сущность ангела — это не сила его интеллигенции, равно как и сущность любой твари — это не сила ее деятельности.

Ответ на возражение 1. Ангел назван “духом” и “умом” постольку, поскольку познание его целиком умственно, тогда как познание души происходит отчасти через ум, а отчасти — через чувство.

Ответ на возражение 2. Простая форма, которая суть чистая деятельность, не может служить субъектом для акциденций, поскольку субъект соотносится с акциденцией как потенциальное с актуальным. Но такую формую является один только Бог, и об этом-то и ведет речь Боэций. Однако та простая форма, которая не суть собственное существование, но соотносится с ним как потенциальное с актуальным, может быть субъектом акциденции, а именно той акциденции, которая есть следствие вида, поскольку такая акциденция принадлежит форме (в отличие от той акциденции, которая принадлежит индивидуальному, не относится ко всему виду и является следствием материи — начала индивидуализации). И такой вот простой формой и является ангел.

Ответ на возражение 3. Сила материи суть потенция в отношении субстанциального бытия как такового, тогда как сила деятельности — в отношении бытия акцидентного. Поэтому сопоставление неправомерно.

Раздел 4

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В АНГЕЛЕ РАВНО И АКТИВНЫЙ И ПАССИВНЫЙ УМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангеле наличествует равно и активный и пассивный ум. Ведь сказал же Философ, что “в душе, как и в любой природе, есть то, посредством чего она может стать всеми вещами, и то, посредством чего могут быть созданы все вещи”¹². Но ангел — это один из видов природы. Следовательно, в ангеле есть как активный, так и пассивный ум.

Возражение 2. Далее, пассивному уму присуще воспринимать, тогда как активному уму — просвещать, о чем недвусмысленно сказано в [трактате] “О душе”¹³. Но ангел воспринимает просвещение от вышестоящего [в иерархии] ангела и просвещает нижестоящего. Следовательно, в нем наличествует равно и активный и пассивный ум.

Этому противоречит следующее: различие активного и пассивного ума в нас заключается в отношении к образам, которые соотносятся с пассивным умом как цвет со зрением, тогда как с активным умом — как цвет со светом, что очевидно из [сказанного в трактате] “О душе”¹⁴. Но в ангеле этого нет. Следовательно, в ангеле нет активного и пассивного ума.

Отвечаю: необходимость признать наличие в нас пассивного ума проистекает из того обстоятельства, что порою наше разумение оказывается потенциальным, а не актуальным. Поэтому необходимо существует некая сила, которая до начала мышления находится в возможности по отношению к умопостигаемому, но которая становится актуальной по отношению к нему при его познании и еще более — при размышлении о нем. И эту вот силу и называют пассивным умом. Необходимость же признать наличие активного ума проистекает из того обстоятельства, что природы познаваемых нами материальных вещей не имеют отдельного нематериального и умопостигаемого существования вне души; вне души они умопостигаемы лишь в возможности. Следовательно, необходимо, чтобы существовала некая сила, которая способна делать эти природы умопостигаемыми. И эту вот силу в нас и называют активным умом.

Однако ангелы не испытывают необходимости ни в том, ни в другом. Ведь и их разумение не таково, что порою оно находится в возможности по отношению к тем вещам, которые оно познает природным образом, и, с другой стороны, их умопостигаемость не бывает потенциальной, но [напротив] всегда актуальна, ибо в первую очередь и по преимуществу они мыслят нематериальное, что станет очевидно из последующих рассуждений (84, 7; 85, 1). Следовательно, в них не может быть активного и пассивного ума, разве что в соименном смысле.

Ответ на возражение 1. Как о том говорит само употребление слов, Философ понимает эти две вещи как присутствующие в каждой природе в качестве возможности порождения или

созидания. Познание, однако, в ангелах не порождается, но присутствует естественным образом. Следовательно, они несколько не нуждаются в том, чтобы обладать активным или пассивным умом.

Ответ на возражение 2. Активному уму свойственно просвещать, но не другой ум, а потенциально умопостигаемые вещи, ибо он посредством абстрагирования делает их умопостигаемыми актуально. Свойством же пассивного ума является пребывать в возможности относительно познаваемых естественных вещей и лишь иногда переходить в актуальное состояние. Следовательно, просвещение одного ангела другим никак не связано с активным умом; между тем никак не связано с пассивным умом и просвещение ангела в смысле сверхъестественных таинств, в отношении познания которых он иногда пребывает в возможности. Если же кто пожелает называть это активным и пассивным умом, то он будет говорить, [используя] соименные [термины]; но нам нет нужды беспокоиться из-за слов.

Раздел 5

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ АНГЕЛЬСКОЕ ПОЗНАНИЕ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО УМСТВЕННО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что познание ангелов не только умственно. Ведь сказал же Августин, что ангелы наделены "жизнью, которая ощущает и мыслит"¹⁵. Следовательно, им присуща также и чувственная способность.

Возражение 2. Далее, Исидор сказал, что ангелы многое знают благодаря опыту¹⁶. Но, как написано в "Метафизике", опыт появляется благодаря памяти¹⁷. Следовательно, они наделены также и силой памяти.

Возражение 3. Далее, Дионисий сказал, что демонам свойственна "необузданная фантазия"¹⁸. Но фантазия относится к способности воображения. Следовательно, демонам присуща сила воображения, а так как ангелы принадлежат к той же природе, то она присуща и ангелам.

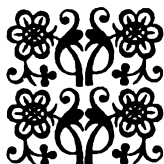
Этому противоречит сказанное Григорием о том, что "чувствами человек подобен скотине, а разумением — ангелам"¹⁹.

Отвечаю: в нашей душе наличествуют силы, чья деятельность осуществляется через посредство телесных органов; такие силы

суть акты различных частей тела, как [например] зрение — глаза и слух — уха. Есть и другие силы души, чья деятельность не осуществляется через посредство телесных органов, каковы ум и воля, которые не суть акты каких-либо частей тела. Но ангелы не принимают каких-либо естественно соединенных с ними тел, что очевидно из сказанного выше (51, 1). Следовательно, из всех душевных сил им принадлежат только лишь ум и воля.

О том же говорил и Комментатор, а именно: что отделенные субстанции разделяются на ум и волю, что полностью соответствует порядку вселенной: высшие разумные твари умственны полностью, а не частично, подобно нашей душе²⁰. По этой причине, как уже было указано (3), ангелы и названы "духами" и "умами".

Опровержением [вышеприведенных] возражений послужит двоякий ответ. Во-первых, можно сказать, что в указанных авторитетных источниках говорится в соответствии с мнением тех людей, которые убеждены, что ангелы и демоны принимают естественно соединенные с ними тела. Так, Августин часто использует подобное мнение в своих книгах, хотя из этого вовсе не следует, что он его разделяет, ведь читаем же [в книге "О граде Божиим"], что "подобные исследования не стоят многих трудов". Во-вторых, можно сказать, что эти и подобные им авторитетные высказывания должно понимать как аллегорические. В самом деле, коль скоро чувству свойственно с несомненностью схватывать присущий ему чувственный объект, то стало общеупотребительным говорить о том, что с несомненностью понято, что мы его "прочувствовали". Опыт может быть приписан ангелам по аналогии с познаваемыми вещами, а не по аналогии со способностью их познания. Мы обретаем опыт, познавая единичные вещи посредством чувств, но ведь и ангелы познают единичные вещи (о чем еще речь впереди (57, 2)), хотя и не посредством чувств. Что же касается памяти, то она присутствует в ангелах, но не как часть чувственной души, а так, как указал Августин, поместивший ее в разум²¹. Подобным же образом и "необузданная фантазия" приписывается демонам постольку, поскольку они заблуждаются в оценке того, что есть поистине благо, в то время как в нас обман проистекает из фантазии, благодаря которой мы иногда принимаем образы вещей за сами вещи, как это бывает у спящих и безумцев.



О СПОСОБЕ АНГЕЛЬСКОГО ПОЗНАНИЯ

Теперь в порядке следования рассмотрим вопрос о способе ангельского познания. Под этим заголовком наличествует три пункта: 1) знают ли ангелы все посредством своей субстанции или же при помощи видов; 2) если видов, то суть ли это соприсродные им виды или же такие, которые абстрагируются ими из вещей; 3) действительно ли высшие ангелы познают посредством более универсальных видов, нежели ангелы низшие.

Раздел 1

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ АНГЕЛЫ ЗНАЮТ ВСЕ ПОСРЕДСТВОМ СВОЕЙ СУБСТАНЦИИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы знают все посредством своей субстанции. Ведь сказал же Дионисий, что "ангелы знают происходящее на земле согласно свойственной их уму природе"¹. Но природа ангела — это его сущность. Следовательно, ангел знает вещи посредством своей сущности.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, "у того, что не имеет материи, ум и постигаемое мыслью суть одно и то же"². Но постигаемое мыслью, что касается того, посредством чего оно постигается, есть то же, что и постигающий. Поэтому в вещах без материи, вроде ангелов, то, посредством чего мыслится, суть сама субстанция того, кто мыслит.

Возражение 3. Далее, все, что содержится в чем-то другом, присутствует там согласно модусу того, что содержит. И коль скоро ангельская природа умопостигаема, то все, что в нем [(т. е. в ангеле)], присутствует там согласно интеллигибельному модусу. Но в нем [необходимо присутствует] все, ибо низшие порядки

бытия пребывают в высших сущностно, тогда как высшие в низших — лишь по причастности (потому-то Дионисий [в книге] "О божественных именах" IV и говорит, что Бог "объемлет целое целым", т. е. все — всем). Следовательно, ангел знает все посредством своей субстанции.

Этому противоречит сказанное Дионисием [в книге] "О божественных именах" IV, а именно: что "ангелы просвещаются формами вещей". Следовательно, они знают посредством форм, а не посредством своей субстанции.

Отвечаю: то, посредством чего мыслит ум, выступает в отношении мыслящего ума как его форма, поскольку действитель действует посредством формы. Затем, коль скоро совершенство способности может найти свое завершение только в форме, необходимо, чтобы все, что обладает способностью, было заключено в форму. Отсюда: в подверженных порче вещах потенциальность материи не завершается в форме совершенным образом, ибо потенциальность материи простирается на большее количество вещей, нежели их заключено в ту или иную форму. Но мыслительная сила ангела простирается на разумение всех вещей, поскольку объектом ума является всеобщее бытие или всеобщая истина. Сущность ангела, однако, не включает в себе все вещи, ибо эта сущность ограничена родом и видами, и одна только божественная сущность, будучи бесконечной, просто и совершенно включает в себе все вещи. Поэтому только Бог знает все посредством Своей сущности. Ангел же не может знать все посредством своей сущности, и его ум, дабы знать все, должен совершенствоваться с помощью видов.

Ответ на возражение 1. Когда говорят, что ангел знает вещи согласно своей природе, словом "согласно" обозначается не то, посредством чего обретается знание (поскольку то, посредством чего, подобно познанному), но им обозначается сила знания, которая по природе суть достояние ангела.

Ответ на возражение 2. Как о том, что ощущение в действии есть ощущаемое в действии (согласно сказанному в [книге] "О душе" II, 5), говорится не в том смысле, что сила ощущения суть подобие ощущаемого объекта, заключенное в ощущении, но в том, что то и другое может быть понимаемо в двух значениях, а именно актуальном и потенциальном; точно так же и об уме в действии говорится как о мыслимой им вещи не в том смысле, что

мыслимому подобна субстанция ума, но в том, что таким подобием является его форма. Поэтому, коль скоро актуально мыслимая вещь является таковою [именно] в силу своей нематериальности, нет никакой разницы между высказыванием: "У того, что не имеет материи, ум и постигаемое мыслью суть одно и то же", и высказыванием: "Ум в действии суть мыслимая им вещь".

Ответ на возражение 3. Как высшие, так и низшие по отношению к ангелу [порядки] измеримы его субстанцией, однако не совершенным образом и не согласно их собственной формальности (поскольку сущность ангела, будучи конечной, отличается от других вещей именно своею формальностью), но согласно некоторой общей [им всем] формальности. Совершенно же и согласно собственной формальности все заключено в сущности Бога — первой и универсальной действующей силе, от которой проистекает все, как частное, так и общее. Поэтому Богу присуще знать все посредством Своей сущности, в то время как ангелу доступно лишь обычное знание.

Раздел 2

ПОЗНАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО АБСТРАГИРУЕМЫХ ИЗ ВЕЩЕЙ ВИДОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы познают через посредство видов, абстрагируемых из вещей. В самом деле, все мыслимое постигается посредством некоего уподобления в мыслящем. Но уподобление вещи в ином достигается либо посредством образца, когда подобие выступает причиной вещи, либо посредством образа, когда сама вещь обуславливает подобие. Следовательно, всякое знание мыслящего должно быть или причиной мыслимого, или обусловлено мыслимым. Но ангельское знание не является причиной сущего — таковое [свойство] причисляется одному лишь божественному знанию. Поэтому необходимо, чтобы виды, доступные ангельскому разумению, были извлечены из вещей.

Возражение 2. Далее, ангельский свет превосходит по силе свет активного ума души. Но свет активного ума извлекает интеллигибельные виды из представляемых образов. Следовательно, свет ангельского ума также может извлекать виды из чувственных вещей. Поэтому ничто не препятствует представлению о том, что ангел познает через посредство видов, абстрагируемых из вещей.

Возражение 3. Далее, те виды в уме, которые не извлечены из чувственных объектов, никак не зависят от [представлений о] близости и удаленности. Следовательно, если бы ангел познавал не через посредство видов, абстрагируемых из вещей, его познание не было бы связано с тем, близки или далеки [познаваемые им] вещи, и тогда его пространственное перемещение было бы лишено всякого смысла.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "ангелы не собирают свои божественные познания от делимых или чувственных вещей"³.

Отвечаю: виды, посредством которых познают ангелы, не извлекаются ими из вещей, поскольку присущи [ангелам] по природе. В самом деле, нам следует иметь в виду, что существует подобие между различием и порядком духовных субстанций и различием и порядком телесных субстанций. Наивысшим телам присуща потенциальность, которая полностью совершенствуется формой, тогда как потенциальность материи более низких тел совершенствуется формой не полностью, но получает от некоего действителя то одну форму, то другую. Подобным же образом и низкие разумные субстанции, т. е. людские души, обладают силой мышления, которая полна не по природе, но пополняется последовательно, по мере извлечения ими интеллигибельных видов из вещей. Однако в более высоких духовных субстанциях, т. е. ангелах, сила мышления полна интеллигибельными видами по природе, а именно теми соприродными им видами, благодаря которым они мыслят все, что могут знать согласно своему естеству.

Тот же вывод следует и из способа существования таких субстанций. Более низкие духовные субстанции, т. е. души, имеют природу, родственную телам в том смысле, что они являются формами тел, и потому самый модус их существования определяет их к взысканию интеллигибельного совершенствования от тел и посредством тел (иначе их соединение с телами было бы бесцельным). В то же время более высокие субстанции, т. е. ангелы, абсолютно свободны от тел и существуют нематериально в своей истинной природе; следовательно, они достигают своего интеллигибельного совершенства через интеллигибельное же излияние, посредством которого они обретают от Бога виды познанных вещей одновременно со своею разумной природой. Поэтому Августин и говорит, что "прочие, низшие по сравнению с ангелами твари,

создаются так, что сначала являются в познании разумной твари, а затем уже и в своем роде"⁴.

Ответ на возражение 1. Образы тварей в ангельском уме существуют не постольку, поскольку они абстрагированы из тварей, но поскольку получены ими от Бога, Причины всего сотворенного, в Котором подобия существуют раньше самих тварей. Поэтому читаем у Августина, что "как идея, по которой создается тварь, существует в Слове Бога раньше создания самой твари, так же точно сперва появляется познание этой идеи в разумной твари [не омраченной грехом], а потом уже — создание самой твари"⁵.

Ответ на возражение 2. При переходе от одной крайней точки к другой необходимо проходится и то, что [расположено] между [ними]. Но природа формы, существующей в представлении, каковая форма свободна от материи, но не от материальной обусловленности, находится между природой формы, находящейся в материи, и природой формы, находящейся в уме посредством абстрагирования и из материи, и из материальной обусловленности. Следовательно, какою бы силой ни обладал ангельский ум, он не смог бы возводить материальные формы к интеллигибельной обусловленности иначе, как только через посредство предварительного возведения их к природе воображаемого, что невозможно, поскольку ангел, как было показано выше (54, 5), лишен воображения. Но даже если бы он и мог извлекать интеллигибельные виды из материальных вещей, он все равно не стал бы этого делать, поскольку, обладая интеллигибельными видами по природе, [попросту] не нуждался бы в этом.

Ответ на возражение 3. Познанию ангела безразлично, близки ли или далеки от него [познаваемые им вещи]. Тем не менее, его пространственное перемещение не бесцельно, поскольку он перемещается не для того, чтобы познавать, но для того, чтобы действовать.

Раздел 3

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ ВЫШНИЕ АНГЕЛЫ ПОЗНАЮТ ПОСРЕДСТВОМ БОЛЕЕ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ВИДОВ, НЕЖЕЛИ АНГЕЛЫ НИЗШИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высшие ангелы познают посредством тех же самых видов, что и более низкие ангелы. В са-

мом деле, универсалии, пожалуй, суть то, что абстрагируется из частного. Но ангелы не познают посредством абстрагируемых из вещей видов. Поэтому нельзя говорить, будто бы виды ангельского ума могут быть универсальными в большей или меньшей степени.

Возражение 2. Далее, известное в подробностях известно совершеннее, чем известное в общем, поскольку знание чего-либо в общем, т. е. по виду, находится между потенциальностью и актуальностью. Если бы, таким образом, высшие ангелы познавали посредством более универсальных видов, нежели низшие, из этого бы следовало, что познание высших менее совершенно, нежели познание низших, а это нелепо.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может служить совершенным образцом для многих. Но если высший ангел познает различные вещи посредством одной универсальной формы, а низший ангел познает их же посредством нескольких [более] частных форм, то из этого следует, что высший ангел использует одну универсальную форму для знания различных вещей. Выходит, он не будет обладать совершенным знанием каждой из них, каковое положение кажется недостойным.

Этому противоречит утверждение Дионисия о том, что высшие ангелы обладают более универсальным знанием, нежели низшие⁶. Да и в книге "О причинах" сказано, что высшие ангелы обладают более универсальными формами.

Отвечаю: причиной того, что некоторые вещи обладают более высокой [по сравнению с другими] природой, является их большая близость или большее уподобление первому [началу], которое суть Бог. Но в Боге вся полнота умственного познания содержится в одной единственной вещи, а именно в божественной сущности, посредством которой Бог знает все. Эта же полнота знания содержится и в сотворенных умах, но не столь возвышенно и менее просто. Поэтому необходимо, чтобы более низкие умы познавали многими формами то, что Бог знает одной, и чем ниже ум, тем большим количеством форм.

Отсюда: чем выше ангел, тем меньшее количество видов требуется ему для постижения всей совокупности интеллигибельного. Поэтому его формы, каждая из которых должна охватывать большее количество вещей, необходимо более универсальны. В некотором смысле нечто подобное наблюдается и у нас. В са-

мом деле, тогда как одни люди вследствие слабости ума не способны постигнуть истину до тех пор, пока кто-либо не разъяснит им ее в мельчайших подробностях, другие, обладающие умом более сильным, познают многое на основании немногого.

Ответ на возражение 1. Универсалии абстрагируются из частного акцидентно, постольку, поскольку познающий ум извлекает свое знание из вещей. Но коль скоро существует такой ум, который не извлекает свое знание из вещей, то и познанные [этим умом] универсалии также не абстрагируются из вещей и в некотором смысле [даже] предшествуют им: либо в порядке причинности, поскольку универсальные идеи вещей находятся в Слове Божием, либо, по крайней мере, в порядке природы, поскольку универсальные идеи вещей находятся в ангельском уме.

Ответ на возражение 2. Об универсальном знании чего-либо говорится в двух смыслах. С одной стороны, с точки зрения познанной вещи, а именно, что познана только универсальная природа вещи. Такого рода знание несовершенно, как несовершенно знание о человеке, если о нем известно лишь то, что он — животное. С другой стороны, с точки зрения того, посредством чего познана вещь. Такого рода знание наиболее совершенно, поскольку ум, который посредством одной лишь универсалии может знать любую должным образом содержащуюся в нем вещь, гораздо совершеннее того ума, который этого не может.

Ответ на возражение 3. Одно и то же не может выступать должным и адекватным образцом для нескольких вещей, если только речь не идет о чем-то возвышенном, которое [будучи таковым] может послужить должным образцом и подобием для многого. Так, человеческое универсальное благочестие, которое распространяется на все дела добродетели, можно принять в качестве должного образца и подобия для того достоинства, которое побуждает льва к великодушию, лису к осторожности и так далее. Божественная сущность, будучи наивозвышеннейшей, является должным образцом для каждой содержащейся ею вещи, вследствие чего каждый уподобляется ей согласно своему должному образцу. То же самое можно сказать и об универсальной форме, находящейся в уме ангела, а именно, что благодаря ее возвышенности с ее помощью можно познать надлежащим образом множество вещей.



О ПОЗНАНИИ АНГЕЛАМИ НЕМАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Теперь мы исследуем познание ангелов с точки зрения познаваемых ими объектов. Сначала мы исследуем познание ими нематериальных вещей, затем — материальных. Относительно первого будет рассмотрено три пункта: 1) познает ли ангел самого себя; 2) познают ли ангелы друг друга; 3) познает ли ангел Бога посредством присущих ему по природе начал.

Раздел 1

ПОЗНАЕТ ЛИ АНГЕЛ САМОГО СЕБЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не познает самого себя. В самом деле, Дионисий утверждает, что "ангелы не знают собственные силы"¹. Но когда известна субстанция, известна и сила. Следовательно, ангел не знает своей собственной сущности.

Возражение 2. Далее, ангел суть единичная субстанция, в противном случае он бы не мог действовать, ибо действие присуще лишь единичным субстанциям. Но единичное не является интеллигибельным. Следовательно, коль скоро ангел обладает только умственным познанием, он не может познавать самого себя.

Возражение 3. Далее, ум приводится в движение объектом умопостижения, поскольку, как сказано в [книге] "О душе" III, мышление — это своего рода стремление. Но ничто не движется и не устремляется к самому себе, что очевидно на примере телесных вещей. Следовательно, ангел не может познавать самого себя.

Этому противоречат слова Августина о том, что "ангел в самом своем сотворении имел познание о себе через просвещение истины"².

Отвечаю: расположение объекта имманентного и трансцендентного действия различно, о чем уже было сказано (14, 2; 54, 2). В случае трансцендентного действия объект или материя, на которую направлено действие, есть нечто отделенное от действующателя подобно тому, как нагреваемое [отделено] от нагревающего и дом от строителя, тогда как при имманентном действии для его осуществления необходимо, чтобы его объект был соединен с действующателем подобно тому, как для актуального чувственного восприятия необходимо, чтобы чувственный объект вошел в контакт с чувством. Соединенный же со способностью объект имеет такое же отношение к подобного рода действию, как и форма, выступающая в качестве начала действия другого действующателя, например: как тепло является формальным началом теплоты огня, точно так же и виды видимых вещей являются формальным началом видения глаза.

Тут, впрочем, надлежит твердо помнить, что такой образ объекта порою существует в познавательной способности лишь потенциально, а потому в этом случае и познание потенциально. Для того же, чтобы познание стало актуальным, необходимо, чтобы познавательная способность была актуализирована посредством видов. Однако в том случае, когда она всегда актуально содержит виды, ей доступно актуальное познание безо всякого предшествующего изменения или восприятия. Отсюда: приводиться в движение [своим] объектом не есть свойство познающего как такового, но только лишь как познающего потенциально. Кроме того, для формы как начала действия нет никакой разницы в том, обладает ли она самобытием, или же является формой чего-то другого; в самом деле, действие субсистентного тепла было бы ничуть не меньшим, чем тепла [как теплоты] чего-то еще. Таким образом, если самый порядок интеллигибельных сущностей таков, что они суть субсистентные интеллигибельные формы, то они необходимо обладают самопознанием. Поскольку же ангел нематериален, он суть субсистентная форма, и, будучи таковым, он актуально интеллигибелен. Из этого следует, что он постигает себя посредством собственной формы, которая является его же субстанцией.

Ответ на возражение 1. Приведен устаревший перевод текста: "...кроме того, они", т. е. ангелы, "не знают собственные силы"; в современном переводе внесены [существенные] исправления и теперь он звучит так: "...кроме того, они знают собственные

силы". Хотя, впрочем, и прежний перевод имеет смысл в том отношении, что ангелы, следуя в непостижимом для них порядке божественной Премудрости, не знают собственные силы совершенным образом.

Ответ на возражение 2. Единичные телесные вещи непознаваемы не вследствие своей частности, но в связи с материей — началом их индивидуализации. Отсюда: если существует какая-либо единичная вещь, имеющая самобытие безо всякой материи, а таковы ангелы, то ничто не препятствует их актуальной интеллигибельности.

Ответ на возражение 3. Быть движимым и устремленным присуще уму, находящемуся в возможности. Таким образом, подобное никак не присуще уму ангела, тем более что разумеет он самого себя. Кроме того, действие ума принадлежит к совсем иной природе, нежели действие телесных вещей, которое устремлено на нечто вовне.

Раздел 2

ПОЗНАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ДРУГ ДРУГА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не познают друг друга. Ведь сказал же Философ, что если бы человеческий ум содержал в себе что-либо чувственное, то такая его внутренняя природа не позволила бы ему постигать внешние ему вещи³ (это подобно тому, как если бы зрачок был окрашен, — ведь в таком случае он не был бы восприимчив ко всем без исключения цветам). Но как человеческий ум определен к разумению телесных вещей, так ум ангела — к разумению вещей бестелесных. Следовательно, коль скоро ангельский ум содержит в себе нечто одно из таких [бестелесных] природ, то, похоже, он не может разумеать другие [бестелесные] природы.

Возражение 2. Далее, согласно сказанному в [книге] "О причинах", "всякий ум познает то, что выше его, поскольку им обусловлен, и то, что ниже его, поскольку он есть его причина". Но ни один ангел не является причиной другого. Следовательно, ангелы не познают друг друга.

Возражение 3. Далее, ангел не может познать другого ангела посредством сущности познающего, поскольку всякое познание обуславливается подобием. Но сущность познающего

ангела подобна сущности ангела познаваемого только в [самом общем] родовом смысле, что очевидно из сказанного ранее (50, 4; 55, 1, 3). Отсюда следует, что познание одного ангела другим может быть только общим и никак не частным. Точно так же нельзя сказать, что один ангел познает другого посредством сущности познаваемого, поскольку то, посредством чего мыслит ум, есть нечто, находящееся в самом уме, постигать же сам ум дано одной только Троице. Опять-таки, нельзя сказать, что один ангел познает другого посредством видов, поскольку такие виды, будучи, как и ангел, нематериальными, ничем бы не отличались от мыслимого ангела. Таким образом, ни из чего не следует, что один ангел может мыслить другого.

Возражение 4. Кроме того, если бы один ангел мыслил другого, это происходило бы либо посредством каких-то присущих ему видов (из чего бы следовало, что если бы Бог вознамерился ныне сотворить нового ангела, этот ангел не мог бы быть познан ангелами существующими), либо же посредством видов, извлеченных из вещей (из чего бы следовало, что высшие ангелы не могут познавать низших, из которых они не извлекают ничего). Таким образом, ничто не указывает на то, что один ангел может мыслить другого.

Этому противоречит сказанное в [книге] "О причинах", [а именно] что "всякий ум мыслит вещи, которые не разрушаются".

Отвечаю: как сказал Августин, вещи, имеющие от вечности бытие в Слове Бога, были сотворены Им двояко: сначала [они явились] в ангельском уме, а уже затем и в своем роде⁴. Они были всеяны в ангельский ум следующим образом: Бог отпечатлел в ангельском уме образы вещей, которые Он сотворил в их собственном природном бытии. Но в Слове Божиим от вечности существовали не только формы телесных вещей, но и формы всех духовных тварей. Таким образом, Слово Бога отпечатлеvalo в каждой духовной твари формы всех вещей, как телесных, так и духовных, так что в каждом ангеле форма его собственного вида отпечатлена как в природной, так и в интеллигибельной обусловленности, вследствие чего он и существует в своей видовой природе, и мыслит посредством этого самого себя; в то время как формы других духовных и телесных природ отпечатлевались в нем только согласно их интеллигибельной природе, так что посредством таких отпечатленных видов ему дано знать телесные и духовные твари.

Ответ на возражение 1. Духовные природы ангелов отличаются друг от друга согласно определенному порядку [степеней], о чем уже говорилось [выше] (50, 4, 1, 2). Следовательно, коль скоро высшие и низшие [ангелы] близки по природе и отличаются единственно по степени совершенства, природа ангела не препятствуют его познанию других ангельских природ.

Ответ на возражение 2. Познание одного ангела другим зиждется на подобии и связано с природой причины и следствия лишь постольку, поскольку причина и следствие [по природе] подобны. Поэтому, если в ангелах существует подобие безо всякой причинной связи, то его одного вполне достаточно для познания одного [ангела] другим.

Ответ на возражение 3. Один ангел познает другого посредством вида этого ангела, существующего в его уме и отличающегося от ангела, чьим образом он является, не согласно материальной и нематериальной природе, а согласно подлинности и мнимости бытия. Ангел как таковой есть существующая в своей природе субсистентная форма, но его вид в уме другого ангела не таков, поскольку там он обладает только интеллигибельным бытием. Так и форма знамени имеет на крепостном [валу] подлинное, а [будучи отраженной] во рву — мнимое существование.

Ответ на возражение 4. Всякая тварь сотворена Богом соразмерно созданной Им же вселенной, и если бы Бог возымел намерение сотворить еще сколько-то ангелов или природ, Он заложил бы и их интеллигибельные виды в ангельские умы подобно тому, как если бы строитель возымел намерение построить большой дом, он заложил бы и большой фундамент. Следовательно, прибавление Богом к вселенной новой твари означает, что Он прибавляет к ангелу новый интеллигибельный вид.

Раздел 3

ПОЗНАЕТ ЛИ АНГЕЛ БОГА ПОСРЕДСТВОМ ПРИСУЩИХ ЕМУ ПО ПРИРОДЕ НАЧАЛ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не могут познавать Бога посредством присущих им по природе начал. Ведь сказал же Дионисий, что Бог "в Своей непостижимости пребывает выше всех небесных умов". После чего прибавил: "Поскольку Он превышает всех субстанций, Он находится за пределами всякого познания"⁵.

Возражение 2. Далее, Бог бесконечно превышает ангельское разумение. Но то, что отстоит бесконечно, недостижимо. Поэтому кажется, что ангелу не дано познавать Бога посредством присущих ему по природе начал.

Возражение 3. Далее, сказано [в Писании]: "Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу" (1 Кор. 13, 12). Из этого следует, что познание Бога двояко: во-первых, то, посредством которого Он видим в Своей сущности, в связи с чем Он, как говорится, видим лицом к лицу; во-вторых, то, посредством чего Он видим в зеркале сотворенного. Как уже было показано (12, 4), ангел не может созерцать первое⁶ посредством собственных естественных сил. Не имеет отношения к ангелам и видение посредством зеркала, поскольку они, как заметил Дионисий, не собирают свои познания от чувственных вещей⁷. Поэтому ангелы не могут познавать Бога посредством присущих им естественных сил.

Этому противоречит то обстоятельство, что сила ангельского познания превосходит людскую. Однако же люди, согласно сказанному [в Писании], могут познавать Бога посредством своих природных начал: "Что можно знать о Боге, явно для них" (Рим. 1, 19). Следовательно, это тем более явно для ангелов.

Отвечаю: ангелам дано некоторое познание Бога посредством присущих им по природе начал. Дабы понять это, надлежит твердо помнить, что познание вещи может происходить трояким образом: во-первых, через присутствие ее сущности в познающем (так глаз видит свет, и таким же образом ангел познает самого себя); во-вторых, через присутствие ее подобия в познающей силе (так глаз видит камень через посредство образа камня в глазу); в-третьих, когда образ познаваемого объекта извлекается не непосредственно из самого объекта, а из чего-то другого (так мы видим человека в зеркале).

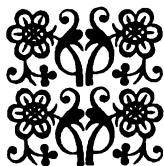
Что касается первого способа, а именно такого познания Бога, когда бы Он созерцался в собственной сущности, то такое познание не может осуществляться ни одною тварью посредством ее естественных начал, как о том было сказано выше (12, 4). К третьему способу относится наше познание Бога здесь, на земле, [когда мы познаем Его] через Его подобия, отраженные в творениях, согласно сказанному: "Невидимое Его... чрез рассматривание творений видимы" (Рим. 1, 20). Поэтому и говорится, что

мы видим Бога как бы в зеркале. То же познание, каким ангел познает Бога посредством присущих ему по природе начал, находится между этими двумя и подобно тому познанию, которым вещь созерцается через извлеченный из нее умственный образ. Поскольку же образ Божий впечатлен по самой природе ангела в его сущности, ангел познает Бога в той мере, в какой он суть образ Божий. При этом, однако, он не созерцает сущность Бога [как таковую], ибо никакое тварное подобие не может быть достаточным для [адекватного] представления божественной сущности. Следовательно, такой вид познания в достаточной мере близок к "зеркальному", и это связано с тем обстоятельством, что природа ангела сама по себе есть своего рода зеркало, отражающее божественный образ.

Ответ на возражение 1. Дионисий, как явствует из употребленных им слов, говорит о познании в смысле постижения, и в этом смысле Бог не может быть познан ни одним из сотворенных умов.

Ответ на возражение 2. Поскольку ум и сущность ангела бесконечно далеки от Бога, постольку он не может постигнуть Его и не может созерцать сущность Бога через свою собственную природу. Однако из этого вовсе не следует, что он не может иметь вообще никакого познания Бога. Просто Бог, будучи бесконечно возвышеннее ангела, знает Себя знанием бесконечно большим, нежели то знание, какое имеет о Нем ангел.

Ответ на возражение 3. То познание, каким ангел познает Бога, находится между этими двумя видами познания, хотя, как было указано выше, все-таки ближе к одному из них.



О ПОЗНАНИИ АНГЕЛАМИ МАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Теперь предметом нашего рассмотрения будут познаваемые ангелами материальные вещи, в связи с чем будет исследовано пять пунктов: 1) познают ли ангелы природу материальных вещей; 2) познают ли они единичные вещи; 3) познают ли они будущее; 4) ведомы ли им тайные помыслы; 5) ведомы ли им все таинства благодати. _____

Раздел 1

ПОЗНАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ МАТЕРИАЛЬНЫЕ ВЕЩИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не познают материальные вещи. В самом деле, познанный объект есть совершенство познавшего. Но материальные вещи, будучи ниже ангелов, не могут быть их совершенством. Следовательно, ангелы не познают материальные вещи.

Возражение 2. Далее, как сказано в глоссе [на 2 Кор. 12, 2], умное зрение есть видение тех вещей, которые сущностно пребывают в душе¹. Но материальные вещи не могут сущностно пребывать ни в душе человека, ни в уме ангела. Поэтому они могут быть познаны не посредством умного зрения, а только лишь посредством представления, которым видятся образы тел, и посредством чувственного зрения, которым видятся сами тела. Однако в ангелах нет ни того, ни другого, а есть лишь умное зрение. Следовательно, ангелы не могут познавать материальные вещи.

Возражение 3. Далее, материальные вещи не являются актуально умопостигаемыми, и потому могут быть познаны или посредством схватывания чувством, или благодаря представлению, каковых в ангелах нет. Следовательно, ангелы не познают материальные вещи.

Этому противоречит следующее: подпадающее под действие низшей силы тем более подпадает и под действие силы высшей. Но ум человека, который в порядке природы ниже ангельского, может познавать материальные вещи. Поэтому тем более это может и ангельский ум.

Отвечаю: установленный порядок вещей таков, что высшие сущности совершеннее низших, и то, что содержится в низших сущностях несовершенно, частично и многообразно, в высших содержится совершенно и в определенной степени полно и просто. Поэтому в Боге, высочайшем начале всего, вещи, как сказал Дионисий, сверхсущественно предсуществуют в Его простом Самобытии². Но из всех прочих тварей ангелы наближайшие к Богу и приобщены к Нему более других, а потому, как говорит [тот же] Дионисий, их участие в божественной благодати наиболее полно и наиболее совершенно³. Следовательно, все материальные вещи предсуществуют в ангелах более просто и менее материально, чем [существуют] сами по себе, хотя [конечно] более многообразно и менее совершенно, чем [они предсуществуют] в Боге.

Далее, то, что существует в каком-либо субъекте, заключено в нем согласно модусу этого субъекта. Но ангелы по природе есть умопостигаемые сущности. Следовательно, как Богу ведомы материальные вещи посредством Его сущности, точно так же и ангелы познают их постольку, поскольку в ангелах присутствуют их интеллигибельные виды.

Ответ на возражение 1. Познанная вещь есть совершенство познающего в силу присутствия в его уме интеллигибельного вида [познанного]. Следовательно, интеллигибельные виды, находящиеся в уме ангела, есть совершенство и деятельность его ума.

Ответ на возражение 2. Чувственное восприятие схватывает не сущности вещей, а только их внешние акциденции, представление же схватывает всего лишь образы тел. Схватывать сущность вещей свойственно только уму. Потому-то и говорится, что объектом ума является "чтойность" вещи, относительно чего он не ошибается, как не ошибается и ощущение относительно присутствующего ему чувственного объекта⁴. Таким образом, сущности материальных вещей находятся в уме человека и ангела, но не согласно своей реальной природе, а как познанное в познавшем. Впрочем, некоторые вещи находятся в уме или в душе согласно той и другой природе, но в любом случае умное видение налицо.

Ответ на возражение 3. Если бы ангел должен был извлекать свое знание материальных вещей из самих материальных вещей, ему было бы необходимо делать их актуально интеллигибельными посредством абстрагирования. Но он не черпает это знание из самих материальных вещей, а познает материальные вещи посредством актуально интеллигибельных видов вещей, каковые виды присущи ему по природе, тогда как наш ум познает через виды, которые он делает интеллигибельными посредством абстрагирования.

Раздел 2

ПОЗНАЕТ ЛИ АНГЕЛ ЕДИНИЧНЫЕ ВЕЩИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не познают единичные вещи. Ведь сказал же Философ, что "объектом чувства является единичное, а объектом ума — общее"⁵. Но в ангелах нет никакой познавательной силы помимо умственной, что очевидно из вышесказанного (54, 5). Следовательно, они не познают единичные вещи.

Возражение 2. Далее, всякое познание возникает вследствие некоторого уподобления познающего познаваемому. Но именно в связи с единичностью подобие между ангелом и единичным объектом невозможно, поскольку, как было показано выше (50, 2), ангел нематериален, в то время как началом единичности является материя. Следовательно, ангелу не дано познавать единичные вещи.

Возражение 3. Далее, если ангел познает единичные вещи, то [делает это] посредством либо единичных, либо универсальных видов. Если [допустить, что он познает посредством] единичных видов, то тогда необходимо, чтобы он содержал в себе бесконечное количество видов, что невозможно; а если [допустить, что он познает посредством] видов универсальных, то и тогда познание невозможно: ведь всеобщее недостаточно для познания единичного, поскольку единичное познается посредством всеобщего только в возможности. Следовательно, ангел не познает единичные вещи.

Этому противоречит следующее: никто не может охранять то, чего он не знает. Но ангелы охраняют отдельных людей, со-

гласно сказанному в псалме: "Он ангелам Своим заповедает... охранять тебя" (Пс. 90, 11). Следовательно, ангелы познают единичные вещи.

Отвечаю: [действительно] иные отрицали за ангелами всяческую способность познавать единичные вещи. [Но] во-первых, это противно католической вере, которая утверждает, что такие низшие вещи управляются ангелами, согласно сказанному в Писании: "Все они суть духи-управители"⁶ (Евр. 1, 14). В самом деле, если бы они не имели никакого знания о единичных вещах, то как могли бы они помышлять о том, что происходит в этом мире, коль скоро всякая деятельность осуществляется индивидуумами; к тому же это противоречит и сказанному Екклесиастом: "Не говори пред ангелом: нет промысла"⁷ (Еккл. 5, 5).

Во-вторых, это также противоречит и учению философии, согласно которому ангелы являются двигателями небесных сфер, причем движут их по своему разумению и воле.

Поэтому другие говорили, что ангел обладает познанием единичных вещей, но только через их универсальные причины, к которым возводятся все частные следствия, подобно тому, как астроном предсказывает грядущее затмение на основании наблюдений за движением небес. Это мнение [впрочем] не лишено тех же недостатков, что и вышеупомянутое, поскольку знать единичное только через его универсальные причины не означает знать его именно как единичное, то есть как такое, какое оно есть здесь и сейчас. Астроном, зная из вычислений небесных движений, что должно произойти затмение, узнает об этом на основании универсальных [причин], однако непосредственно познает его как происходящее "сейчас" только при помощи чувств. Но управление, помышление и движение единичных вещей осуществляется именно постольку, поскольку они существуют здесь и сейчас.

Поэтому должно говорить иначе, а именно, что как человек посредством различных своих познавательных сил познает все категории вещей, схватывая универсалии и нематериальные вещи умом, а единичные и телесные вещи — чувствами, так ангел познает те и другие посредством одной своей умственной силы. В самом деле, порядок вещей таков, что чем возвышеннее вещь, тем в большей мере едина и шире распространена ее сила: так, очевидно, что в человеке разумение превосходит любое чувство, и хотя оно одно, однако может схватывать и то, что доступно всем пяти внешним чувствам, и некоторые другие вещи, которые не

познаются ни одним из внешних чувств, например различие между белым и сладким. То же самое наблюдается и в других категориях. Следовательно, коль скоро в порядке природы ангел возвышеннее человека, глупо утверждать, будто бы человек познает посредством какой-либо из своих сил нечто такое, чего ангел посредством своей одной познавательной способности, а именно ума, не познает. Исходя из этого, Аристотель объявил нелепым мнение [Эмпедокла], согласно которому Бог пребывает в неведении относительно известной нам вражды⁸.

Способ, которым ангел познает единичные вещи, может быть понят на основании следующего [положения]: как вещи проистекают от Бога с целью их осуществления в своей собственной природе, точно так же они проистекают и с целью их осуществления в ангельском уме. Далее, понятно, что от Бога исходит не только то, что относится к их универсальной природе, но также и все то, в чем заключаются начала их индивидуализации, ибо Он суть причина целокупной субстанции вещей, равно их материи и формы. А обуславливает Он постольку, поскольку Он знает, ибо Его знание и есть причина вещей, о чем было сказано выше (14, 8). Поэтому как посредством Своей сущности, которой Он обуславливает все вещи, Бог уподоблен всем вещам и знает все вещи, причем [знает] не только то, что относится к их универсальной природе, но также и то, что относится к их единичности, так же точно через приданные им виды ангелы познают вещи не только со стороны их универсальной природы, но и со стороны их индивидуальных состояний во всем их многообразии, нашедшем отображение в их одной простой сущности.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о нашем уме, который может схватывать только посредством абстрагирования, когда вследствие абстрагирования из материальной обусловленности абстрагируемая вещь становится универсалией. Такой способ познания, как было указано выше (55, 2, 3), не присущ природе ангелов и, следовательно, аналогия неуместна.

Ответ на возражение 2. Ангелы уподоблены вещам вовсе не по природе, когда одна вещь сходна с другой через общность рода, вида или же акцидентно, но в смысле высшего отображения низшего подобно тому, как солнце [есть высшее отображение] огня. Ведь даже и в Боге, коль скоро все вещи имеют в Нем свое предбытие как в своей причине (и это обнаруживается в них), вещи отображены именно так, причем как со стороны материи,

так и со стороны формы. На том же основании и виды в уме ангела, которые суть образы, излученные из божественной сущности, являются образами вещей не только в том, что касается их формы, но также и в том, что касается их материи.

Ответ на возражение 3. Ангелы знают единичности посредством универсальных форм, которые, однако, являются образами вещей и с точки зрения их общности, и с точки зрения их начал индивидуализации. О том же, сколь много вещей может быть познано посредством одного и того же вида, уже было говорено выше (55, 3, 3).

Раздел 3

ПОЗНАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ БУДУЩЕЕ?

Стретьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы познают будущие события. Ведь по силе познания ангелы превосходят людей. Но некоторым людям доступно познание многого из будущего. Поэтому тем более оно доступно и ангелам.

Возражение 2. Далее, настоящее и будущее разнятся по времени. Но ангельский ум возвышается над временем, поскольку, как сказано в [книге] "О причинах", "ум расположен в вечности"⁹, то есть в веках веков. Поэтому для ангельского ума не существует различия между прошлым и будущим, он одинаково познает то и другое.

Возражение 3. Далее, ангел познает не посредством видов, извлеченных им из вещей, а посредством присущих ему универсальных видов. Но универсальный вид в равной степени относится к настоящему, прошлому и будущему. Поэтому похоже на то, что ангелы познают вещи независимо от того, прошлые ли они, нынешние или будущие.

Возражение 4. Кроме того, об удаленности вещи по времени говорится таким же образом, как и об удаленности вещи по месту. Но ангелы познают удаленные по месту вещи. Следовательно, точно так же они познают и вещи, удаленные по времени в будущее.

Этому противоречит следующее: то, что достойно принадлежать одной лишь божественности, не может принадлежать и ангелам. Но познание будущих событий есть исключительный признак

божественности, согласно сказанному пророком Исаией: "Скажите, что произойдет в будущем, — и мы будем знать, что вы «боги»" (Ис. 41, 23). Следовательно, ангелы не познают будущие события.

Отвечаю: будущее может быть познано двояко.

Во-первых, оно может быть познано через его причину. Те будущие события, которые следуют из своих причин с необходимостью, известны достоверным знанием; так, например, мы знаем, что завтра взойдет солнце. Те события, которые следуют из своих причин [не всегда, но] в большинстве случаев, известны не с достоверностью, а предположительно; так, например, врач предполагает выздоровление пациента. Этот способ познания будущего присущ и ангелам, однако в гораздо большей степени, нежели нам, поскольку причины вещей открыты им и более универсально, и более совершенно (ведь и врачи тем вернее ставят диагноз, чем глубже они проникают в причины болезни). Те же события, которые проистекают из своих причин в меньшинстве случаев, а именно события вероятностные и случайные, практически непознаваемы.

Во-вторых, будущие события могут быть познаны как таковые. Этот способ познания присущ одному только Богу, причем Ему ведомо не только то, что происходит с необходимостью или в большинстве случаев, но также и то, что происходит вероятностно и случайно, ибо Он видит все в Своей вечности, которая, будучи простой, присутствует в каждом времени и охватывает все времена. И поэтому Бог единым видением созерцает все, что случается во все времена, как существующее пред Ним, и видит его таковым, каково оно суть, о чем уже было говорено прежде, когда речь шла о знании Бога (14, 13). Но разум ангела, равно как и любого сотворенного ума, несопоставим с вечностью Бога, и поэтому будущее как таковое не может быть познано ни одним из тварных умов.

Ответ на возражение 1. Люди не могут познавать будущие события иначе, как только либо через их причины, либо через откровение Божие. Ангелы познают будущее таким же образом, но намного отчетливей.

Ответ на возражение 2. Хотя ангельский ум возвышается над тем временем, которым измеряются телесные движения, тем не менее в его уме существует время, отражающее последовательность интеллигибельных представлений, на основании чего

Августин говорит, что "Бог движет духовную тварь во времени"¹⁰. Итак, коль скоро в уме ангела существует некоторая последовательность, то [далеко] не все вещи, которые были [есть или будут] в течение всего времени, находятся в "сейчас" ангельского ума.

Ответ на возражение 3. Хотя виды в уме ангела в той мере, в какой они суть виды, относятся к вещам нынешним, прошлым и будущим одинаково, нынешние, прошлые и будущие вещи относятся к видам по-разному. Природа вещей, которые есть, такова, что согласно ей эти вещи подобны видам в ангельском уме и потому могут быть познаны таким образом. Вещи, которые только должны быть, еще не имеют природы, посредством которой они бы уподобились этим видам, а потому они и не могут быть познаны посредством таких видов.

Ответ на возражение 4. Удаленные по месту вещи уже существуют в природе и принадлежат к одному из тех видов, чей образ присутствует в ангеле, чего нельзя сказать о вещах, долженствующих произойти в будущем, о чем уже было сказано. Следовательно, аналогия неправомерна.

Раздел 4

ПОЗНАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ТАЙНЫЕ МЫСЛИ?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы познают тайные мысли. В самом деле, Григорий, толкуя сказанное в книге Иова: "Не равняется с нею золото и кристалл" (Иов. 28, 17), говорит, что "тогда", то есть в блаженстве восставших из мертвых, "каждый будет столь же явен каждому, сколь явен он самому себе, и когда ум каждого станет видимым, будет явлена и его совесть"¹¹. Но восставшие [из мертвых], как сказано [в Писании], подобны ангелам (Мф. 22, 30). Следовательно, ангелу видимо то, что на совести у каждого.

Возражение 2. Далее, интеллигибельный вид в отношении ума есть то же, что и форма — в отношении тела. Но если видимо тело, видима и форма. Отсюда: если видима умопостигаемая субстанция, видим и принадлежащий ей интеллигибельный вид. Следовательно, когда ангел созерцает другого ангела или душу, похоже, ему видимы и мысли созерцаемого.

Возражение 3. Далее, идеи нашего ума в большей мере схожи с ангелом, нежели образы нашего воображения, поскольку первые мыслимы актуально, тогда как последние — лишь по-

тенциально. Но образы нашего воображения могут быть познаны ангелом, поскольку телесные вещи доступны его познанию, а воображение суть телесная способность. Поэтому кажется, что ангел может познавать и мысли ума.

Этому противоречит следующее: что присуще Богу, то не свойственно ангелам. Но проникать в сердечные тайны присуще [именно] Богу, согласно сказанному Иеремией: "Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено — кто узнает его? Я, Господь, проникаю сердце" (Иер. 17, 9, 10). Следовательно, тайны сердца сокрыты от ангелов.

Отвечаю: тайный помысел может быть познан двояко: во-первых, через его следствие. Таким способом он может быть познан не только ангелом, но также и человеком, хотя при недостаточном очевидном следствии тут требуется немалая проницательность. Причем порою мысль проявляется не только во внешнем действии, но также и в изменении выражения лица, а врач может обнаружить иные душевные страсти простым измерением пульса. Еще в большей степени [чем человек] на это способны ангелы и даже демоны — ведь они гораздо глубже проникают в такие сокрытые изменения тел. Поэтому Августин и говорит, что демоны "порою с немалой способностью изучают расположения человека, причем не только тогда, когда они выражаются посредством речи, но даже когда они зарождаются в мыслях, если только душа выражает их через некие телесные знаки"¹²; впрочем, впоследствии он замечает, что "нельзя наверняка знать о том, как это делается"¹³.

Во-вторых, мысли могут быть познаны непосредственно в уме, равно как и стремления — непосредственно в воле, но так — мысли в сердцах и стремления в воле — может познавать один только Бог. Это связано с тем, что разумные твари подчинены только Богу и Он один, будучи их Началом и Целью, может проникать в них, о чем будет сказано ниже (63, 1; 105, 5). Следовательно, все, что находится в воле и во всем, что связано с волей, ведомо одному только Богу. Но очевидно, что актуальное познание чего-либо целиком зависит от воли познающего, поскольку человек, наделенный познавательной способностью (равно как и любой интеллигибельный вид), использует ее по своему усмотрению. Поэтому читаем у апостола: "Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем" (1 Кор. 2, 11).

Ответ на возражение 1. В нынешней жизни помыслы человека скрыты от других вследствие двоякой помехи, а именно: грубости тела и еще потому, что воля оберегает свои тайны. Первое препятствие будет устранено при Воскресении, а в ангелах его и вовсе нет, тогда как второе останется, и в ангелах оно существует. Впрочем, светозарность тела в дальнейшем явит качество души в смысле ее причастности к благодати и славе, и таким вот образом ум каждого будет явен всем.

Ответ на возражение 2. Хотя ангелу и видим интеллигибельный вид другого ангела, поскольку вид соразмерен достоинству этих субстанций в смысле их большей или меньшей универсальности, однако из этого не следует, что любой из них знает, каким образом любой другой задействует его в целях актуального мышления.

Ответ на возражение 3. Желание скота не управляет его действием, а само является результатом воздействия какой-то другой телесной или духовной причины. Поэтому ангелы, зная телесные вещи и их расположения, могут также познавать и то, что происходит в желании или в воображении скота и даже человека в той мере, в какой чувственное желание оставляет некоторый телесный отпечаток, влияя на его [(т. е. человека)] поведение (что характерно для скотов). Однако ангелы отнюдь не всегда могут познавать движение чувственного желания и воображения человека, поскольку порою они бывают движимы волей и рассудком — ведь даже низменная часть души отчасти связана с рассудительностью, например, повинаясь предписаниям, как о том сказано в "Этике"¹⁴. И из сказанного вовсе не следует, что если ангел знает то, что идет от чувственного желания или воображения человека, он также знает и то, что находится в его мыслях или воле; ведь ум или воля не являются субъектами чувственного желания или воображения и могут использовать их самым различным образом.

Раздел 5

ВЕДОМЫ ЛИ АНГЕЛАМ ТАИНСТВА БЛАГОДАТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелам ведомы таинства благодати. В самом деле, тайна Боговоплощения есть превосходнейшая из тайн. Но ангелы знали ее от начала; так, читаем у Августина: "Эта тайна была сокрыта в Боге таким образом, что все же была

известна начальствам и силам на небесах"¹⁵. И у апостола сказано: "Та великая тайна благочестия была явлена ангелам" (1 Тим. 3, 16)¹⁶. Следовательно, ангелам ведомы таинства благодати.

Возражение 2. Далее, причины всех тайн благодати заключены в божественной Премудрости. Но ангелам дано созерцать мудрость Бога, ибо она есть Его сущность. Поэтому им ведомы таинства благодати.

Возражение 3. Далее, пророки просвещаются ангелами, на что недвусмысленно указывает Дионисий¹⁷. Но пророки знали тайны благодати, ибо сказано: "Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам своим, пророкам" (Ам. 3, 7). Следовательно, ангелы знают таинства благодати.

Этому противоречит следующее: никому нет нужды спрашивать о том, что ему ведомо. Но даже высочайшие ангелы любопытствуют и вопрошают относительно таинств благодати. Ведь сказано же [Дионисием], что "Священное Писание описывает некоторые небесные сущности недоумевающими относительно Иисуса и желающими приобщиться к знанию Его нас ради совершенного благодеяния, и Самого Иисуса — непосредственно их посвящающим"¹⁸, что следует из того места [в книге пророка] Исаии, где на вопрос ангелов: "Кто это идет из Едома?", Иисус отвечает: "Я, изрекающий правду, Сильный, чтобы спасти!" (Ис. 63, 2). Следовательно, ангелам неведомы таинства благодати.

Отвечаю: познание ангела двояко. Во-первых, это его естественное познание, согласно которому он познает вещи и посредством своей сущности, и посредством присущих ему видов. С помощью такого познания ангелы не могут ведать о таинствах благодати. В самом деле, эти таинства целиком находятся в воле Божией, и если ангелу не дано познавать те помыслы другого ангела, которые целиком находятся в воле этого ангела, то тем более он не может проникать в то, что целиком находится в воле Божией. Апостол рассуждает следующим образом: "Никто не знает человеческого, кроме духа человеческого, живущего в нем; так и Божиего никто не знает, кроме Духа Божия"¹⁹ (1 Кор. 2, 11).

Но есть и другое познание ангелов, делающее их поистине блаженными, а именно то познание, посредством которого они видят Слово и то, что в Слове. Благодаря такому видению они прозревают таинства благодати, но отнюдь не все и не в равной мере, а так, как пожелает научить их через откровение Бог (со-

гласно сказанному апостолом: "А нам Бог открыл это Духом Своим" (1 Кор. 2, 10)). И притом высшие ангелы, созерцающие божественную Премудрость в более ясном свете, научаются большему и прозревают в большие глубины божественных таинств, каковые таинства впоследствии сообщают и более низким ангелам при их просвещении. Таким образом, некоторые из этих таинств они знают от самого начала своего сотворения, другие познают благодаря последующему научению, приличествующему их чину.

Ответ на возражение 1. О таинстве Боговоплощения можно говорить двояко.

Во-первых, в целом; и таким образом оно было явлено всем [ангелам] от начала их блаженства. Причина этого состоит в том, что оно есть своего рода всеобщий принцип, к которому определены все их обязанности. Ибо "все они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение" (Евр. 1, 14), каковое [спасение] явлено через таинство Боговоплощения. Следовательно, необходимо, чтобы все они были наставлены относительно этого таинства от самого [своего] начала.

Мы также можем говорить о таинстве Боговоплощения и иначе, с точки зрения его частных обстоятельств. В этом смысле не все ангелы были предуведомлены обо всем от начала, и даже высшие ангелы, как это явствует из вышеприведенного отрывка из Дионисия, узнали о некоторых вещах лишь впоследствии.

Ответ на возражение 2. Хотя блаженнейшим ангелам и дано созерцать божественную Премудрость, им не дано ее постигнуть. Поэтому отнюдь не необходимо, чтобы они ведали все сокрытое в Ней.

Ответ на возражение 3. То, что пророкам было явлено относительно таинств благодати через откровение, куда более превосходным образом было явлено и ангелам. И хотя Бог в общих чертах сообщил пророкам о том, что Он однажды предпримет ради спасения человечества, однако апостолы знали об этом много такого, чего не было известно пророкам. Так, мы читаем: "Вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым апостолам" (Еф. 3, 4, 5). Кроме того, и более поздние пророки знали больше своих предшественников, согласно сказанному [в псалме]: "Я сведущ более старцев" (Пс. 118, 100), и Григорий замечает, что "познание Божественного со временем возрастало"²⁰.



О МОДУСЕ АНГЕЛЬСКОГО ПОЗНАНИЯ

Теперь в порядке следования нам надлежит рассмотреть то, что касается модуса ангельского познания, относительно чего имеется семь пунктов: 1) бывает ли ангельский ум то потенциальным, то актуальным; 2) может ли ангел мыслить множество вещей одновременно; 3) дискурсивно ли познание ангела; 4) мыслит ли он посредством соединения и разделения; 5) может ли ошибаться ангельский ум; 6) можно ли обозначить его познание как „утро“ и „вечер“; 7) является ли „утреннее“ и „вечернее“ познание одним и тем же, или же они различны.

Раздел 1

БЫВАЕТ ЛИ АНГЕЛЬСКИЙ УМ ТО ПОТЕНЦИАЛЬНЫМ, ТО АКТУАЛЬНЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангельский ум бывает то потенциальным, то актуальным. Ведь движение, как сказано в „Физике“ III, есть действие существующего в возможности¹, а согласно Дионисию ангельские умы движутся промышленiem². Следовательно, ангельский ум иногда пребывает в возможности.

Возражение 2. Далее, коль скоро желание относится не к имеемому, а только к тому, что можно иметь, то тот, кто желает что-то знать, пребывает в возможности по отношению к желаемому. Но [в первом послании апостола Петра] сказано: „...в Кого желают проникнуть ангелы“³ (1 Петр. 1, 12). Следовательно, ум ангела иногда пребывает в возможности.

Возражение 3. Далее, в книге „О причинах“ сказано, что „ум схватывает вещи согласно модусу своей субстанции“⁴. Но ангельский ум имеет некоторую примесь потенциальности. Поэтому иногда он и мыслит потенциально.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "ангелы с самого момента своего сотворения в вечности Слова наслаждаются святым и благоговейным созерцанием"⁵. Но созерцающий ум не потенциален, а актуален. Следовательно, ангельский ум не бывает потенциальным.

Отвечаю: как утверждает Философ, ум может находиться в возможности двояко: во-первых, "как до обучения или приобретения знания", то есть прежде, чем он обретет способность познавать; во-вторых, "как когда он уже обладает способностью познавать, но еще не является действительно знающим"⁶.

Первым образом ангельский ум никогда не бывает потенциальным в отношении вещей, на которые простирается его естественное познание. В самом деле, как высшие, а именно небесные тела не имеют никакого потенциального бытия, которое бы не было полностью приведенным к актуальности, так же точно и небесные умы, ангелы, не имеют никакой интеллигибельной потенциальности, которая бы не нашла свою полную завершенность в соприродных им интеллигибельных видах. Но что касается того, что бывает явлено им божественностью, то ничто не препятствует им пребывать в состоянии возможности, ибо даже и небесные тела порою являются потенциальными по отношению к своей освещенности солнцем.

Вторым образом ангельский ум может пребывать в возможности по отношению к вещам, постигнутым посредством естественного познания, поскольку он не всегда актуально исследует то, что знает благодаря естественному познанию. Однако таким образом он никогда не бывает в возможности в том, что касается познания Слова и всего того, что он созерцает в Слове, поскольку его созерцание Слова и того, что в Слове, актуально всегда. Ведь блаженство ангелов состоит именно в этом видении, и счастье, как сказал Философ, заключается не в способности, а в деятельности⁷.

Ответ на возражение 1. В данном случае движение рассматривается не как действие чего-то несовершенного, то есть такого, что существует в возможности, но как действие чего-то совершенного, то есть такого, что существует в действительности. Ведь именно в этом смысле мышление и ощущение называют движением, как сказано [в книге] "О душе" III.

Ответ на возражение 2. Подобное желание со стороны ангелов означает не отсутствие обладания желаемым, но томление по нему. А еще говорят, что они желают созерцать Бога ради обре-

тения от Него новых откровений, дабы с большею пользой исполнять служение.

Ответ на возражение 3. В субстанции ангела нет никакой потенции, которая была бы лишена актуальности. И подобным же образом ангельский ум никогда не бывает столь потенциальным, чтобы быть лишенным какой-либо актуальности.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ АНГЕЛ МЫСЛИТЬ МНОЖЕСТВО ВЕЩЕЙ ОДНОВРЕМЕННО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не может одновременно мыслить множество вещей. Ведь сказал же Философ, что "нам случается знать многое, но мыслить только одно"⁸.

Возражение 2. Далее, что-либо мыслится лишь постольку, поскольку ум оформляется посредством интеллигибельного вида подобно тому, как тело оформляется посредством [своей] формы. Но одно тело не может быть оформлено [одновременно] многими формами. Следовательно, и один ум не может одновременно мыслить различные интеллигибельные вещи.

Возражение 3. Далее, мышление есть своего рода движение. Но никакое движение не продолжается разновременно. Поэтому и многие вещи не могут быть мыслимы вместе.

Этому противоречат слова Августина о том, что "духовная сила ангельского ума с непостижимой для нас легкостью охватывает одновременно все, что он пожелает"⁹.

Отвечаю: как для единства движения требуется единство длительности, точно так же и единство объекта требует единства действия. Но ведь несколько вещей могут восприниматься и как [именно] несколько, и как [нечто] одно, как это бывает при восприятии частей непрерывного целого. В самом деле, если каждая из частей рассматривается порознь, то их много, и тогда ни чувство не схватывает их посредством одного действия, ни ум — одновременно. Другое дело, если они воспринимаются как оформленные этим единым целым: в таком случае они, пока рассматриваются [именно] как одно неделимое непрерывное целое, схватываются чувством и умом одновременно и посредством одного действия, как о том сказано [в книге] "О душе" III, 6. Таким способом наш ум мыслит вместе субъект и предикат как образующие

части одного и того же предложения, и точно так же, совпадая в пункте сравнения, сопоставляются между собою две вещи. Из сказанного понятно: множество вещей, если их рассматривать с точки зрения их индивидуальности, не могут быть мыслимы вместе, но если их рассматривать как совокупность, подпадающую под одно интеллигибельное определение, то они могут быть мыслимы вместе. Далее, все актуально интеллигибельно постольку, поскольку его образ находится в уме. Следовательно, те вещи, которые могут быть познаны посредством одного интеллигибельного вида, познаются как один интеллигибельный объект и потому мыслятся одновременно; те же вещи, которые познаются посредством различных интеллигибельных видов, схватываются как различные интеллигибельные объекты.

Итак: тем познанием, каким ангелы мыслят вещи через Слово, они познают их посредством одного интеллигибельного вида, который является божественной сущностью. Поэтому что касается такого познания, то они знают все вещи сразу подобно тому, как, согласно Августину, в небесах и "наши помыслы не будут изменяться, переходя от одной вещи к другой, но все познания мы будем схватывать сразу, с единого взгляда"¹⁰. Тем же познанием, каким ангелы познают вещи благодаря присущим им видам, они могут одновременно мыслить только те вещи, которые заключены в одном и том же виде, но не те, которые подпадают под определение различных видов.

Ответ на возражение 1. Мыслить многое как одно, это, так сказать, и означает мыслить одно.

Ответ на возражение 2. Ум оформляется интеллигибельным видом, находящимся в нем самом. Поэтому он может одновременно созерцать множество интеллигибельных объектов одного и того же вида; ведь и одно тело своей одной формой может быть уподоблено многим другим телам.

Ответ на возражение 3 аналогичен [ответу] на первое [возражение].

Раздел 3

ДИСКУРСИВНО ЛИ АНГЕЛЬСКОЕ ПОЗНАНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что познание ангела дискурсивно. В самом деле, движение ума дискурсивно вследствие того, что

одна вещь познается через другую. Но ведь и ангелы, познавая сотворенное через Слово, познают одну вещь через другую. Следовательно, ангельский ум познает дискурсивно.

Возражение 2. Далее, все, что доступно меньшей силе, доступно и большей. Но человеческий ум может доказывать с помощью силлогизмов и познавать причины через следствия, и все это происходит дискурсивно. Тем более способен на это ангельский ум, который выше в порядке природы.

Возражение 3. Далее, Исидор говорит, что "демоны знают многое благодаря опыту"¹¹. Но опытное знание дискурсивно, ибо, как заметил Аристотель, "большое число воспоминаний составляет вместе один опыт, а много частных опытов — один общий"¹². Следовательно, познание ангела дискурсивно.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "ангелы получают божественное знание не путем извлечения из отдельных слов или сведения к чему-то частному от чего-то общего"¹³.

Отвечаю: как уже неоднократно упоминалось, в ряду духовных субстанций ангелы занимают такое же место, как небесные тела в ряду субстанций телесных (поэтому Дионисий и называет их "небесными умами"). Но различие между небесными и земными телами заключается в том, что земные тела обретают свое предельное совершенство случайно и благодаря движению, тогда как небесные тела обладают своим предельным совершенством сразу и в силу своей природы. Подобно этому и более низкие, а именно человеческие умы обретают совершенство через познание истины посредством своего рода движения и дискурсивных умственных действий, то есть перемещаясь от одной познаваемой вещи к другой. Однако если благодаря познанию познаваемого начала они сразу же воспринимают как познанное и все его следствия, то тогда не возникает вообще никакого дискурсивного процесса. Но ведь именно так и обстоит дело с ангелами, которые благодаря естественным образом познанным истинам непосредственно созерцают все, что только может быть ими познано.

Потому-то их и называют "умными сущностями", что даже в нашем случае вещи, которые сразу же схватываются умом, называются умопостигаемыми (ведь словом "ум" обозначается способность к постижению первых начал). А вот человеческие души, которые приобретают познание истины дискурсивно, называются "разумными", и это есть следствие слабости их умственного

света. В самом деле, если бы они обладали тем избытком умственного света, каким обладают ангелы, то с первого же постижения начал они сразу же постигали бы всю их полноту, схватывая разом все, что из них следует.

Ответ на возражение 1. Слово "дискурсивный" выражает определенный вид движения, и как любое движение, которое осуществляется от чего-то предшествующего к чему-то последующему, дискурсивное познание происходит так, что от познанного прежде достигается познание последующего, прежде не познанного. Но если постигаемая вещь и ее "последующее" видятся одновременно подобно тому, как одновременно видятся объект и его отражение в зеркале, то такое познание не является дискурсивным. И таким вот образом ангелы и познают вещи через Слово.

Ответ на возражение 2. Ангелы могут доказывать с помощью силлогизма постольку, поскольку они знают силлогизм, но так как им ведомы следствия в причинах и причины в следствиях, то им нет нужды познавать неизвестные истины, доказывая с помощью силлогизма следствие через причину или причину через следствие.

Ответ на возражение 3. О наличии опыта у ангелов и демонов говорится в силу аналогии, а именно вследствие знания ими существующих чувственных вещей, хотя все это происходит безо всякого дискурсивного познания.

Раздел 4

МЫСЛЯТ ЛИ АНГЕЛЫ ПОСРЕДСТВОМ СОЕДИНЕНИЯ И РАЗДЕЛЕНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы мыслят посредством соединения и разделения. В самом деле, как сказано в [книге] "О душе" III, 7, многообразие мыслимого порождает соединение. Но ангельский ум мыслит множество вещей, поскольку ангелы схватывают различные вещи посредством различных видов и не всегда все сразу. Следовательно, в уме ангела наличествует соединение и разделение.

Возражение 2. Далее, коль скоро утверждение и отрицание суть первое из различий, отрицание отстоит от утверждения далее, нежели [отстоят друг от друга] две любые противополож-

ные природы. Но ангел познает некоторые из противоположных природ посредством не одного, а разных видов, что очевидно из сказанного выше (2). Следовательно, утверждение и отрицание он также должен знать посредством различных видов. Поэтому похоже на то, что он мыслит посредством соединения и разделения.

Возражение 3. Далее, речь — это признак ума. Но в разговоре с людьми, как это явствует из многих мест Священного Писания, ангелы используют утвердительные и отрицательные выражения, которые являются признаками соединения и разделения в уме. В связи с этим создается впечатление, что ангел мыслит посредством соединения и разделения.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "силы ангельских умов воссияют в чистой простоте божественных разумений"¹⁴. Но в простом разумении нет ни соединения, ни разделения. Следовательно, ангел мыслит без посредства соединения или разделения.

Отвечаю: как в рассуждающем уме заключение соотносится с началом, точно так же в соединяющем и разделяющем уме предикат соотносится с объектом. В самом деле, если бы наш ум мог сразу же постигать истину в самом начале, не было бы ни дискурсивного мышления, ни рассуждения. И подобным же образом: если бы ум в процессе схватывания "чтойности" объекта мог сразу познавать все, что может принадлежать или не принадлежать данному объекту, он никогда не мыслил бы посредством соединения и разделения, но мыслил бы одну только сущность. Отсюда понятно, почему наш ум мыслит дискурсивно и посредством соединения и разделения, а именно потому, что при первом постижении чего-либо он не может сразу схватить все сущностно содержащееся в постигаемом [им объекте]. И так происходит вследствие слабости в нас умственного света, о чем уже было сказано (3). Таким образом, коль скоро умственный свет в ангеле совершенен, поскольку ангел, согласно Дионисию, суть "зеркало чистое и светлейшее"¹⁵, из этого следует, что как ангел не мыслит посредством рассуждения, точно так же он не делает этого посредством соединения и разделения.

Тем не менее, он мыслит соединение и разделение в предложениях подобно тому, как он схватывает силлогистическое доказательство, ибо он мыслит сложное просто, движущееся неподвижно и материальное бестелесно.

Ответ на возражение 1. Не всякое множество мыслится посредством соединения; порою множество мыслится таким образом: принадлежит ли что-то одно [из множества] или не принадлежит чему-то другому. Когда ангел схватывает природу чего-либо, он в то же самое время мыслит и то, что принадлежит ей или не принадлежит. Следовательно, постигая природу, он одним простым восприятием схватывает все то, что мы исследуем посредством соединения и разделения.

Ответ на возражение 2. С точки зрения модуса бытия различные природы вещей отличаются друг от друга меньше, нежели утверждение и отрицание. Однако с точки зрения способа их познания утверждение и отрицание имеют между собою больше общего; в самом деле, когда непосредственно познана истина утверждения, также познана и ложь противоположного ей отрицания.

Ответ на возражение 3. То, что ангелы пользуются утвердительными и отрицательными оборотами речи, всего лишь показывает, что им ведомы соединение и разделение; и все же их познание осуществляется не посредством соединения и разделения, а как простое познание природы вещи.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ОБМАНЫВАТЬСЯ АНГЕЛЬСКИЙ УМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум ангела может обмануться. В самом деле, необузданность является ложью. Но, как сказал Дионисий, демонам присуща "необузданная фантазия"¹⁶. Следовательно, похоже, что в ангельском уме может существовать неправда.

Возражение 2. Далее, ошибка есть следствие незнания. Но Дионисий говорит, что ангелы могут не знать. Следовательно, похоже, что и им свойственно ошибаться.

Возражение 3. Далее, ум того, кто отпал от истины мудрости и чей рассудок извращен, лжив и преисполнен заблуждений. Но Дионисий утверждает, что таковы демоны¹⁷. Следовательно, похоже, что в ангельском уме может существовать неправда.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "ум всегда правилен"¹⁸. Подобное читаем и у Августина, а именно, что "только истинное может выступать объектом ума"¹⁹. Поэтому в познании ангела не может быть ни заблуждения, ни лжи.

Отвечаю: данный вопрос отчасти уже был рассмотрен ранее. В самом деле, уже было доказано, что ангел мыслит не посредством соединения и разделения, но [сразу] схватывает, что есть вещь (4). Затем, как сказано в [книге] "О душе", ум всегда истинен в том случае, когда он направлен на то, что есть вещь, равно как истинно чувство, когда оно направлено на то, что ему свойственно²⁰. Случайность же, заблуждение и ложь вкрадываются тогда, когда мы мыслим сущность вещи в некотором соединении, а это бывает или когда мы используем определение одной вещи для другой, или когда части определения не подходят друг другу, как если бы мы обозначили некое создание "летающим зверем о четырех ногах", какового животного не встретишь в природе. Но все это относится к вещам составным, чье определение извлекается из различных элементов, одни из которых выступают в качестве материи других. Что же касается мышления простых сущностей, то, как сказано в "Метафизике" IX, тут ошибиться нельзя, поскольку либо они не схватываются вовсе, и тогда относительно их мы не знаем ничего, либо же они познаются с достоверностью как они есть²¹.

Следовательно, в ангельском уме сами по себе не могут существовать ни ложь, ни заблуждение, ни обман, хотя они могли бы иметь место акцидентно, но вовсе не так, как это бывает у нас. В самом деле, мы часто исследуем "чтойность" вещи путем соединения и разделения, например, когда мы ищем истинное определение с помощью доказательства. Совсем иначе дело обстоит с ангелами, которые через саму сущность вещи знают все, что можно о ней знать. Затем, совершенно очевидно, что "чтойность" вещи является источником познания всего того, что принадлежит или не принадлежит данной вещи, но не того, что связано со сверхприродным пожеланием Бога. Таким образом, благодаря справедливому пожеланию и знанию природы каждой твари, благие ангелы не выносят никаких суждений относительно природных свойств в тех случаях, когда последние связаны с божественными пожеланиями, а потому в них и нет заблуждения и лжи. Но так как демонские умы отвращены от божественной мудрости, они время от времени выносят суждения относительно вещей просто в силу их естественного подобия. При этом они не обманываются относительно природных свойств, но могут быть введены в заблуждение в отношении сверхприродных явлений; так, например, видя умершего, они могут предполагать, что тот более не

воскреснет, или же, созерцая Христа, они могут думать, что Он не Бог.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения: извращенность демонов есть следствие их отпадения от божественной мудрости, в то время как незнание ангелов является не природным, а сверхприродным. Кроме того, понятно, что мышление "что есть" вещь всегда истинно, за исключением тех случаев, когда речь идет о неподходящем способе [мышления], предполагающем некоторое соединение или разделение.

Раздел 6

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ СУЩЕСТВУЕТ "УТРЕННЕЕ" И "ВЕЧЕРНЕЕ" АНГЕЛЬСКОЕ ПОЗНАНИЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никакого "вечернего" и "утреннего" познания в ангелах, ибо и в вечер и в утро примешана толика тьмы. Но в познании ангела, в котором нет ни заблуждения, ни лжи, не может быть никакой тьмы. Поэтому негоже называть ангельское познание "утренним" и "вечерним".

Возражение 2. Далее, между вечером и утром находится ночь, равно как и между утром и вечером — день. Следовательно, если в ангелах есть "утреннее" и "вечернее" познание, то в них необходимо также различать "дневное" и "ночное" познание.

Возражение 3. Далее, познание столь же разнообразно, сколь разнообразны объекты познания; ведь сказал же Философ, что "знание разделяется по предметам"²². Но вещи, как заметил Августин, существуют трояко, а именно в идее Слова, в их собственной природе и в познании ангелов²³. Таким образом, если признать наличие в ангелах "утреннего" и "вечернего" познания, то коль скоро вещи [помимо этого] существуют в Слове и в своей собственной природе, необходимо также признать наличие третьего класса познания, которое соответствовало бы существованию вещей в ангельском уме.

Этому противоречит мнение Августина, который разделяет познание ангелов на "утреннее" и "вечернее"²⁴.

Отвечаю: выражение "утреннее" и "вечернее" познание было введено Августином, который истолковывал те шесть дней, в ко-

торые Бог сотворил все, не как измеряемые обращением солнца обычные дни (ибо и само солнце было создано лишь на четвертый день), но как один день, а именно день ангельского познания, обращенного к шести классам вещей. По аналогии с обычным днем, для которого утро — начало, а вечер — завершение, их познание исходного бытия вещей, т. е. того, какое они имеют в Слове, он называл "утренним" познанием, а их познание бытия уже сотворенных вещей, т. е. того, какое они имеют в собственной природе, — "вечерним" познанием (ведь бытие вещей проистекает из Слова как из своего рода исходного начала, и это истечение завершается в бытии, которое они имеют сами по себе).

Ответ на возражение 1. Выражения "вечер" и "утро" познания применительно к познанию ангелов используются не в смысле указания на наличие примеси тьмы, а в смысле указания на начало и завершение. Или еще можно сказать, вторя [тому же] Августину, что ничто не мешает нам называть нечто "светом" по сравнению с одним и "тьмой" — по сравнению с другим²⁵. В таком именно смысле [в Писании] о жизни праведных в вере говорится [с одной стороны] как о свете по сравнению с [жизнью] нечестивых: "Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе" (Еф. 5, 8); [а с другой стороны] о той же жизни праведных, когда ее сопоставляют с жизнью во славе, говорится как о тьме: "Мы имеем вернейшее пророческое слово, — и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте" (2 Петр. 1, 19). Следовательно, то познание ангела, каким он познает вещи в их собственной природе, является днем по сравнению с незнанием или заблуждением, однако по сравнению с видением Слова оно — тьма.

Ответ на возражение 2. "Утреннее" и "вечернее" познание принадлежат "дню", то есть просвещенным ангелам, отделенным от "тьмы", то есть от злых духов. При познании сотворенного блаженные ангелы не прилепляются к нему, поскольку это означало бы обращение их к тьме и ночи, но, познавая, возносят хвалу Господу, в Котором, как в своем Начале, они познают все. Поэтому после "вечера" наступает не "ночь", а "утро"; таким образом, утро является завершением предшествующего дня и началом следующего в том смысле, что ангелы возносят хвалу Господу за свое познание сотворенного прежде. Полдень входит в состав дня в смысле середины между этими двумя крайними членами²⁶. Или

же под полуднем можно понимать их познание Самого Бога, у Которого нет ни начала, ни конца.

Ответ на возражение 3. Сами ангелы также сотворены. Поэтому существование вещей в ангельском познании подобно существованию вещей в их собственной природе и относится к "вечернему" познанию.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ "УТРЕННЕЕ" И "ВЕЧЕРНЕЕ" ПОЗНАНИЕ ОДНИМ И ТЕМ ЖЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что "утреннее" и "вечернее" познание суть одно и то же. Ибо [в Писании] сказано: "И был вечер, и было утро — день один" (Быт. 1, 5). Но под выражением "день", как говорит Августин, надлежит понимать познание ангелов²⁷. Поэтому "утреннее" и "вечернее" познание ангелов суть одно и то же.

Возражение 2. Далее, невозможно, чтобы одна способность производила два действия одновременно. Но ангелы всегда используют свое "утреннее" познание, поскольку, согласно сказанному [в Евангелии от Матфея], всегда созерцают Бога и вещи в Боге (Мф. 18, 10). Поэтому если бы "вечернее" познание отличалось от "утреннего", то ангел никогда бы не мог воспользоваться своим "вечерним" познанием.

Возражение 3. Далее, читаем у апостола: "Когда же настает совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится" (1 Кор. 13, 10). Но если "вечернее" познание отличается от "утреннего", то они соотносятся друг с другом как несовершенное с совершенным. Следовательно, "вечернее" познание не может сосуществовать с "утренним".

Этому противоречат следующие слова Августина: "Существует большое различие между познанием вещи в Слове Бога и ее познанием в собственной ее природе, почему первое справедливо относится к дню, а последнее — к вечеру"²⁸.

Отвечаю: как было замечено ранее (6), "вечерним" познанием ангелы познают вещи в их собственной природе. Это не должно понимать так, что будто бы они извлекают свое познание

из самой природы вещей (в каком случае предлог "в" указывал бы на форму начала), поскольку, как было объяснено выше (55, 2), ангелы не извлекают свое познание из вещей. Таким образом, когда говорится "в их собственной природе", то имеется в виду аспект познаваемой вещи именно как объекта познания; или еще можно сказать, что "вечернее" познание в ангелах есть постольку, поскольку они познают то бытие вещей, каким эти вещи обладают в своей собственной природе.

Итак, они познают их двояко, а именно: посредством врожденных идей и посредством форм, существующих в Слове. В самом деле, созерцая Слово, они познают не просто бытие вещей как существующих в Слове, но и то бытие, которое присуще вещам самим по себе, ибо Бог, созерцая самого Себя, видит и то бытие, которое присуще вещам в их собственной природе. Поэтому если под "вечерним" познанием понимать то [познание], каким ангелы познают бытие вещей в их собственной природе через созерцание Слова, то в этом случае "утреннее" и "вечернее" познание суть одно и то же, отличаясь лишь с точки зрения познаваемых ими вещей. Если же под "вечерним" познанием понимать то [познание], каким ангелы познают бытие вещей в их собственной природе через посредство врожденных идей, то "утреннее" и "вечернее" познание различны. Похоже, что именно так и понимал это Августин, ибо располагал второй [тип познания] ниже первого.

Ответ на возражение 1. Эти шесть дней, по разумению Августина, надлежит понимать как шесть классов познаваемых ангелами вещей и, таким образом, один день соответствует одному познанному классу, который, однако, может быть познаваем различными способами.

Ответ на возражение 2. Одна и та же способность может производить два действия одновременно, если одно из них связано с другим, как, например, когда воля одновременно направляется к цели и к способу достижения цели или когда ум, достигнув познания, одновременно мыслит начала и следующие из этих начал заключения. И так как Августин говорит, что "вечернее" познание ангелов тотчас же переходит в "утреннее"²⁹, то, следовательно, нет ничего, что бы препятствовало одновременно присутствовать в ангелах им обоим.

Ответ на возражение 3. С наступлением совершенного противоположное ему несовершенное прекращается; так, напри-

мер, прекращается вера, которая относится к невидимому, когда наступает видение. Но несовершенство "вечернего" познания не является противоположностью совершенства познания "утреннего". В самом деле, познание вещи как таковой не является противоположностью познания ее через ее причину. Опять же, нет никакого противоречия в том, что вещь может быть познана через посредство двух вещей, одна из которых совершеннее другой; так, например, мы можем прийти к одному и тому же заключению и посредством доказательства, и вероятно. Подобным образом и вещь может быть познана ангелом и через несотворенное Слово, и через врожденную идею.



ОБ АНГЕЛЬСКОЙ ВОЛЕ

Далее мы рассмотрим вещи, связанные с ангельской волей. Во-первых, мы рассмотрим волю как таковую; во-вторых, ее движение, которое суть любовь. Относительно первого будет исследовано четыре пункта: 1) есть ли у ангелов воля; 2) является ли воля ангела его природой или его умом; 3) обладают ли ангелы свободой воли; 4) присущи ли их появлениям вспыльчивость и похотливость.

Раздел 1

ЕСТЬ ЛИ У АНГЕЛОВ ВОЛЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у ангелов нет воли. В самом деле, Философ утверждает, что "воля находится в разуме"¹. Но ангелам присущ не разум, а нечто такое, что превышает разум. Следовательно, у ангелов есть не воля, а нечто такое, что превышает волю.

Возражение 2. Далее, согласно Философу воля есть стремление². Но стремление есть нечто несовершенное, ибо оно желает того, чего лишено. Поэтому, коль скоро в ангелах, в особенности же в блаженных, нет никакого несовершенства, то кажется, что у них нет и воли.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что воля есть одновременно движущее и движимое, поскольку приводится в движение мыслимым предметом стремления³. Но ангелы, будучи бестелесными, неподвижны. Следовательно, у ангелов нет воли.

Этому противоречат слова Августина о том, что образ Троицы отпечатлен в душе через наличие памяти, мышления и воли⁴.

Но образ Бога отпечатлен не только в душе человека, но также и в уме ангела, ибо и ангелу доступно познание Бога. Следовательно, у ангелов есть воля.

Отвечаю: необходимо признать наличие воли у ангелов. Дабы это было очевидным, надлежит помнить, что коль скоро все вещи проистекли из воли Божией, то все они, каждая по-своему, склонны стремиться к благу, хотя и различными способами. Некоторые, например растения и неодушевленные тела, расположены к благу естественным расположением, т. е. без познания. Такое расположение к благу принято называть "естественным стремлением". Другие, со своей стороны, испытывают расположенность к благу, но уже с некоторой долей познания; не в том смысле, что им ведом сам аспект благодати, но в том, что они способны схватывать некоторые частные блага, чувственно воспринимая сладкое, белое и тому подобное. Расположение, которое следует из такого схватывания, называют "чувственным стремлением". Третьи же имеют расположение к благу посредством познания, благодаря которому они постигают аспект благодати, и таково свойство ума. Такая расположенность к благу наиболее совершенна, ибо она суть расположенность к благу как таковому, а не определяется к какому-либо частному благу чем-то другим, как это имеет место в случае лишения познания, и сама по себе определяется не к некоторому частному благу, как это имеет место в случае чувственного познания. Так вот, именно такая расположенность и называется "волей". В связи с этим, коль скоро ангелы благодаря уму познают универсальный аспект благодати, очевидно, что у них есть воля.

Ответ на возражение 1. Разум превосходит чувство иным образом, нежели ум превосходит разум. Разум превосходит чувство благодаря многообразию мыслимых объектов, ибо чувство имеет дело с частными объектами, а разум — с универсалиями. Поэтому должно быть одно стремление, направляющее к благу как таковому, каковое стремление присуще разуму, и другое, направляющее к частному благу, и оно присуще чувству. Но ум и разум отличаются друг от друга своею познавательною способностью, поскольку ум познает посредством простой интуиции, тогда как разум познает дискурсивно, переходя от одной вещи к другой. Однако посредством такой дискурсии разум приходит к познанию того же, что и ум, а именно — всеобщего. Следовательно, объектом желания как для разума, так и для ума выступает одно

и то же. Поэтому у ангелов, которые суть чистые умы, нет никакой расположенности, которая бы превышала волю.

Ответ на возражение 2. Хотя само слово "стремление" подразумевает желание обладать тем, чего лишен [стремящийся], однако стремиться можно не только к этому, но и ко многому другому; ведь [например] и слово "камень" [как уже говорилось ранее (13, 2)] происходит от того факта, что он способен повредить ногу, хотя камню присуще и многое другое. Подобным же образом и страстность берет свое название от гневливости, хотя существует и множество иных страстей, например упование, дерзание и прочие.

Ответ на возражение 3. Воля названа одновременно движущим и движимым постольку, поскольку воля и мышление являются особым родом движения; при этом ничто не препятствует тому, чтобы такого рода движение было присуще ангелам, ибо, как сказано [в книге] "О душе" III, оно суть действие совершенного действителя.

Раздел 2

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ АНГЕЛОВ ОТ ИХ УМА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангеле воля не отличается ни от ума, ни от природы. В самом деле, ангел более прост, нежели естественное тело, которое побуждается к цели, каковая суть его благо, через посредство своей формы. Тем скорее то же происходит и с ангелом. Но формой ангела может быть либо природа, в которой он существует, либо же один из видов его ума. Поэтому ангел расположен к благу либо через посредство своей природы, либо через посредство интеллигибельного вида. Но такая расположенность к благу принадлежит воле. Следовательно, воля ангела не отличается от его природы или от его ума.

Возражение 2. Далее, объектом ума является истина, а объектом воли — благо. Но благо и истина отличаются логически, а не в действительности. Следовательно, воля и ум в действительности суть одно.

Возражение 3. Далее, для различения общего и частного не требуются различные способности; так, одна и та же сила зрения различает и цвет, и белизну. Но благо и истина, похоже,

относятся друг к другу как общее и частное, ибо истина есть частное благо знающего ума. Следовательно, воля, объектом которой является благо, не отличается от ума, объектом которого является истина.

Этому противоречит следующее: воля ангелов относится только к благому, тогда как их ум относится равно к благому и к дурному, поскольку познает то и другое. Поэтому воля ангелов отличается от их ума.

Отвечаю: воля ангелов есть особая способность или сила, которая не является ни их природой, ни их умом. То, что это не их природа, явствует из того обстоятельства, что природа или сущность вещи полностью входит в состав [вещи], то же, что простирается на что-либо вовне, не является ее сущностью. Так, мы видим, что естественные тела побуждаются к бытию не тем, что каким-либо образом добавляется к сущности, но материей, которая, не обладая бытием, стремится к нему, и формой, которая удерживает его в его возникшем бытии. А вот побуждение к чему-либо внешнему исходит от того, что добавляется к сущности, например: стремление к месту исходит от тяжести или легкости, а побуждение делать нечто себе подобное — от активных качеств.

Затем, воля по природе стремится к благу. Следовательно, сущность и воля могут быть одним и тем же только в одном случае, а именно: когда все благо заключено в сущности волящего, то есть в Боге, Который не желает ничего вне Себя иначе, как только вследствие Своей благости. Но ничего подобного нельзя сказать ни об одной твари, поскольку бесконечная благость чужда природе сотворенного. Таким образом, ни у ангела, ни у любой другой твари воля не может быть тем же, что и сущность.

Аналогично этому воля ангела или человека никоим образом не может быть тем же, что и его ум. В самом деле, познание возникает постольку, поскольку познанный объект находится в знающем; следовательно, ум простирает себя к тому, что находится вне его, сообразуясь с тем в своей сущности, благодаря чему внешнее может быть тем или иным образом расположено стать внутренним. Со своей стороны, воля простирается на то, что вне ее, в силу своего рода склонности, устремляющей ее на нечто внешнее. Но заключать в себе то, что находится вне, и устремляться к тому, что находится вне, — это свойства, относящиеся к разным способностям. Следовательно, ум и воля любой твари

необходимо должны быть различными силами. Совсем иначе дело обстоит с Богом, поскольку Он заключает в Себе и всеобщее бытие, и всеобщее благо. Поэтому и ум и воля являются Его природой.

Ответ на возражение 1. Естественное тело приводится к бытию посредством своей субстанциальной формы, которая побуждается к внешнему посредством чего-то добавленного, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Различие способностей вытекает не из какого-либо материального различия их объектов, а из формального различия, связанного с природой объектов как таковых. Таким образом, различие, взятое из определения благого и истинного, достаточно для различения ума и воли.

Ответ на возражение 3. Поскольку благо и истина в действительности суть обратимые понятия, из этого следует, что благо воспринимается умом как нечто истинное, а истина желаемая волей как нечто благое. Тем не менее, для различения способностей, как было указано выше, вполне достаточно различия одних аспектов.

Раздел 3

ОБЛАДАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ СВОБОДОЙ ВОЛИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не обладают свободой воли. В самом деле, актом свободной воли является выбор. Но что касается ангелов, то не может идти и речи ни о каком выборе, поскольку выбор, как сказано в "Этике", это "желание чего-либо после принятия решения", принятие же решения сопряжено со "своего рода исследованием"⁵. Однако ангельское познание не является результатом исследования, ибо последнее присуще дискурсивному разуму. Следовательно, похоже, что ангелы не обладают свободой воли.

Возражение 2. Далее, свобода воли подразумевает индифферентность к альтернативам. Но в ангельском уме не может быть подобной индифферентности, поскольку, как было показано выше (58, 5), его ум не заблуждается относительно естественно постигаемых им вещей. Поэтому и его стремление к чему-либо не может быть результатом [действия] свободной воли.

Возражение 3. Далее, природные дарования распределяются у ангелов согласно большим или меньшим степеням, поскольку у высших ангелов умная природа более совершенна, нежели у низших. Но свобода воли не распределяется по степеням. Следовательно, у них нет никакой свободы воли.

Этому противоречит следующее: свобода воли является достоинством человека. Но ангельское достоинство превосходит человеческое. Следовательно, коль скоро людям присуща свобода воли, то тем более она должна быть присуща и ангелам.

Отвечаю: одни вещи действуют не в силу предварительно принятого [ими] решения, но движутся и приводятся к действию чем-то другим подобно тому, как стрела направляется к цели лучником. Другие действуют после принятия как бы некоего решения, но не вследствие [наличия у них] свободы воли, например, неразумные животные; так, когда овца бежит от волка, то это своего рода решение избежать пагубы, но оно не произвольно, а укоренено в нее природой. И только наделенный умом действитель может действовать в соответствии со свободно принятым решением в той мере, в какой он схватывает общее представление о благе, на основании которого решает, насколько хороша та или иная вещь. Следовательно, где есть ум, там есть и свобода воли. Отсюда понятно, что коль скоро у ангелов есть ум, у них есть и свобода воли, причем в большей степени совершенная, нежели человеческая.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о человеческом выборе; в самом деле, в том, что касается умопостижения, человек отличается от ангела, поскольку последний не нуждается в исследовании, а первый — нуждается; то же относится и к вопросам практическим. Таким образом, у ангелов есть выбор, но следует он не из пытливого размышления над возможным решением, а из мгновенного восприятия истины.

Ответ на возражение 2. Как уже говорилось выше, познание возникает постольку, поскольку познанный объект находится в знающем (2), и если нечто не заключает в себе того, что может заключать естественным образом, то это свидетельствует о его несовершенстве. Следовательно, ангел не был бы по природе совершенен, если бы его ум не был определен к каждой истине, которую он может знать естественным образом. Далее, стремле-

ние возникает тогда, когда появляется склонность к тому, что находится вовне. Однако вещь не совершенствуется посредством всего того, к чему испытывает склонность, но только посредством того, что выше нее. Поэтому индифферентность ангельской воли к тому, что ниже, не свидетельствует о его несовершенстве; таким свидетельством могла бы быть только его неопределенность к тому, что выше.

Ответ на возражение 3. Свобода воли, равно как и умозаключения, у высших ангелов совершеннее, нежели у низших. Хотя что касается свободы в смысле отсутствия принуждения, то она действительно не распределяется по степеням, поскольку лишенность и отрицание не могут становиться большими или меньшими сами по себе, но только или посредством своей причины, или через введение некоторого ограничения.

Раздел 4

ПРИСУЩИ ЛИ АНГЕЛАМ ВСПЫЛЬЧИВОСТЬ И ПОХОТЛИВЫЕ ПОЖЕЛАНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелам присущи вспыльчивость и похотливые пожелания. Ведь сказал же Дионисий, что демонам присуща "бессмысленная ярость и безумная страсть"⁶. Но природа у демонов та же, что и у ангелов, ибо грех не изменил их природы. Следовательно, ангелам присущи вспыльчивость и похотливые пожелания.

Возражение 2. Далее, похоти сопутствуют любовь и радость, а вспыльчивости — гнев, надежда и страх. Но Священное Писание относит все это равно и к добрым и к злым ангелам. Следовательно, ангелам присущи вспыльчивость и похотливые пожелания.

Возражение 3. Далее, говорят, что некоторые добродетели проистекают из страстной вспыльчивости, а некоторые — из похоти; так, похоже, из похоти рождаются милосердие и воздержанность, а из вспыльчивости — упование и стойкость. Но указанные добродетели свойственны ангелам. Следовательно, ангелам присущи вспыльчивость и похотливые пожелания.

Этому противоречат слова Философа о том, что вспыльчивость и похотливость находятся в ощущающей части [души], которой у ангелов нет. Следовательно, у ангелов нет ни вспыльчивости, ни похотливых пожеланий.

Отвечаю: среди умственных устремлений нет ни вспыльчивости, ни похоти; таковые относятся исключительно к устремлениям чувственным. Причину здесь надобно усматривать в том, что коль скоро способности отличаются друг от друга в связи не с материальным, а только с формальным различием объектов, то если объекты подпадают под ту или иную способность согласно некоторой общей им идее, то не может быть никаких особых способностей, которые бы соответствовали тем или иным частным вещам, содержащимся под этой общей идеей. Так, если природным объектом силы зрения является цвет как таковой, то, следовательно, не существует отдельной силы зрения для черного и отдельно — для белого цвета, тогда как если бы природным объектом какой-либо способности был белый цвет как именно белый, то тогда бы способность видения белого отличалась от способности видения черного.

Далее, очевидно, что объектом умственных устремлений, т. е. воли, является благо согласно универсальному аспекту благости, и при этом не может быть никакого иного объекта желания помимо блага. Следовательно, в части умственности пожелания не разделяются согласно различию частных благ, тогда как чувственные пожелания разделены, ибо устремлены не к тому, что является благом согласно своему универсальному аспекту, но к некоторым частным благам. Таким образом, коль скоро в ангелах наличествует только умственное пожелание, оно не может быть разделено на вспыльчивость и похоть [хотя бы только] потому, что оно неделимо и называется волей.

Ответ на возражение 1. О том, что демонам присущи ярость и страсть, говорят метафорически, исходя из подобия следствий; таким же образом и Богу приписывается гнев.

Ответ на возражение 2. Любовь и радость сопутствуют похоти настолько, насколько они суть страсти, но в том, насколько они выражают простое действие воли, они находятся в умственности, и в этом смысле любовь означает желание кому-либо блага, а радость — успокоение воли в обретенном благе. Строго говоря, ничто из приведенного [в возражении] в смысле страсти не может быть отнесено к ангелам, о чем писал еще Августин⁷.

Ответ на возражение 3. Милосердие как добродетель зарождается не в похоти, а в воле, поскольку объектом похоти является благо услаждения чувственности, что не имеет ничего общего с божественной благодатью — объектом милосердия. По той же самой причине и упование зарождается не во вспыльчивости, ибо объектом вспыльчивости является некая напряженность к чувственному, что никак не может быть отнесено к добродетели упования, чьим объектом является напряженность к божественному. С другой стороны, воздержанность, рассматриваемая как [именно] человеческая добродетель, имеет дело с пожеланиями чувственных удовольствий, относящихся к похоти. Аналогичным образом и стойкость управляет отвагой и страхом, которые обитают в чувственности. Следовательно, воздержанность как именно человеческая добродетель связана с похотью, а стойкость — со вспыльчивостью. Но в этом смысле в ангелах их нет, поскольку в ангелах нет ни страстей похоти, которые бы умерялись воздержанностью, ни отваги и страха, которыми бы управляла стойкость. Воздержанность приписывается ангелам в том смысле, что они сдерживают свою волю, подчиняя ее воле Бога. Стойкость же им приписывают постольку, поскольку они тверды в исполнении воли Божией. И все это происходит согласно их воле, а не согласно вспыльчивости или похоти.



ОБ АНГЕЛЬСКОЙ ЛЮБВИ, ИЛИ НАСЛАЖДЕНИИ

Следующим предметом нашего рассмотрения будет акт воли, называемый любовью, или наслаждением, поскольку всякое действие желющей способности происходит от любви.

В связи с этим будет исследовано пять пунктов: 1) присуща ли ангелам естественная любовь; 2) присуща ли им избирающая любовь; 3) любит ли ангел самого себя естественной или избирающей любовью; 4) любит ли один ангел другого естественной любовью так, как [он любит] самого себя; 5) любит ли ангел Бога естественной любовью более, нежели самого себя.

Раздел 1

ПРИСУЩА ЛИ АНГЕЛУ ЕСТЕСТВЕННАЯ ЛЮБОВЬ, ИЛИ НАСЛАЖДЕНИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у ангелов нет никакой естественной любви, или наслаждения. В самом деле, еще Дионисий противопоставлял любовь естественную и любовь умственную¹. Но любовь ангела умственна. Следовательно, она не естественна.

Возражение 2. Далее, любящие естественной любовью скорее актуализируются извне, нежели актуальны сами по себе, ибо ничто не может управлять собственной природой. Но ангелы не актуализируются извне, ибо, обладая свободой воли, как о том было сказано выше (59, 3), актуальны сами по себе. Следовательно, у них нет никакой естественной любви.

Возражение 3. Далее, всякая любовь либо упорядочена, либо беспорядочна. При этом упорядоченная любовь благодетельна, а беспорядочная любовь греховна. Но ни ту, ни другую нельзя полагать естественной, ибо благодетельность сверхъестественна, а греховность — противоестественна. Следовательно, у ангелов нет никакой естественной любви.

Этому противоречит следующее: любовь следует из познания; в самом деле, согласно Августину любить можно только то, что уже узнано². Но ангелам присуще естественное познание. Поэтому им также присуща и естественная любовь.

Отвечаю: должно признать, что ангелам присуща естественная любовь. Дабы это было очевидным, надлежит иметь в виду, что первичное никогда не разрушается вторичным. Но природа первичнее ума, поскольку природа чего бы то ни было — это его сущность. Следовательно, принадлежащее природе присуще и тому, что наделено умом. Но всякой природе присуще иметь некоторую склонность, каковая суть ее естественное желание, или любовь. Эта склонность присутствует в различных природах по-разному, проявляясь в каждой из них в соответствии с ее модусом. Так, в умственной природе она есть естественная склонность, которая проистекает из воли, в чувственной природе — из чувственных пожеланий, а в лишенной познания природе — просто как склонность природы к чему-то еще. Поэтому, коль скоро природа ангела умственна, естественная любовь присутствует в его воле.

Ответ на возражение 1. Умственная любовь противопоставляется той естественной любви, которая просто естественна, т. е. принадлежит природе, не наделенной совершенством разума или ума.

Ответ на возражение 2. Все в мире приводится к актуальности чем-то другим за исключением Первого Действителя, актуальность Которого такова, что Он никоим образом не может быть приведен к актуальности чем-то другим, и в Котором природа и воля суть одно. Поэтому не должно усматривать что-либо недостойное в том, что ангел приводится к актуальности, поскольку такая естественная склонность укоренена в нем Творцом его природы. К тому же его актуализация ни в чем не препятствует ему действовать самостоятельно как обладающему свободой воли.

Ответ на возражение 3. Как естественное познание всегда истинно, так и естественная любовь всегда упорядочена, поскольку естественная любовь есть не что иное, как склонность, укорененная в природу ее Творцом. Говорить, что естественная склонность неупорядочена, значит пустословить на Творца природы. Тем не менее, правильность естественной любви отличается от правильности благодати и добродетели, ибо первая правильность совершенствуется второй; это подобно тому, как и истинность

естественного познания — одно, а истинность врожденного или приобретенного познания — нечто другое.

Раздел 2

ПРИСУЩА ЛИ АНГЕЛАМ ИЗБИРАЮЩАЯ ЛЮБОВЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у ангелов нет никакой избирающей любви. Ведь избирающая любовь, похоже, это разумная любовь, поскольку выбор, как указано в "Этике" III, 3, последует принятию решения, которое [в свою очередь] связано с исследованием. Но разумная любовь отличается от [любви] умственной, которая, как сказано³, присуща ангелам. Следовательно, у ангелов нет никакой избирающей любви.

Возражение 2. Далее, помимо знания, которое всеяно [свыше], у ангелов есть только естественное познание, но начала того и другого не являются началами познания через умозаключения. Затем, они [(т. е. ангелы)] расположены ко всему, что они могут знать, равно как и наш ум расположен к первым началам, которые он может знать естественным образом. Но любовь, как уже было сказано, последует познанию. Следовательно, помимо всеянной любви, у ангелов есть только естественная любовь. Поэтому у них нет никакой избирающей любви.

Этому противоречит следующее: нашими естественными деяниями мы не воздаем и не взыскиваем. Но своею любовью ангелы воздают или взыскивают. Поэтому у них есть избирающая любовь.

Отвечаю: у ангелов есть как естественная любовь, так и любовь избирающая. Притом их естественная любовь — это начало их любви избирающей, поскольку принадлежащее первичному всегда имеет природу начала. И коль скоро природа первее остального, то принадлежащее природе должно выступать в качестве начала всего прочего.

Это со всей очевидностью явлено в человеке — и в том, что касается его ума, и в том, что касается его воли. В самом деле, ум познает начала естественным образом, и в результате такого познания к человеку приходит способность познавать посредством умозаключений, которые становятся известными ему не по природе, а или обнаруживаются [им самим], или [узнаются] через

обучение. Но, как было установлено в "Физике" II, отношение цели к воле аналогично отношению начала к уму. Таким образом, воля направляется к конечной цели естественным образом; в самом деле, каждый человек по природе желает быть счастливым, и это естественное желание порождает все прочие; таким образом, чего бы ни желал человек, он желает это ради [своей] цели. Поэтому любовь к тому благу, которое человек желает естественным образом как свою цель, является его естественной любовью, та же любовь, которая следует из этого и которой любитя нечто ради достижения цели, есть избирающая любовь.

Но между умом и волей существует и различие, ибо, как уже было сказано (59, 2), познание возникает постольку, поскольку познанный объект находится в знающем. Однако вследствие несовершенства умственной природы человека его ум одновременно не обладает всеми теми вещами, которые он способен познать, но только некоторыми из них, через которые он подвигается к схватыванию других. Действие же желающей способности, напротив, следует из склонности человека к вещам, одни из которых благи сами по себе, и потому сами по себе желанны, другие же являются благом лишь в связи с чем-то еще, а потому и желанны в связи с чем-то еще. Таким образом, то, что некто стремится к чему-либо одному естественным образом как к своей цели, а к чему-то другому в результате выбора как к тому, что ведет к цели, вовсе не свидетельствует о несовершенстве желающего. Поэтому, коль скоро умственная природа ангелов совершенна, им не присуще дедуктивное, но — только естественное познание, но в то же время им присуща как естественная, та и избирающая любовь.

Во всех приведенных рассуждениях мы не касались того, что относится к вещам сверхприродным, для которых естественные начала сами по себе недостаточны; об этом мы поговорим впоследствии (62).

Ответ на возражение 1. В самом деле, разумная [любовь] отличается от любви умственной, однако не всякая избирающая любовь разумна. Ведь разумной любовью называется такая любовь, которая последует дедуктивному познанию, но, как было сказано выше (59, 3), когда исследовалась свобода воли, не всякий выбор есть следствие дискурсивного акта разума, но только человеческий выбор. Таким образом, сделанный вывод некорректен.

Ответ на возражение 2 очевиден из вышесказанного.

Раздел Э

ЛЮБИТ ЛИ АНГЕЛ САМОГО СЕБЯ ОДНОВРЕМЕННО ЕСТЕСТВЕННОЙ И ИЗБИРАЮЩЕЙ ЛЮБОВЬЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не любит себя одновременно естественной и избирающей любовью. В самом деле, как уже было сказано (2), естественная любовь относится непосредственно к цели, в то время как избирающая любовь — к способу достижения цели. Но одна и та же вещь в отношении к одному и тому же не может быть одновременно и целью, и способом достижения цели. Следовательно, естественная любовь и любовь избирающая не могут иметь один и тот же субъект.

Возражение 2. Далее, по словам Дионисия, "любовь является соединяющей и связующей силой"⁴. Но соединение и связывание подразумевают объединение различных вещей. Поэтому ангел [вообще] не может любить себя.

Возражение 3. Далее, любовь — это своего рода движение. Но каждое движение направлено к чему-то другому. Следовательно, похоже на то, что ангел не может любить себя ни естественной, ни избирающей любовью.

Этому противоречит сказанное Философом: "Любовь к другим проистекает из любви к самому себе"⁵.

Отвечаю: коль скоро объектом любви является благо, а благо, как это явствует из "Этики" I, может быть обнаружено как в субстанции, так и в акциденции, что-либо можно любить двояко: прежде всего, как субсистентное благо, и, во-вторых, как акцидентное или присущее благо. То, что любят как субсистентное благо, любят таким образом, что желают блага ему. То же, что желают ради другого, любят как акцидентное или присущее благо; так, познание любят не затем, чтобы к нему прибавлялось благо, но чтобы обладать им самим. Этот вид любви определяют словом "желание", тогда как первый — словом "дружба".

Далее, очевидно, что лишённые познания вещи естественным образом стремятся к собственному благу; так, огонь устремляется ввысь. Соответственно и ангел и человек естественным образом стремятся к собственному благу и совершенству. А это и значит любить самого себя. Следовательно, ангел и человек, коль скоро естественным образом они желают блага себе, по приро-

де любят самих себя. С другой стороны, каждый из них, избирая желая получить нечто, из чего он извлечет пользу для себя, любит себя избирающей любовью.

Ответ на возражение 1. Как было указано выше, любовь ангелом или человеком самого себя естественной и избирающей любовью имеет не один и тот же, но совершенно разные аспекты.

Ответ на возражение 2. Единство лучше соединения, а самого единства больше в любви, которая направлена к себе, нежели в любви, которая соединяет одного с другими. Дионисий использовал термины "соединение" и "связывание", показывая отклонение любви от "к себе" к тому, что "вне себя", поскольку "соединение" происходит от "единства".

Ответ на возражение 3. Как любовь является актом, остающимся в пределах действителя, точно так же она является и движением, которое происходит в пределах любящего, и потому вовсе не необходимо, чтобы она была направлена на что-то еще; ведь она может таким же образом отображаться в любящем, когда он любит самого себя, как и познание может отображаться в познающем, когда он познает самого себя.

Раздел 4

ЛЮБИТ ЛИ ОДИН АНГЕЛ ДРУГОГО ЕСТЕСТВЕННОЙ ЛЮБОВЬЮ ТАК, КАК [ОН ЛЮБИТ] САМОГО СЕБЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что один ангел не любит другого естественной любовью так, как он любит самого себя. В самом деле, любовь следует познанию. Но ангел не знает другого так, как он знает себя, поскольку он знает себя посредством собственной сущности, тогда как другого он знает посредством отпечатленных в нем видов, о чем было сказано выше (56, 1, 2). Поэтому похоже на то, что один ангел не любит другого естественной любовью так, как он любит самого себя.

Возражение 2. Далее, причина всегда превосходит по силе следствие, а начало — то, что из него проистекает. Но сказал же Философ, что любовь к другим проистекает из любви к самому себе. Поэтому один ангел не любит другого так, как он любит самого себя: себя он любит больше.

Возражение 3. Далее, естественная любовь имеет нечто от природы цели и ее нельзя отнять. Но ни один ангел не является целью другого; и кроме того, такая любовь может быть отъединена от него, как это имеет место с демонами, которые не испытывают никакой любви по отношению к благим ангелам. Следовательно, один ангел не любит другого естественной любовью так, как он любит себя.

Этому противоречит следующее: то, что можно обнаружить во всем, в том числе и лишенном разума, похоже на природное свойство. Но, как сказано [в Писании], "всякое животное любит подобное себе" (Сир. 13, 19). Поэтому и ангел по природе любит другого так, как он любит себя.

Отвечаю: как было показано выше (3), ангел и человек любят себя по природе. Но вещь и то, что составляет с нею одно, есть та же самая вещь; следовательно, всякий любит то, что вместе с ним составляет одно. При этом если составляющее с вещью одно соединено с нею естественно, то и любитса оно естественной любовью, а если составляющее с вещью одно соединено с нею искусственно, то оно любитса искусственной любовью. Так, человек любит своего земляка социальной любовью, а кровного родственника, составляя с ним одно в смысле начала естественного происхождения, он любит естественным расположением.

Но очевидно, что составляющее с чем-либо одно по роду или по виду суть одно естественным образом. И потому всякий любит общее с ним по виду естественным расположением настолько, насколько он любит свой собственный вид. Это имеет место даже в случае лишенных познания вещей: так, огонь естественным образом склонен сообщать свою форму другой вещи в том, в чем благо этой вещи обще с его собственным, к которому он имеет естественную склонность, а именно достижению выси.

Поэтому должно говорить, что один ангел любит другого естественным расположением в том, что касается общности их природы. Но если речь идет о схожести или различии между ангелами в других отношениях, то в этом смысле один ангел не любит другого естественной любовью.

Ответ на возражение 1. С одной стороны, выражение "как самого себя" может означать знание и любовь со стороны знающего и любимого, и таким образом один ангел знает другого как

самого себя, поскольку он знает другого как сущего, зная также и себя как сущего. С другой стороны, это выражение может означать знание и любовь со стороны знающего и любящего. И таким образом один ангел не знает другого как самого себя, поскольку он знает себя посредством собственной сущности, а другого — нет. И в этом смысле он не любит другого как самого себя, поскольку он любит себя собственным пожеланием, другого же он не любит пожеланием [этого] другого.

Ответ на возражение 2. Выражение "как" означает не равенство, а подобие. В самом деле, коль скоро естественное расположение зиждется на естественном единстве, ангел естественным образом любит тем меньше, чем меньше един с ним [объект любви]. Следовательно, он любит более то, что едино с ним по числу, нежели то, что едино с ним только по роду или виду. Но в то же время совершенно естественно, что он любит другого подобно тому, как он любит себя, — в том смысле, что как любовь к себе проявляется в желании блага себе, точно так же и любовь к другому проявляется в том, что он желает блага другому.

Ответ на возражение 3. О естественной любви как о цели говорят не как о такой цели, которой желается благо, а скорее как о благе, которое каждый желает себе, и, как следствие, желает и тому другому, который составляет с желающим одно. И притом такая естественная любовь не может быть отъята от злых ангелов, поскольку они сберегают естественное расположение к благим ангелам в силу общности их природы. Их ненависть к ним⁶ проистекает из различия между несправедливостью [первых] и справедливостью [вторых].

Раздел 5

ЛЮБИТ ЛИ АНГЕЛ БОГА ЕСТЕСТВЕННОЙ ЛЮБОВЬЮ БОЛЬШЕ, ЧЕМ САМОГО СЕБЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не любит Бога естественной любовью больше, чем он любит самого себя. В самом деле, как уже было сказано, естественная любовь зиждется на естественной общности (4). Но божественная природа неизмеримо возвышеннее природы ангельской. Следовательно, естественной любовью ангел любит Бога не только меньше, чем самого себя, но даже меньше, чем другого ангела.

Возражение 2. Далее, то, благодаря чему вещь именно такова [какова она есть], является еще более таковым. Но всякий любит другого естественной любовью ради собственной пользы, поскольку один любит другого как собственное благо. Следовательно, ангел не любит Бога естественной любовью больше, чем самого себя.

Возражение 3. Далее, природа эгоистична в своих действиях: мы видим, что целью естественного акта любого действующего является самосохранение. Но действия природы не были бы таковыми, если бы что-либо было их целью в большей мере, нежели сама природа. Следовательно, ангел не любит Бога естественной любовью больше, чем самого себя.

Возражение 4. Далее, любить Бога больше, чем самого себя, значит любить в смысле расположения [к горнему] (*caritas*). Но любовь в смысле расположения [к горнему] не свойственна ангелам, ибо она, как сказал Августин, "изливается в их сердца Духом Святым, данным им"⁷. Следовательно, ангел не любит Бога естественной любовью больше, чем самого себя.

Возражение 5. Кроме того, естественная любовь продолжается дотоле, доколе сберегается сама природа. Но любовь к Богу, превосходящая любовь к самому себе, не продолжается в грешащем ангеле или человеке. Ведь сказал же Августин, что "два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесный — любовью к Богу, дошедшею до презрения к себе"⁸. Поэтому нельзя любить Бога больше, чем самого себя, естественной любовью.

Этому противоречит следующее: все моральные заповеди закона следуют из законов природы. Но заповедь любить Бога больше, чем самого себя, — это моральная заповедь закона. Таким образом, это также и закон природы. Следовательно, ангел естественной любовью любит Бога больше, чем самого себя.

Отвечаю: иные утверждали, что ангел естественную любовь любит Бога больше, чем самого себя, в смысле любви желательной, которую он стремится к божественному благу в большей мере, нежели к своему собственному, и в смысле любви дружеской, которую он естественным образом более желает блага Богу, нежели себе, поскольку он естественным образом более желает Богу быть Богом, нежели желает себе обладать собственной природой. Но при этом в абсолютном смысле естественной

любовью он любит себя больше, чем Бога, поскольку он естественным образом любит себя прежде Бога и с большею силой.

Ошибочность такого мнения станет очевидной, если принять во внимание склонность природного движения в естественном порядке вещей, причем естественная склонность лишенных разума вещей являет природу естественной расположенности, обитающей в желании умной природы. Так вот, в природных вещах все, что само по себе принадлежит другому, преимущественно и в большей степени склонно к этому другому, которому оно принадлежит, нежели к себе. Такая естественная склонность очевидна в вещах, которые движутся согласно природе, поскольку, как сказано в "Физике" II, "естественное движение вещи происходит согласно врожденной способности двигаться именно так". Действительно, мы не раз видели сами, как часть естественным образом подвергает себя риску ради сохранения целого; так, например, рука инстинктивно подставляется под удар, чтобы этим обезопасить все тело. И поскольку разум следует природе, мы обнаруживаем такую же склонность и в гражданских добродетелях: в самом деле, добродетельный гражданин готов подвергнуть себя смертельной опасности ради общественного благоденствия (ведь если бы человек был естественной частью города, то такая склонность была бы для него также естественной).

Таким образом, коль скоро Бог есть всеобщее благо, и под это благо подпадают равно человек, ангел и все прочие твари (ибо всякая тварь с точки зрения ее целостного бытия по природе принадлежит Богу), из этого следует, что естественной любовью ангел и человек любят Бога и прежде себя, и с большею силой. В противном случае, т. е. если бы кто-то из них любил себя больше, чем Бога, из этого бы следовало, что его естественная любовь извращена и что по благодати она будет не усовершенствована, а уничтожена.

Ответ на возражение 1. Из подобного рассуждения следует, что блага вещей распределяются равномерно и потому ни одно из них не может выступать причиной существования благости другого, ибо только в таких природах каждый естественно любит себя больше, чем [его любит] кто-либо другой, поскольку он куда более един сам по себе, нежели с кем-то другим. Но если один является целостной причиной существования и благости другого, то последний естественным образом более любит его, нежели себя, ибо, как было указано выше, всякая часть естественным

образом больше любит целое, нежели себя, и каждый индивидуум по природе любит благо своего вида больше, чем свое собственное индивидуальное благо. Однако Бог является благом не только какого-то вида, но суть абсолютное и всеобщее благо. Следовательно, каждый по-своему естественным образом любит Бога больше, чем самого себя.

Ответ на возражение 2. Когда говорят, что ангел любит Бога "поскольку" Он является благом ангела, имея в виду, что выражение "поскольку" обозначает цель, то это ложно, поскольку он естественным образом любит Бога не ради собственного блага, но ради [самого] Бога. Если же оно обозначает природу любви со стороны любящего, то это истинно, поскольку Бог любит естественным образом в силу того, что все обуславливается этим благом, которое суть Бог.

Ответ на возражение 3. Действия природы эгоистичны не только в том, что касается частных моментов, но также и в том, что касается общего, причем в гораздо большей степени. В самом деле, все склонно сохранять не только свое индивидуальное, но подобным же образом и свое видовое. И уж тем более все и в куда большей мере по природе склонно к тому, что является безусловно всеобщим благом.

Ответ на возражение 4. Насколько Бог суть универсальное благо, от Которого зависят все естественные блага, Он любим всеми естественной любовью. Насколько же Он суть благо, которое по самой своей благодной природе дарует всему сверхъестественное блаженство, Он любим любовью расположения [к горнему].

Ответ на возражение 5. Так как субстанция Бога и всеобщая благодать суть одно, все, кто сподобился созерцать сущность Бога, движимы к божественной сущности одним и тем же движением любви как потому, что она отлична от всего остального, так и потому, что она суть всеобщее благо. И поскольку Он естественно любим всеми как всеобщее благо, то невозможно, чтобы кто-либо из тех, кто созерцает Его в Его сущности, не любил бы Его. Но те, которые не созерцают Его сущность, познают Его через ряд частных следствий, которые порою могут быть противоположны их пожеланиям. В этом-то смысле о них и говорят, что они ненавидят Бога; однако как [именно] всеобщее благо Его естественную любовью любят все, и [притом любят] больше, чем самих себя.



О ПРИВНЕСЕНИИ АНГЕЛОВ В ПОРЯДОК ЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩНОСТЕЙ

После того как мы разобрались [с трудностями, связанными] с природой ангелов, их познанием и волей, нам остается исследовать их сотворение, или, в более широком смысле слова, их происхождение. Исследование будет трояким: во-первых, мы должны рассмотреть, каким образом они были привнесены в естественное бытие; во-вторых, как они были созданы совершенными в благодати, или славе; в-третьих, как некоторые из них стали злыми.

В связи с первым будет исследовано четыре пункта: 1) имеет ли ангел причину своего существования; 2) существовал ли он от вечности; 3) был ли он сотворен прежде телесных тварей; 4) были ли ангелы сотворены в горнем небе.

Раздел 1

ИМЕЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ПРИЧИНУ СВОЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у ангелов нет никакой причины их существования. В самом деле, в первой главе книги Бытия речь идет о вещах, сотворенных Богом, и среди таковых ангелы не упомянуты. Следовательно, ангелы не были сотворены Богом.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что если какая-либо субстанция является формой без материи, "она непосредственно есть сама по себе единое и сущее, и нет никакой другой причины того, что она есть нечто единое и нечто сущее"¹. Но ангелы,

как было показано выше (50, 2), суть нематериальные формы. Следовательно, у них нет причины их бытия.

Возражение 3. Далее, все, что произведено каким-либо действователем, в процессе своего создания получает форму. Но так как ангелы сами по себе суть формы, они не получают свои формы от какого-либо действующего. Следовательно, у ангелов нет никакой действующей причины.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Хвалите Его, все ангелы Его... ибо Он сказал — и они сделали" (Пс. 148, 2, 5).

Отвечаю: должно утверждать, что ангелы, равно как и все сущее помимо Бога, были сотворены Богом. Ведь один только Бог есть то же, что и Его собственное бытие, тогда как у всех остальных сущность отличается от существования, о чем уже говорилось ранее (3, 4). Из этого ясно, что один только Бог существует в Своей собственной сущности, в то время как все остальное имеет свое бытие по причастности. Но все, что существует по причастности, обуславливается тем, что имеет сущностное бытие, подобно тому, как всякое горение обуславливается огнем. Следовательно, необходимо, чтобы ангелы были соделаны Богом.

Ответ на возражение 1. Августин говорит, что ангелы упомянуты среди первых же сотворенных вещей и обозначены словами "небо" и "свет"². Все дело в том, что они должны были либо не быть упомянуты вовсе, либо же обозначены именами телесных вещей, поскольку Моисей обращался к необразованным людям, неспособным к постижению бестелесной природы, и если бы при таких обстоятельствах было обнародовано существование бестелесных тварей, это могло бы привести к [массовому] идолопоклонству, к которому и без того тяготели многие и от которого в первую очередь хотел оградить их Моисей.

Ответ на возражение 2. Субстанции, являющиеся субсистентными формами, вообще не имеют ни формальной причины своего бытия и единства, ни действующей причины, которая бы обуславливала изменение материи из состояния возможности к действительности; но они имеют производящую причину своей целокупной субстанции.

Из сказанного очевидно и разрешение третьего затруднения.

Раздел 2

БЫЛ ЛИ АНГЕЛ СОДЕЛАН БОГОМ ОТ ВЕЧНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел был соделан Богом от вечности. В самом деле, Бог обуславливает ангела посредством Своего бытия, поскольку Он не действует иначе, как только через посредство Своей сущности. Но Его бытие вечно. Следовательно, Он соделал ангелов от вечности.

Возражение 2. Далее, все, что то существует, то нет, подчинено времени. Но ангел, как установлено в книге "О причинах", над временем. Поэтому ангел не существует так, что в одно время он существует, а в другое — нет, но существует всегда.

Возражение 3. Далее, Августин доказывает неуничтожимость души через способность ума постигать истину³. Но истина нетленна и вечна. Следовательно, умная природа души и ангела не только нетленна, но также и вечна.

Этому противоречит сказанное от лица рожденной Премудрости: "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони" (Прит. 8, 22). Но, как было показано выше (1), ангелы были соделаны Богом. Следовательно, было время, когда ангелов не было.

Отвечаю: один только Бог — Отец, Сын и Святой Дух — существует от вечности. Таково неукоснительное установление католической веры, все же прочие должны быть отвергнуты как еретические. Ибо Бог содейвал сотворенное таким образом, что создал их "из ничего", то есть [создал их] после того, как их не существовало.

Ответ на возражение 1. Бытие Бога есть Его воля. Поэтому то обстоятельство, что Бог создал ангелов и прочие твари посредством Своего бытия, вовсе не исключает, что Он создал их также и в соответствии со Своею волей, как было установлено выше (19, 3; 46, 1). Воля же Бога при сотворении не подчинена [какой-либо] необходимости. Следовательно, Он творил как восхотел и когда восхотел.

Ответ на возражение 2. Ангел пребывает над тем временем, которое является мерой обращения небес, поскольку он пребывает над всяким движением телесной природы. Однако он

не пребывает над тем временем, которым измеряется непрерывность его существования после его небытия, и которое является также мерой последовательности его действий. Поэтому Августин и говорит, что "Бог движет духовную тварь во времени"⁴.

Ответ на возражение 3. Ангелы и умные души нетленны благодаря своей природе, посредством которой они способны постигать истину. Но они не обладали этой природой от вечности: она была дарована им Богом тогда, когда Он этого восхотел. Таким образом, из указанного обстоятельства никак не следует, что ангелы существовали от вечности.

Раздел 3

БЫЛИ ЛИ АНГЕЛЫ СОТВОРЕННЫ ПРЕЖДЕ ТЕЛЕСНОГО МИРА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы были сотворены прежде телесного мира. Ведь сказал же Иероним: "Шесть тысяч лет нашего времени еще не истекли; но как нам измерить время, как исчислить века, в течение которых Ангелы, Престолы, Господства и другие чины служили Богу?"⁵. А у Дамаскина читаем: "Иные говорят, что ангелы были рождены прежде остальных тварей; так, Григорий Богослов утверждает, что Он прежде всего помыслил ангельские и небесные силы, и помышление это и было их сотворением"⁶.

Возражение 2. Далее, ангельская природа посредствует природе божественной и природе телесной. Но божественная природа вечна, а телесная природа временна. Следовательно, ангельская природа была сотворена до сотворения времени, но [уже] после вечности.

Возражение 3. Далее, ангельская природа более отстоит от телесной природы, чем одна телесная природа от другой. Но одна телесная природа была создана прежде другой, о чем свидетельствуют шесть дней творения, описанные в начале книги Бытия. Из этого следует, что еще прежде всякой телесной природы была создана природа ангельская.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1). Но это не было бы истиной,

если бы что-либо было сотворено прежде. Следовательно, ангелы не были сотворены прежде телесной природы.

Отвечаю: относительно обсуждаемого вопроса в писаниях Отцов можно обнаружить двоякое толкование. Одни с большей вероятностью придерживались того мнения, что ангелы были сотворены одновременно с телесными тварями. Ведь ангелы — это [только] часть мироздания; в самом деле, сами по себе они еще не вселенная, ибо вся вселенная образована из соединения их и телесных природ, что очевидно на примере существующих отношений между тварями, поскольку взаимосвязи сотворенного составляют благо вселенной. Но никакая часть не совершенна в отрыве от целого. Поэтому представляется невозможным, чтобы Бог, Чьи "дела совершенны", как сказано [в Писании] (Вт. 32, 4), сотворил ангельскую тварь прежде остальных. С другой стороны, противоположное мнение также не должно полагать заблуждением, и прежде всего потому, что подобных взглядов придерживался Григорий Назианзин, чей авторитет в христианском учении столь весом, что, как сказал Иероним, "никто и никогда не осмелился бы перечить его поучениям, равно как и поучениям Афанасия".

Ответ на возражение 1. Иероним следует учению греческих богословов, которые единодушно придерживались мнения, что сотворение ангелов имело место прежде сотворения мира.

Ответ на возражение 2. Бог не является частью вселенной, а намного превосходит ее всю и возвышеннейше заключает в Себе абсолютное совершенство вселенной. Ангел же — это часть вселенной. Таким образом, любое сравнение неуместно.

Ответ на возражение 3. Все телесные твари с точки зрения материи суть одно, тогда как ангелы с точки зрения материи — совсем другое. Следовательно, под сотворением материи телесных тварей можно разуметь сотворение всех вещей, а под сотворением ангелов нельзя разуметь сотворение вселенной.

Если же придерживаться противоположного мнения, то в тексте: "В начале сотворил Бог небо и землю", слова "в начале" должно разуметь или как "в Сыне", или как "в начале времени", но никак не "в тот начальный момент, прежде которого не было ничего", если только не иметь в виду: "прежде которого не было ничего из природы телесных тварей".

Раздел 4

БЫЛИ ЛИ АНГЕЛЫ СОТВОРЕННЫ В ГОРНОМ НЕБЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не были сотворены в горном небе. В самом деле, ангелы суть бестелесные субстанции, бестелесные же субстанции не нуждаются в теле для своего существования, следовательно, [они не нуждаются в нем] и для своего сотворения. Таким образом, ангелы не были сотворены в каком-либо телесном месте.

Возражение 2. Далее, Августин полагает, что ангелы были сотворены в верхней атмосфере⁷, а потому — никак не в горном небе.

Возражение 3. Далее, горнее небо, как известно, это самое высокое небо. Таким образом, если бы ангелы были сотворены в горном небе, их восхождение на еще более высокое небо выглядело бы нелепым. Но этому противоречит сказанное в [книге пророка] Исаии от лица согрешающего ангела: "Взойду на небо" (Ис. 14, 13).

Напротив, Страбон, комментируя текст: "В начале сотворил Бог небо и землю", говорит: "Небом обозначается не видимая небесная твердь, но небо горнее, то есть умная, или огненная, небесная область, которая именуется подобным образом не вследствие ее теплоты, но вследствие блеска ее великолепия, и которая от самого своего сотворения была полна ангелов".

Отвечаю: как уже было сказано (3), вселенная составлена из телесных и духовных тварей. Притом духовные твари были сотворены таким образом, чтобы как поддерживать связь с телесной тварью, так и управлять ею. Следовательно, ангелам, как правящим всей телесной природой, подобало быть сотворенными [именно] в наивысшем из телесных мест, которое иногда называют горним небом, а иногда и по-другому. Так, Исидор говорит, что самое высокое небо — это небо ангелов, объясняя этим слова [книги] Второзаконие: "У Господа, Бога твоего, — небо и небеса небес" (Вт. 10, 14).

Ответ на возражение 1. Ангелы были сотворены в телесном месте не как зависящие от тела для своего существования или

сотворения (поскольку Бог мог сотворить их прежде всех телесных тварей, на чем настаивают многие святые учителя). Они были созданы в телесном месте для того, чтобы тем была явлена их связь с телесной природой, а также то, что своею силой они могут воздействовать на тела.

Ответ на возражение 2. Возможно, что под верхней атмосферой Августин разумел самую высокую часть неба, с которой атмосфера сходна своею тонкостью и прозрачностью. Или же он говорил не обо всех ангелах, но только о падших, которые, по мнению некоторых, принадлежат к низшим порядкам. В самом деле, ничто не препятствует утверждать, что высшие ангелы, как обладающие большей и более универсальной по отношению к телесным вещам силой, были сотворены в самом высоком месте телесности, тогда как другие ангелы, наделенные меньшей силой, были сотворены ближе к низшим телам.

Ответ на возражение 3. У Исаии здесь говорится не о каком-либо телесном небе, но о небе Пресвятой Троицы; [ведь именно] на него хотел взойти согрешающий ангел, пожелавший в некотором смысле сравняться с Богом, о чем будет говорено позже (63, 3).



ОБ АНГЕЛЬСКОМ СОВЕРШЕНСТВЕ В ПОРЯДКЕ БЛАГОДАТИ И СЛАВЫ

Соблюдая последовательность рассмотрения, мы переходим к вопросу о сотворении ангелов в порядке благодати и славы, под каковым заголовком будет изучено девять пунктов: 1) были ли ангелы сотворены в блаженстве; 2) нуждались ли они в славе для обращения к Богу; 3) были ли они сотворены в благодати; 4) заслужено ли их блаженство; 5) сразу ли по заслуге они достигли блаженства; 6) соотнобразуются ли обретение ими благодати и славы с их природными способностями; 7) сохранились ли их естественные любовь и познание после достижения ими славы; 8) могут ли они грешить после [обретения ими благодати и славы]; 9) возможно ли их дальнейшее усовершенствование после обретения славы.

Раздел 1

БЫЛИ ЛИ АНГЕЛЫ СОТВОРЕННЫ В БЛАЖЕНСТВЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы были сотворены в блаженстве. Ведь говорят же, что ангелы, не по природе своей обретшие свое превосходство, от сотворения пребывают в блаженстве. Следовательно, ангелы были сотворены в блаженстве.

Возражение 2. Далее, ангельская природа возвышеннее телесной твари. Но телесная тварь сразу при сотворении была соделана совершенной и полной, ибо, как сказал Августин, о предшествовании [материи] форме говорится не в смысле [предшествования] по времени, но в смысле [предшествования] по природе¹. Поэтому тем более Бог не творил ангельскую природу несовершенной и неполной. Но ее оформленность и совершенство следует из ее блаженства, посредством которого она наслаждается Богом. Следовательно, она была сотворена в блаженстве.

Возражение 3. Далее, согласно Августину вещи, о сотворении которых мы читали как о событии, продолжавшемся в течение шести дней, были соделаны одновременно и вместе², так что, пожалуй, и эти шесть дней существовали сразу же от начала сотворения. Но по его же толкованию "утрами" этих шести дней было ангельское познание, которым они познавали Слово и вещи в Слове. Следовательно, с самого момента своего сотворения они знали Слово и вещи в Слове. Но ангельское блаженство происходит из созерцания Слова. Следовательно, с самого момента своего сотворения ангелы пребывали в блаженстве.

Этому противоречит следующее: природа блаженства есть укоренение или утверждение в благе. Но ангелы не были утверждены в благе от сотворения, о чем свидетельствует отпадение некоторых из них. Следовательно, ангелы не пребывали в блаженстве от своего сотворения.

Отвечаю: под блаженством понимается окончательное совершенство разумной или умной природы, и потому оно всегда по природе желанно, ибо всякая природа желает своего окончательного совершенства. Однако окончательное совершенство разумной или умной природы двояко. Первое — то, которое может быть достигнуто с помощью естественных сил, и его часто называют блаженством или счастьем. Так, Аристотель говорит, что окончательное счастье человека состоит в его совершеннейшей созерцательной деятельности, благодаря которой он в этой жизни может созерцать наилучшее из умопостигаемого, а именно Бога³. Однако есть и другое, еще более высокое счастье, которое мы ожидаем в будущем, когда "увидим Его, как Он есть" (1 Ин. 3, 2). Но оно уже превосходит природу любого сотворенного ума, о чем говорилось выше (12, 4).

Таким образом, остается сказать, что если речь идет о том первом блаженстве, которого ангел мог достигнуть с помощью своих естественных сил, то он действительно был сотворен блаженным. Ведь ангел, в отличие от человека, достигает такого блаженства не последовательно, а сразу, как о том говорилось выше (58, 4). Но ангелы от начала своего сотворения не имели того окончательного блаженства, которое не достигается с помощью естественных сил, поскольку такое блаженство является не частью их природы, а ее целью, и потому они не могли обладать им незамедлительно от самого [своего] начала.

Ответ на возражение 1. В данном случае под блаженством понимается то природное совершенство, которым обладает ангел в состоянии невинности.

Ответ на возражение 2. Телесная тварь не могла от самого начала своего сотворения обладать тем совершенством, которое достигается в результате ее деятельности. В самом деле, согласно Августину злаки произросли не сразу же в тот момент творения, когда земле были дарованы производительные силы проращивания⁴. Подобным же образом и ангельская тварь в начале своего существования обладала совершенством своей природы, но не совершенством, которого она должна была достигнуть в результате своей деятельности.

Ответ на возражение 3. Познание ангелом Слова двояко: оно может быть естественным и согласно славе. Он обладает естественным познанием, посредством которого познает Слово через уподобление, осиянное в его природе, и он обладает познанием славы, посредством которого познает Слово в Его сущности. Все вещи в Слове ангел познает обоими видами познания: несовершенным естественным познанием и совершенно познанием славы. Притом первое познание вещей в Слове возникло в ангелах сразу от начала их сотворения, в то время как второе — не сразу, но только тогда, когда ангелы стали блаженными, обратившись к благу. Именно это [последнее] по справедливости называется их "утренним" познанием.

Раздел 2

НУЖДАЕТСЯ ЛИ АНГЕЛ В БЛАГОДАТИ ДЛЯ ОБРАЩЕНИЯ К БОГУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не нуждался в благодати для обращения к Богу. В самом деле, мы не испытываем нужды в благодати для того, чтобы произвести естественное действие. Но ангел по природе обращается к Богу, поскольку любит Бога естественной любовью, что очевидно из вышеизложенного (60, 5). Поэтому ангел не нуждался в благодати для обращения к Богу.

Возражение 2. Далее, как правило, мы нуждаемся в помощи только тогда, когда сталкиваемся с затруднениями. Но ангел при своем обращении к Богу не испытывал никаких затруднений,

ибо в нем ничто не препятствовало такому обращению. Поэтому ангел не нуждался в благодати для обращения к Богу.

Возражение 3. Далее, для обращения к Богу должно расположить себя к благодати, ибо сказано [в Писании]: "Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам" (Зах. 1, 3). Но мы не нуждаемся в благодати для приуготовления себя к благодати, в противном случае этот ряд можно было бы продолжать до бесконечности. Следовательно, ангел не нуждался в благодати для обращения к Богу.

Этому противоречит следующее: обратившись к Богу, ангел достиг блаженства. Если бы он не нуждался в благодати для обращения к Богу, из этого бы следовало, что он не нуждался в благодати и для обретения жизни вечной. Но это противоречит сказанному апостолом: "Дар Божий — жизнь вечная" (Рим. 6, 23).

Отвечаю: ангелы нуждались в благодати для обращения к Богу как объекту блаженства. В самом деле, как было указано выше (60, 2), естественное движение воли является началом всех наших пожеланий. Но в силу естественной склонности воля направлена к соприродному. Следовательно, если имеется нечто, чья природа превосходит природу [желающего], желание не склонится к нему иначе, как только получив поддержку от некоторого другого, превышающего природу [желающего] начала. Так, очевидно, что огонь имеет естественную склонность нагревать и производить огонь, но порождение плоти не является природной силой огня; следовательно, огонь не имеет к этому никакой склонности до тех пор, пока не приводится в движение инструментально питающей душой.

Затем, как было показано выше при рассмотрении познания Бога, созерцание Бога в Его сущности, в чем заключается окончательное блаженство разумных тварей, является сверхприродным для всякого сотворенного ума (12, 5). Следовательно, никакая разумная тварь не может иметь движения воли к такому блаженству иначе, как только будучи подвинутой к этому сверхприродным действователем. А это и есть то, что мы называем даром милости, или благодатью. Поэтому должно говорить, что ангел сам по себе не мог обратиться к такому блаженству, но только по благодати.

Ответ на возражение 1. Ангел любит Бога естественной любовью как Творца своего природного бытия. В данном же случае речь идет об обращении к Богу как дарующему блаженство через созерцание Своей сущности.

Ответ на возражение 2. Что-либо бывает "затруднительным" тогда, когда оно не подпадает под действие силы [затрудняющегося], а это происходит двояко. Во-первых, когда оно находится вне природной способности силы. Так, если нечто может быть достигнуто [только] с помощью [чего-либо другого], в этом случае оно полагается "трудным", если же оно не может быть достигнуто вообще, то тогда оно называется "невозможным"; например, человеку невозможно летать. Во-вторых, нечто может не подпадать под действие силы не потому, что оно [само по себе] находится вне природной способности силы, а вследствие наличия какого-либо препятствия; так, движение вверх не противоречит естественному порядку движущей силы души, поскольку сама по себе душа может двигаться в любом направлении, но этому виду движения препятствует вес тела, и потому человеку трудно двигаться вверх. Быть обращенным к своему окончательному блаженству трудно для человека как потому, что такое обращение находится вне его природных возможностей, так и потому, что оно встречает препятствие со стороны разрушения тела и заразы греха. Для ангела же оно трудно только потому, что оно сверхъестественно.

Ответ на возражение 3. Поскольку любое движение воли к Богу может быть названо обращением к Богу, то обращение к Богу бывает трояким. Первое происходит благодаря совершенной любви Бога и принадлежит твари, наслаждающейся обладанием Бога; для такого обращения необходима совершенная благодать. Другим обращением к Богу является блаженство по заслугам, для которого необходима обычная благодать, являющаяся началом заслуг. Третье обращение — то, посредством которого человек приготавливает себя к благодати, для чего требуется не благодать, а действие Бога, Который обращает душу к Себе согласно сказанному: "Обрати нас к Тебе, Господи, — и мы обратимся" (Плач. 5, 21). Отсюда понятно, что [в данном случае] не возникает никакого бесконечного [ряда].

Раздел 3

БЫЛИ ЛИ АНГЕЛЫ СОТВОРЕННЫ В БЛАГОДАТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не были сотворены в благодати. В самом деле, Августин говорит, что ангельская природа сперва была создана неоформленной и названа "небом", а

затем получила свою форму и была названа "светом"⁵. Но такое оформление происходит по благодати. Следовательно, они не были сотворены в благодати.

Возражение 2. Далее, благодать обращает разумную тварь к Богу. Следовательно, если бы ангелы были сотворены в благодати, никто из них и никогда не отрешился бы от Бога.

Возражение 3. Далее, благодать находится между природой и славой. Но ангелам от сотворения не было даровано блаженство. Поэтому похоже на то, что они не были сотворены в благодати, но сначала были сотворены только в природе, а уже потом обрели благодать, которая пребывает с теми, кому даровано блаженство.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Кто создал добрую волю ангелов, если не Тот, Кто сотворил их с доброю волей, то есть с чистой любовью, которой они могли бы влечься к Нему, — создал, творя их природу и даруя им вместе с тем благодать"⁶.

Отвечаю: хотя относительно данного вопроса мнения расходятся, ибо одни полагают, что ангелы были созданы только в природном состоянии, тогда как другие убеждены, что они были созданы также и в благодати, все же представляется более вероятным и сообразным с высказываниями большинства святых учителей, что они были сотворены в святости благодати. В самом деле, мы видим, что все вещи, изначально созданные действием Бога и производимые в надлежащее время трудами божественного Провидения, в своем первом видообразовании выступают как своего рода семяподобные формы, например деревья, животные и тому подобное, о чем говорил и Августин⁷. Далее, очевидно, что отношение такой семяподобной формы в природе к своему естественному следствию подобно отношению святости благодати к блаженству, по каковой причине благодать названа "семенем" Бога (1 Ин. 3, 9). И так как, согласно Августину, такие семяподобные формы всех естественных следствий были всеяны в созданное при сотворении телесности, то, следовательно, сразу же от своего начала ангелы были сотворены в благодати.

Ответ на возражение 1. Такое отсутствие формы в ангелах может быть понято либо с точки зрения их оформленности в славе, и в этом случае отсутствие оформленности по времени предшествовало оформлению, либо же с точки зрения их оформлен-

ности в благодати, и тогда оно предшествовало не в порядке времени, а в порядке природы в том же самом смысле, в каком говорит Августин, рассуждая об оформлении телесных вещей⁸.

Ответ на возражение 2. Модус природы субъекта первичнее формы, уклоняющей субъект. Но то, что свободно склоняемо к объектам желания, суть модус умной природы. Следовательно, движение благодати не налагает необходимости, и удостоенный благодати может утратить способность пользоваться ею, а потому и грешить.

Ответ на возражение 3. Хотя в порядке природы благодать находится между природой и славой, однако в порядке времени в сотворенной природе слава не одновременна с природой, поскольку слава — цель действий природы, поддерживаемой благодатью. Благодать же не является целью действий, поскольку она, будучи началом надлежащего действия, сама вне каких-либо действий. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы благодать была дарована одновременно с природой.

Раздел 4

ЗАСЛУЖЕНО ЛИ АНГЕЛАМИ ИХ БЛАЖЕНСТВО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не заслужил своего блаженства. В самом деле, заслуга есть результат преодоления трудностей при похвальном деянии. Но ангел, действуя надлежащим образом, не испытывал никаких затруднений. Следовательно, его надлежащее действие не является основанием для заслуги.

Возражение 2. Далее, действуя согласно природе, мы не удостоиваемся заслуги. Но обращение к Богу естественно для ангела. Следовательно, этим он никак не мог заслужить блаженства.

Возражение 3. Далее, если удостоенный блаженства ангел заслужил это блаженство, то он сделал это либо прежде обретения блаженства, либо после. Но этого не случилось прежде, поскольку, по мнению многих, [в этом случае] он не имел бы той благодати, с помощью которой мог бы заслужить блаженство. Но он не заслужил его и впоследствии, поскольку тогда бы он заслуживал его и теперь, каковое мнение очевидным образом ложно, ибо в этом случае низший ангел мог бы заслужить повышение в чине, и существующие степени благодати не были бы постоянны,

что невозможно. Следовательно, ангел не заслужил своего блаженства.

Этому противоречит сказанное [в Писании о том], что "мера ангела" в небесном Иерусалиме является и "мерой человека" (Откр. 21, 17). Поэтому сказанное [о человеке] относится и к ангелу.

Отвечаю: совершенное блаженство по природе принадлежит одному только Богу, поскольку в Нем бытие и блаженство суть одно и то же. Что же касается блаженства твари, то оно не принадлежит ей по природе, а является ее целью. Далее, конечная цель достигается в результате деятельности, причем в том случае, когда цель находится в пределах досягаемости сил действующего, такая ведущая к цели деятельность сама производит цель (как искусство врачевания производит здоровье), в противном случае, т. е. когда цель находится вне пределов досягаемости сил стремящегося к ней, цель надобно заслужить, поскольку она должна быть дарована кем-то другим. Но из уже сказанного ранее (12, 5) очевидно, что совершенное блаженство превышает возможности ангельской и человеческой природ. Это означает, что человек и ангел должны заслужить это блаженство.

Таким образом, если ангел был сотворен в благодати, без которой нет никаких заслуг, ничто не препятствует говорить, что он заслужил блаженство, равно как и говорить, что так или иначе он обладал благодатью прежде, чем обрел славу.

А вот если бы он не обладал благодатью до обретения блаженства, тогда пришлось бы говорить, что он был удостоен блаженства безо всякой заслуги подобно тому, как мы удостоиваемся благодати. Это, однако, абсолютно чуждо идее блаженства, которое, по замечанию Философа, является целью и наградой добродетели⁹. Или же мы бы вынуждены были сказать (как это делают некоторые), что ангелы заслуживают блаженство своим нынешним богослужением, т. е. уже пребывая в блаженстве. Но и это, со своей стороны, противно самой сути заслуги, поскольку заслуга несет в себе идею способа достижения цели; в самом деле, о достигшем цели нельзя в собственном смысле слова говорить как о движущемся к этой же цели, и потому никто не может заслуживать достижения того, чем он уже наслаждается. Или еще можно было бы сказать, что один и тот же акт обращения к Богу является одновременно и заслугой (в той мере, в какой он суть

результат свободного волеизъявления), и наслаждением блаженством (в той мере, в какой он суть достижение цели). Однако даже и такое толкование неправомерно, поскольку свободная воля не является достаточной причиной заслуги и, следовательно, действие может полагаться достойным награды как проистекшее из свободной воли только тогда, когда она оформлена благодатью. Но она не может в одно и то же время быть оформленной и несовершенной благодатью, которая является началом заслуги, и совершенной благодатью, которая является началом наслаждения. Таким образом, наслаждаться блаженством и одновременно заслуживать его представляется невозможным.

Следовательно, пристало говорить, что ангел обладал благодатью прежде, чем был удостоен блаженства, и что с помощью этой благодати он и заслужил блаженство.

Ответ на возражение 1. Трудности праведной деятельности ангела связаны не с какими-либо противоречиями или препятствиями [внутри] его природных сил, а с тем, что такая деятельность вообще находится вне сферы приложения его природных возможностей.

Ответ на возражение 2. Ангел заслужил блаженство не своим естественным движением к Богу, но движением любви, проистекающей из благодати.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

Раздел 5

ОБРЕЛ ЛИ АНГЕЛ БЛАЖЕНСТВО СРАЗУ ЖЕ ПОСЛЕ ЕДИНСТВЕННОГО АКТА ЗАСЛУГИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не обрел блаженство сразу же после единственного акта заслуги. В самом деле, добродетельность в поступках представляется более трудной для человека, нежели для ангела. Но человек не вознаграждается сразу же после единственного акта заслуги. Тем более не может [вознаграждаться] и ангел.

Возражение 2. Далее, ангел мог действовать сразу и мгновенно, в самый момент своего сотворения, ибо даже природные тела могут начать движение в самый момент своего сотворения. И уж если движение тела может быть начато мгновенно, то тем

более деятельность ума и воли может быть приведена в движение в первый же миг их сотворения. Следовательно, если ангел заслужил блаженство в результате единственного акта своей воли, он заслужил его в первый миг своего сотворения, и если блаженство последовало незамедлительно, то ангелы обрели блаженство в первый же миг [своего сотворения].

Возражение 3. Далее, расстояние между далеко отстоящими друг от друга вещами должно состоять из множества промежуточных. Но блаженное состояние ангелов очень далеко от их природного состояния, и посредствует им заслуга. Поэтому на пути достижения блаженства ангелу надлежало бы пройти множество степеней заслуги.

Этому противоречит следующее: душа человека, равно как и ангел, определена к блаженству, по каковой причине равенство с ангелами обещано святым. Но отделенная от тела и обладающая достойной блаженства заслугой душа не обретет блаженства незамедлительно в том случае, если наличествует некоторое препятствие. Поэтому то же справедливо и для ангела. Однако ангел незамедлительно, первым же своим актом любви обрел заслугу блаженства. Следовательно, коль скоро в нем не было никакого препятствия, он сразу же перешел в состояние блаженства вследствие единственного добродетельного поступка.

Отвечаю: ангел обрел блаженство мгновенно после первого же акта любви, благодаря которому он и заслужил блаженство. Причину следует искать в том, что благодать совершенствует природу в соответствии с характером самой природы, поскольку всякое совершенствование адекватно способности субъекта к совершенствованию согласно модусу его [бытия]. Но ангельской природе присуще совершенствоваться не путем прохождения ряда степеней, а обретать свое естественное совершенство мгновенно, о чем уже говорилось выше (1). Далее, как ангел самой своей природой определен к естественному совершенству, точно так же посредством заслуги он определен к славе. Таким образом, сразу же после заслуги ангел утвердился в блаженстве. Затем, заслуга блаженства как в ангеле, так и в человеке может быть результатом одного простого акта, поскольку и человек заслуживает блаженство вследствие всякого действия, оформленного любовью. Из этого следует, что ангел обрел блаженство сразу же после единственного акта любви.

Ответ на возражение 1. Человек, в отличие от ангела, не был определен к тому, чтобы сразу же достичь своего предельного совершенства. Поэтому человеку и был предначертан более длинный путь достижения блаженства, нежели ангелу.

Ответ на возражение 2. Ангел [стоит] над временем телесных вещей, и потому различные ангельские мгновенья могут приниматься в расчет только в смысле [логической] последовательности действий. Далее, то их действие, благодаря которому они заслужили блаженство, не могло происходить в них одновременно с действием самого блаженства, которое [по своей сути] является осуществлением [первого], ибо первое принадлежит несовершенной благодати, а второе — совершенной. Следовательно, то и другое надлежит относить к [логически] разным мгновеньям, в одном из которых ангел заслуживает блаженство, а в другом обретает его.

Ответ на возражение 3. Таково свойство природы ангела, что он может незамедлительно достигать совершенства, к которому определен. Следовательно, [для этого достижения] было вполне достаточно единственного добродетельного акта, который также может именоваться тем промежутком, через который ангел был перенесен в состояние блаженства.

Раздел Б

СООБРАЗНА ЛИ ОБРЕТЕННАЯ АНГЕЛАМИ БЛАГОДАТЬ И СЛАВА С ИХ ПРИРОДНЫМИ СПОСОБНОСТЯМИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы обрели благодать и славу отнюдь не сообразно степеням их природных способностей. В самом деле, благодать есть дар абсолютной божественной воли. Следовательно, степень благодати зависит не от степени чьей бы то ни было природной способности, а исключительно от воли Бога.

Возражение 2. Далее, кажется, что моральный акт ближе к благодати, нежели природа, поскольку моральный акт приуготовляет к благодати. Но, как сказано, благодать даруется "не по делам" (Рим. 11, 6). Поэтому еще куда менее степень благодати зависит от степени природной способности.

Возражение 3. Далее, человек и ангел равно определены к блаженству и благодати. Но обретаемая человеком благодать не зависит от степени его природной способности. Следовательно, то же справедливо и для ангела.

Этому противоречат слова Мастера "Сентенций" о том, что "ангелы, которые были сотворены с более утонченной природой и более изощренным в премудрости умом, были удостоены и большими дарами благодати"¹⁰.

Отвечаю: разумно предположить, что благодать и совершеннейшее блаженство были дарованы ангелам согласно степеням их природных способностей. Причина этого проистекает из двух источников. Во-первых, со стороны Бога, Который в порядке Своей мудрости установил различные степени ангельской природы. И как ангельская природа была соделана Богом для достижения ею благодати и блаженства, точно так же и степени ангельской природы, похоже, были [изначально] определены для различных степеней благодати и славы (это подобно тому, например, как строитель готовит камни для сооружения дома: из того, насколько тщательнее другие обрабатываются и подгоняются некоторые из них, становится ясно, что именно они и предназначаются для отделки). Так что похоже на то, что тех ангелов, кого Бог одарил более возвышенной природой, тех Он и предопределил для больших даров благодати и более совершенного блаженства.

Во-вторых, то же самое можно наблюдать и со стороны ангела. В самом деле, ангел не состоит из различных природ, когда уклонение одной из них может препятствовать склонности или ослаблять свойства другой, как это имеет место в человеке, в ком движение его умной составляющей может быть замедлено или отклонено чувственностью. Но когда нет ничего, что бы могло замедлить или прервать такое движение, природа движется адекватно всей заложенной в ней энергии. Так что разумно предположить, что ангелы, имевшие более возвышенную природу, были обращены к Богу более действенно и мощно (ведь то же самое мы видим и в людях, коим даруется тем большая благодать и слава, чем с большею ревностью они обращаются к Богу). Следовательно, похоже, что наделенные большими природными силами ангелы обрели и большую благодать и славу.

Ответ на возражение 1. Как благодать проистекает единственно из воли Бога, так же точно [проистекает из нее] и приро-

да ангела, и как воля Бога определяет природу для благодати, так же точно она определяет различные степени природы к различным степеням благодати.

Ответ на возражение 2. Дела умной твари происходят от самой твари, тогда как природа происходит от Бога. Поэтому кажется совершенно логичным, что благодать скорее даруется по степеням природы, нежели по делам.

Ответ на возражение 3. Многообразие природных способностей одним образом представлено в ангелах, которые отличаются друг от друга по виду, и совершенно иным в людях, которые отличаются лишь по числу. В самом деле, видовые различия связаны с целью, тогда как различия по числу — с материей. Кроме того, в ангелах, в отличие от людей, нет ничего, что бы могло воспрепятствовать движению их умной природы. Следовательно, приведенный аргумент не имеет равной силы для обеих сторон.

Раздел 7

СОХРАНЯЮТСЯ ЛИ В ОБРЕТШИХ БЛАЖЕНСТВО АНГЕЛАХ ИХ ЕСТЕСТВЕННЫЕ ПОЗНАНИЕ И ЛЮБОВЬ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в обретших блаженство ангелах их естественные познание и любовь не сохраняются. Ведь сказано же [в Писании]: "Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится" (1 Кор. 13, 10). Но естественные любовь и познание несовершенны по сравнению с любовью и познанием, коими обладают обретшие блаженство. Следовательно, в состоянии блаженства естественные познание и любовь прекращаются.

Возражение 2. Далее, если одного достаточно, то другое излишне. Но познание и любовь в славе достаточны для обретших блаженство ангелов. Следовательно, если бы их естественные познание и любовь сохранились, они были бы излишними.

Возражение 3. Далее, одна и та же способность не производит одновременно два действия подобно тому, как одна и та же линия не может быть одновременно завершена сразу в обеих точках. Но обладающие блаженством ангелы всегда осуществляют

дарованные им познание и любовь, ибо, как сказал Философ, счастье состоит не в обладании, а в деятельности¹¹. Следовательно, в ангелах не может быть ни естественного познания, ни естественной любви.

Этому противоречит следующее: пока сохраняется природа, сохраняются и ее действия. Но блаженство не уничтожает природу, а совершенствует ее. Следовательно, оно не устраняет естественное познание и естественную любовь.

Отвечаю: в ангелах естественные познание и любовь сохраняются. В самом деле, начала деятельности так же взаимосвязаны, как и сами деятельности. Далее, очевидно, что природа предшествует блаженству, поскольку блаженство дополняет природу. Но предшествующее тем или иным образом сохраняется в последующем. Выходит, что природа сохраняется и в блаженстве, а потому и действия природы должны быть сохранены в действиях блаженства.

Ответ на возражение 1. Наступление совершенства есть прекращение противоположного ему несовершенства. Однако несовершенство природы не является противоположностью совершенности блаженства, а суть его подлежащее. Так [например] несовершенство силы является подлежащим формы, и потому сила устраняется не формой, а лишенностью формы, которая противоположна форме. Подобно этому и несовершенство естественного познания не противоположно совершенству познания в славе, ибо ничто не препятствует нам познавать вещи различными способами; так, например, вещь может быть одновременно познана и вероятностно, и посредством доказательства. И точно так же ангел может одновременно познавать Бога как в Его сущности, что является его познанием в славе, так и через посредство своей собственной сущности, что является его естественным познанием.

Ответ на возражение 2. Все, что составляет блаженство, достаточно само по себе. Но для того, чтобы оно осуществлялось, оно необходимо должно заключать в себе естественные дары, поскольку никакое блаженство, кроме блаженства несотворенного, не существует само по себе.

Ответ на возражение 3. Одна и та же способность не может производить одновременно два действия иначе, как только если одно действие является определенным к другому. Но есте-

ственные познание и любовь определены к познанию и любви в славе. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы естественные познание и любовь сосуществовали в ангеле вместе с [познанием и любовью] в славе.

Раздел 8

СПОСОБЕН ЛИ ГРЕШИТЬ ОБРЕТШИЙ БЛАЖЕНСТВО АНГЕЛ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обретший блаженство ангел способен грешить. В самом деле, как было сказано выше (7), блаженство не упраздняет природу. Но самое понятие сотворенной природы предполагает возможность отпадения. Следовательно, обретший блаженство ангел способен грешить.

Возражение 2. Далее, как указал Философ, умственные силы направлены на изучение противоположностей¹². Но воля ангела и в состоянии блаженства не перестает быть умственной. Следовательно, она может склоняться как к благому, так и к дурному.

Возражение 3. Далее, к свободе человеческой воли относится способность выбора между добром и злом. Но свобода воли обретших блаженство ангелов не может быть меньше [человеческой]. Следовательно, они могут грешить.

Этому противоречат слова Августина о том, что "святым ангелам принадлежит такая природа, которая не может грешить"¹³. Следовательно, святые ангелы не могут грешить.

Отвечаю: обретшие блаженство ангелы не могут грешить. Причина этого состоит в том, что их блаженство заключается в созерцании Бога в Его сущности, сущность же Бога есть истинная сущность блага. Отсюда: созерцающий Бога ангел расположен к Богу таким же образом, как и тот, кому не дано созерцать Бога, расположен к всеобщей форме благодати. Но невозможно, чтобы кто бы то ни было желал или делал что-либо вне стремления к тому, что является [его] благом, в противном случае им [т. е. его благом] будет его желание отвратиться от блага. Следовательно, и обретший блаженство ангел не может ни желать, ни действовать иначе, как только стремясь к Богу. Но тот, кто желает или действует подобным образом, не может грешить. Следовательно, обретший блаженство ангел не может грешить.

Ответ на возражение 1. Сотворенное благо как таковое способно отпасть. Но в случае его совершенного соединения с несотворенным благом, каковым соединением и является блаженство, оно лишается способности грешить по причине, указанной выше.

Ответ на возражение 2. Умственные силы направлены на противоположности в тех вещах, к которым они не склонны по своей природе. Что же касается тех вещей, к которым они склонны по природе, то они [отнюдь] не направлены на их противоположности. В самом деле, ум не может не соглашаться с естественно познанными началами, равно как и воля не может не прилепляться к благу как таковому, поскольку воля по природе определена к благу как к присущему ей объекту. Следовательно, воля ангелов направляется на противоположности в отношении множественных вещей, но она никак не направляется на противоположности в отношении Бога, в Коем ангелы созерцают истинную природу блага; а так как во всем их целью является Бог, то что бы они ни избрали, оно не будет греховным.

Ответ на возражение 3. Свободная воля в своем выборе относительно цели подобна уму в его отношении к умозаключениям. Но очевидно, что умственной силе свойственно приходить к различным выводам сообразно предпосланным началам [умозаключений]; если же она придет к некоторому заключению нарушив порядок этих начал, это будет свидетельствовать о ее несовершенстве. Точно так же и совершенной в своей свободе воле свойственно осуществлять выбор между противоположностями, крепко держась упорядоченности к цели; если же упорядоченность к цели нарушается, это свидетельствует о несовершенстве свободы, т. е. о согрешении. Следовательно, в неспособных грешить ангелах воля гораздо свободнее, нежели у нас, способных грешить.

Раздел 9

УСОВЕРШАЮТСЯ ЛИ ОБРЕТШИЕ БЛАЖЕНСТВО АНГЕЛЫ В [СВОЕМ] БЛАЖЕНСТВЕ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обретшие блаженство ангелы могут усовершенствоваться в блаженстве. В самом деле, благодать есть начало заслуги. Но в ангелах благодать совершенна. Следовательно-

но, обретшие блаженство ангелы способны на заслуги. Но чем больше заслуга, тем больше за нее и награда блаженства. Следовательно, обретшие блаженство ангелы могут усовершенствоваться в блаженстве.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "Бог использует нас ради нашего блага и ради Своей благости. То же происходит и с ангелами, которых Он использует ради духовного служения, ибо "они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение" (Евр. 1, 14)"¹⁴. Но какова польза [от такого служения] для ангелов, если они не приобретают заслуг и не усовершенствуются в блаженстве? Таким образом, остается одно: обретшие блаженство ангелы могут приобретать заслуги и усовершенствоваться в [своем] блаженстве.

Возражение 3. Далее, если кто-либо и не занимает наилучшее [для себя] место, и не способен достичь его, то это свидетельствует о его несовершенстве. Но ангелы не пребывают в высших степенях блаженства. Следовательно, если бы они не были способны достичь более высоких степеней, то, похоже, они были бы несовершенными и ущербными, каковое мнение недопустимо.

Этому противоречит следующее: заслуга и усовершенствование относятся к условиям настоящей жизни. Но ангелы — это не путники, бредущие по пути к блаженству, ибо они уже пребывают в блаженстве. Следовательно, обретшие блаженство ангелы не могут ни заслуживать, ни усовершенствоваться в блаженстве.

Отвечаю: при любом движении намерение движущего сосредоточено на одной конкретной цели, к которой движущий движет движимый им субъект, и поскольку намерение определено к [этой] цели, бесконечное достижение [цели] противоречит ему. Но из вышесказанного (12, 4) очевидно, что разумная тварь посредством одних только собственных сил не способна достичь своего блаженства, которое заключается в созерцании Бога, и потому нуждается в том, чтобы к ее блаженству ее привел Бог. Поэтому необходимо должно быть нечто одно конкретное, к которому каждая разумная тварь определяется как к своей конечной цели.

Затем, этот один объект — созерцание Бога — не может заключаться непосредственно в созерцаемом (поскольку Высшая Истина видима всем блаженным независимо от их степеней), но — в модусе созерцания, каковой модус предустанавливается наме-

рением Того, Кто направляет к цели. В самом деле, невозможно, чтобы разумная тварь, ведомая к созерцанию Высшей Сущности, была в то же время ведома к высшему модусу созерцания, каковое суть постижение [Бога], поскольку это дано одному только Богу, о чем было говорено выше (12, 7; 14, 3). И коль скоро для постижения Бога требуется бесконечная сила, тогда как созерцательная сила сотворенного конечна, и коль скоро каждая конечная сущность отстоит от бесконечности на бесконечное количество степеней, то большая или меньшая способность разумной твари мыслить Бога распределяется по бесконечному количеству степеней. И как само блаженство заключается в созерцании, точно так же степень созерцания заключается в определенном модусе созерцания.

Поэтому каждая разумная тварь подвижима Богом к цели своего блаженства, которая согласно божественному предопределению является конкретной степенью блаженства. Следовательно, когда эта степень достигнута, дальнейшее продвижение к более высокой степени невозможно.

Ответ на возражение 1. Обретение заслуги свойственно субъекту, движущемуся к своей цели. Далее, разумная тварь может двигаться к своей цели как пассивно, так и активно. Если цель [полностью] подпадает под действие силы разумной твари, то об этом действии говорят как о достаточном для достижения цели; так, мысля, человек приобретает знание. Если же цель находится вне действия ее силы, и потому [для достижения цели] требуется кто-то другой, то тогда о [ее] действии говорят как о заслуживающем достижения цели. Но если кто-либо уже достиг конечной цели, то о нем говорят не как о движущемся, а как о передвинувшемся. Таким образом, заслуга относится к несовершенной благодати этой жизни, ибо совершенная благодать не является заслугой награды, а скорее наслаждением ею. Ведь даже в том случае, когда речь идет о приобретенных навыках, то действие, которое предшествует навыку, способствует приобретению навыка, а то действие, которое следует приобретенному навыку, равно совершенно и приятно. Точно так же и действие совершенной благодати не несет в себе признаков заслуги, а целиком относится к совершенству награды.

Ответ на возражение 2. Что-либо может быть названо полезным двояко. Во-первых, с точки зрения достижения цели, и в этом смысле заслуга блаженства [безусловно] полезна. Во-вто-

рых, с точки зрения полезности части для целого; как [например, можно сказать] о стене, [что она полезна] для дома. И в этом смысле ангельские служения полезны для обретших блаженство ангелов, поскольку они являются частью их блаженства. В самом деле, совершенному как таковому естественно изливать свое приобретенное совершенство на других.

Ответ на возражение 3. Хотя обретший блаженство ангел в абсолютном смысле слова и не находится в наивысшей степени блаженства, тем не менее, в относительном смысле он находится в самой высокой степени, предопределенной ему Богом. Однако радость ангелов может и возрастать в связи со спасением тех, коим они споспешествовали в этом своим служением согласно сказанному: "Бывает радость у ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся" (Лк. 15, 10). Такую радость можно полагать их акцидентной наградой, и она может возрастать вплоть до Судного дня. Поэтому иные авторы утверждают, что они могут заслужить акцидентную награду. Но все же лучше говорить, что блаженный никоим образом не может приобретать заслуги, если только он не является одновременно достигающим и достигшим, подобно Христу, Который один лишь таков, ибо блаженные обретают радость не вследствие заслуги, а в силу добродетели своего блаженства.



ОБ АНГЕЛЬСКОЙ ЗЛОБЕ В СВЯЗИ С ГРЕХОМ

В настоящем месте мы исследуем вопрос о том, как ангелы стали злыми: во-первых, в связи со злом преступления, и, во-вторых, в связи со злом наказания. Относительно первого будет рассмотрено девять пунктов: 1) возможно ли, чтобы в ангелах было зло преступления; 2) какой тип греха возможен в ангелах; 3) чего добивался совершивший ангел; 4) если допустить, что некоторые из них стали злыми, согрешив по собственному пожеланию, следует ли из этого, что все они по природе злы; 5) если допустить, что это не так, то мог ли любой из них стать злым в первое же мгновенье своего сотворения исключительно по собственному пожеланию; 6) если допустить, что не мог, то был ли какой-нибудь промежуток между его сотворением и отпадением; 7) был ли высший из отпавших ангелов наивысшим из всех; 8) был ли грех главного ангела причиной согрешения остальных; 9) кого было больше, согрешивших или устоявших.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ В АНГЕЛАХ БЫТЬ ЗЛО ПРЕСТУПЛЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангелах не может быть никакого зла преступления. В самом деле, зло, как сказал Философ, находится только в том, что пребывает в возможности, поскольку субъект лишенности существует в возможности¹. Но ангелы, будучи субсистентными формами, не существуют в возможности. Следовательно, в них не может быть никакого зла.

Возражение 2. Далее, ангелы выше небесных тел. Но философы утверждают, что в небесных телах нет зла. Следовательно, тем более нет его и в ангелах.

Возражение 3. Далее, то, что естественно для вещи, всегда пребывает в ней. Но для ангелов естественно двигаться движением любви к Богу. Таким образом, эта любовь не может быть отъята от них. Но, любя Бога, они не грешат. Следовательно, ангелы не могут грешить.

Возражение 4. Кроме того, желается только то, что или является благом, или кажется таковым. Но ангелам не может казаться благом то, что поистине не благо, поскольку они не могут заблуждаться — или вообще, или, по крайней мере, до совершения ими [греха] преступления. Поэтому ангелы могут желать только то, что поистине благо. Но никто не грешит, желая то, что поистине благо. Следовательно, в своем желании ангел не грешит.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Он... в ангелах Своих усматривает недостатки" (Иов. 4, 18).

Отвечаю: ангел, равно как и любая разумная тварь, по природе способен грешить; если же какая-либо тварь свободна от греха, то не благодаря природе, а единственно вследствие дара благодати. Причина этого состоит в том, что прегрешение есть не что иное, как отступление от правильности в действии, будь то [действие] связано с природой, искусством или моралью. Действие же не может быть неправильным только в том случае, если его правило определяется самим действователем. Так, если рука ремесленника при обработке древесины следует установленным им правилам, он не может обрабатывать древесину неправильно, но если правильность обработки будет оцениваться кем-то другим, то обработка может быть признана как правильной, так и неправильной. Но единственным правилом действия Бога является Его воля, ибо она не может быть соотнесена с какой-либо более возвышенной целью. Что же касается сотворенной воли, то каждая такая воля будет сохранять правильность действий лишь до тех пор, пока она будет соотносить их с волею Бога как со своей конечной целью, поскольку всякое пожелание низшего должно соотносываться с пожеланием высшего (как, например, желание солдата должно соотносываться с желанием его командира). Поэтому только в воле Бога не может быть никакого греха, тогда как в воле любой твари по природе может иметься грех.

Ответ на возражение 1. В ангелах нет ничего в возможности в отношении природного бытия. Однако в отношении умпости-

гаемости у них существует потенция в смысле склоняемости к тому или иному объекту. И [таким образом] с этой стороны в них может быть зло.

Ответ на возражение 2. Небесные тела действуют исключительно естественным образом. Поэтому, коль скоро их природе не присуще зло разрушения, в их естественных действиях не может быть и зла неупорядоченности. Но в ангелах, помимо их естественных действий, есть еще и свободная воля, вследствие чего в них может быть и зло.

Ответ на возражение 3. Для ангела естественно обращаться к Богу движением любви, поскольку Бог есть начало его естественного бытия. Но ангельское обращение к Богу как объекту сверхъестественного блаженства есть следствие любви, зароненной [в него свыше], от которой он мог быть отвращен вследствие греха.

Ответ на возражение 4. Смертный грех может проистекать из акта свободной воли двояко. Во-первых, когда избирается нечто злое; так грешит человек, избирающий прелюбодеяние, которое само по себе суть зло. Этот грех всегда проистекает из незнания или ошибки, в противном случае такого рода зло никогда бы не принималось за благо. Неверный супруг допускает ошибку в частном, избирая наслаждение от неупорядоченного действия, вызванного уклоном страсти или способности, как нечто благое [здесь и] сейчас, хотя бы при этом он и не ошибался в целом, сохраняя верное суждение о происходящем. Такого рода греха в ангеле быть не может, поскольку в нем нет ни тех страстей, которые затемняют разум или ум, что очевидно из сказанного выше (59, 4), ни каких-либо склоняющих к греху навыков, которые бы предшествовали его первому прегрешению. Во-вторых, грех следует из свободной воли вследствие избрания чего-то благого самого по себе, но не [благого] с точки зрения правильной меры или порядка. В этом случае несовершенство, склоняющее к греху, заключается не в том, что избирается, а в самом не определенном надлежащим образом выборе, как если кто возносит молитву вне порядка, установленного церковью. Такой грех предполагает не незнание, а просто игнорирование того, что должно быть учтенным. Именно так и согрешил ангел, по своей воле взыскивая собственное благо вне подчинения правилам, установленным волею Бога.

Раздел 2

ВЕРНО ЛИ, ЧТО В АНГЕЛЕ МОЖЕТ БЫТЬ ТОЛЬКО ГРЕХ ГОРДЫНИ И ЗАВИСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангелах могут быть и другие грехи помимо гордыни и зависти, ибо тот, кто способен восхищаться любым грехом, сам может впасть в любой грех. Но, как сказал Августин, демонов восхищают даже бесстыдства плотских грехов². Следовательно, в демонах могут быть также и грехи плоти.

Возражение 2. Далее, духовными грехами являются не только гордыня и зависть, но также и праздность, жадность и гнев. Но духовные грехи связаны с духом таким же образом, как плотские грехи — с плотью. Следовательно, в ангелах может быть не только грех гордыни и зависти, но также и праздности и жадности.

Возражение 3. Далее, согласно Григорию, гордыня — мать многих пороков³, и то же можно сказать и о зависти. Но если существует причина, существует и следствие. Таким образом, если в ангелах есть гордыня и зависть, в них могут быть также и другие пороки.

Этому противоречат слова Августина о том, что дьявол не является "ни блудником, ни пьяницей, ни кем-либо иным в том же роде; однако же сам он [— в высшей степени] горд и завистлив"⁴.

Отвечаю: грех может возникнуть в субъекте двояко: во-первых, через актуальное преступление, и, во-вторых, через аффект. Что касается преступления, то в демонах присутствуют все грехи, ибо, склоняя людей к греху, они несут ответственность за все грехи. Что же касается аффектов, то в демонах могут быть только те грехи, которые соответствуют их духовной природе. Ведь духовная природа не влечется к тем удовольствиям, которые принадлежат телам, но только к тем, которые приличествуют вещам духовным, поскольку на что-либо может воздействовать только то, что некоторым образом приличествует его природе. Но в побуждении к благу в духовном порядке грех может возникнуть только в том случае, если в соответствующем аффекте не будут сохранены более высокие установления. А таков как раз грех гордыни: не подчиняться высшим установлениям, когда подчинение необхо-

димо. Следовательно, первым грехом ангела может быть только гордыня.

Что же касается зависти, то она находится в них как следствие в том смысле, что желание чего-то одного порою порождает нежелание чего-то противоположного [желаемому]. В самом деле, человек-завистник ропщет на то, что благо принадлежит другому, поскольку считает: то, что [этим] благом обладает ближний, мешает ему [самому] обладать им. Но благо другого не может служить препятствием для обладания им злым ангелом, если только он не жаждет быть единственным обладателем; в этом случае другой обладатель лишает его исключительности. Таким вот образом вслед за грехом гордыни в согрешившем ангеле возникло и зло зависти, и с той поры людские блага вызывают в нем скорбь, а пуще их — божественное совершенство, воздвигшее против дьявольских пожеланий человека ради преуспевания божественной славы.

Ответ на возражение 1. Демоны восхищаются всякими плотскими грехами не потому, что сами расположены к земным удовольствиям, но исключительно вследствие зависти: они получают удовольствие от всех видов человеческих грехов, поскольку последние препятствуют благу человека.

Ответ на возражение 2. Жадность, если рассматривать ее как отдельный вид греха, является неумеренным алканием временного обладания, которое имеет место в человеческой жизни и которое может быть оценено в деньгах; ко всему этому демоны склонны в такой же степени, как и к чувственным наслаждениям. Следовательно, жадность в собственном смысле слова им не присуща. Но если называть жадностью неумеренное алкание любого сотворенного блага, то такая жадность будет элементом присущей демонам гордыни. Гнев подразумевает страсть, и потому суть вожделение; таким образом, его можно приписывать демонам лишь метафорически. Праздность — это своего рода уныние, вследствие которого человек становится безразличным к духовным упражнениям, утомляющим его тело, чего никак нельзя сказать о демонах [в силу их бестелесности]. Отсюда понятно, что гордыня и зависть — это единственные присущие демонам духовные грехи, и притом зависть должна быть понимаема не как страсть, а как нежелание блага другому.

Ответ на возражение 3. Под присущей демонам завистью и гордыней понимаются и все другие вытекающие из них грехи.

Раздел 3

ЖЕЛАЛ ЛИ ДЬЯВОЛ БЫТЬ КАК БОГ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол не желал быть как Бог. В самом деле, непостижимое не может быть объектом желания, поскольку желание движется воспринятым благом — чувственным, разумным или умопостигаемым, и греховным может быть только такое желание. Но никакая тварь не может постигнуть, что означает быть равным Богу, поскольку здесь заложено противоречие: для того, чтобы конечное равнялось бесконечному, оно само должно быть бесконечным. Поэтому ангел не может хотеть быть как Бог.

Возражение 2. Далее, в желании естественной цели нет греха. Но всякая тварь по природе стремится быть уподобленной Богу. Если, таким образом, ангел желал быть как Бог не в смысле равенства, а в смысле схождения, то похоже, что в этом случае он не грешил.

Возражение 3. Далее, ангел от сотворения обладал большею мудростью, нежели человек. Но никому из людей, разве что [безнадежному] глупцу, никогда и в голову не придет выбрать себе участь быть равным ангелу, и уж тем более — Богу, поскольку выбор касается только вещей возможных, относительно которых и происходит обдумывание. Поэтому тем более ангел не мог согрешить, пожелав быть как Бог.

Этому противоречит сказанное [в Писании] от лица дьявола: "Взойду на небо... буду подобен Всевышнему!" (Ис. 14, 13, 14). И Августин говорит, что "раздувшись от гордыни, он пожелал величаться Богом"⁵.

Отвечаю: несомненно, что согрешивший ангел добивался того, чтобы быть как Бог. Но это стремление можно понимать двояко: во-первых, [быть как Бог в смысле] равенства, во-вторых, [в смысле] схождения. Он не мог стремиться быть как Бог в первом смысле, поскольку естественным образом знал, что это невозможно, и к тому же он не обладал никаким навыком, предшествовавшим его первому согрешению, и никакой сковывающей его ум страстью, которая привела бы его к выбору невозможного, как это случается с нами, через отпадение в какой-либо частности. Но даже если допустить, что подобное было возможно, оно было

бы противно естественному желанию, ибо естественное желание всегда направлено на сохранение природы желающего, а она бы не сохранилась, если бы была изменена в другую природу. Следовательно, никакая тварь более низкого порядка не может ни при каких обстоятельствах возжелать обрести степень более высокой природы — ведь [даже] осел не желает быть лошастью, поскольку в этом случае он перестал бы быть самим собой. В данном случае нас подводит воображение: в самом деле, на основании того, что человек порой стремится занять более высокую степень в смысле чего-либо акцидентного, которое может возрастать без разрушения субъекта, иные приходят к заключению, что он может стремиться и к более высокой степени природы, достижение которой сопряжено с прекращением его бытия. Но очевидно, что Бог превосходит ангелов не только акцидентно, но и степенью [Своей] природы, как [впрочем] и один ангел — другого. Поэтому невозможно, чтобы ангел низшей степени желал равенства с [ангелом] высшим, и тем более, чтобы он стремился к равенству с Богом.

Что же касается желания быть как Бог в смысле подобия, то оно бывает двояким. Во-первых, в смысле того подобия, согласно которому все сотворено так, чтобы быть уподобленным Богу. И в этом случае, если кто-либо желает быть подобным Богу, то он не совершает никакого греха; [по крайней мере] в том случае, если он желает такого уподобления в должном порядке, то есть, что он желает обрести его от Бога. Однако он бы согрешил, если бы пожелал быть подобным Богу пускай и правильным способом, но благодаря собственной, а не божественной силе. Во-вторых, кто-либо может желать быть подобным Богу в некотором неестественном для себя отношении, как если бы он пожелал сотворить небо и землю, что естественно только для Бога, в каком-то желании [безусловно] присутствует грех. И именно так дьявол и пожелал быть как Бог. Притом он не то что бы пожелал походить на Бога в том смысле, что восхотел не быть абсолютно ничьим субъектом, поскольку в таком случае он пожелал бы собственного небытия (ведь всякая тварь может иметь свое бытие исключительно через Бога). Однако он пожелал уподобиться Богу в том отношении, что захотел в качестве конечной цели своего блаженства нечто такое, чего он мог бы достичь благодаря собственной природе, тем самым отклонив свое пожелание от сверхъестественного блаженства, которое может быть достигнуто лишь с помощью

божественной благодати. Или же он мог пожелать в качестве своей конечной цели достичь такого уподобления Богу, которое даруется исключительно благодатью, но достичь его именно силами собственной природы, а не с помощью Бога в установленном Богом порядке. Последнее [представление] полностью согласуется с мнением Ансельма, сказавшем [о дьяволе], что "он взыскивал того, к чему бы пришел куда вернее, если бы не двигался с места"⁶. Оба эти представления по сути идентичны, поскольку согласно обоим он стремился обрести конечное блаженство с помощью собственных сил, каковое свойство присуще одному только Богу.

А так как то, что существует само по себе, есть причина существования другого, из этого следует, что он также стремился властвовать над другими, что также есть не что иное, как извращенное желание быть подобным Богу.

Вышесказанное является ответом на все возражения.

Раздел 4

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ЗЛЫЕ ПО ПРИРОДЕ ДЕМОНЫ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некоторые демоны злы по природе. В самом деле, Порфирий, как свидетельствует Августин, утверждал, что "существует особый род по своей природе лукавых демонов, принимающих вид то богов, то душ умерших людей"⁷. Но быть лживым — значит быть злым. Следовательно, некоторые демоны по природе злы.

Возражение 2. Далее, ангелы, как и люди, сотворены Богом. Но некоторые люди злы по природе, ибо о них говорится [в Писании], что "зло их — врожденное" (Прем. 12, 10). Поэтому и некоторые ангелы могут быть по природе злы.

Возражение 3. Далее, некоторые неразумные животные по своей природе имеют злые расположения: так, лиса по природе хитра, а волк по природе жаден; и притом все они — Божьи твари. Поэтому демоны, хотя они и сотворены Богом, могут быть по природе злы.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "демоны по природе не злы"⁸.

Отвечаю: все сущее, поскольку оно сущее и обладает своею частной природой, имеет естественную склонность к некоторому благу (ведь оно происходит из благого начала, а следствие всегда обращено к своему началу). Затем, случается, что с частным благом соединяется толика зла (так [например] с огнем соединено зло истребления других вещей), но с всеобщим благом не соединено никакое зло. Таким образом, если есть нечто, чья природа имеет склонность к некоторому частному благу, оно может быть по природе склонно и к некоторому злу, но не как именно злу, а акцидентно, как соединенному с некоторым благом. Однако если хоть что-нибудь в его природе склонно к благу как таковому, то тогда по своей природе оно не может быть склонно к злу. Далее, очевидно, что любая умная природа склонна к благу как таковому, которое она воспринимает и которое является объектом ее воли. Следовательно, коль скоро демоны суть умные субстанции, они никоим образом не могут иметь естественной склонности к какому-либо злу. Значит, они по природе не злы.

Ответ на возражение 1. Августин упрекает Порфирия за высказывание, что будто бы демоны лживы по природе, со своей стороны утверждая, что они таковы не по природе, а по собственному пожеланию. Ведь Порфирий полагал их лживыми по природе потому, что был уверен: демоны — это животные с чувственной природой, а чувственная природа испытывает склонность к некоторым частным благам, с которыми может быть соединено зло. В этом случае, действительно, они могли бы иметь естественную склонность к злу, хотя и акцидентно, в той мере, в какой зло соединено с благом.

Ответ на возражение 2. Злоба некоторых людей может быть названа естественной либо вследствие их привычки, которая суть вторая натура, либо же — естественной склонности к некоторой особой страсти со стороны их чувственной природы (ведь говорят же об иных как о по природе вспыльчивых или похотливых), но не со стороны их умной природы.

Ответ на возражение 3. Диким зверям в их чувственной природе присуща естественная склонность к некоторым частным благам, с которыми соединено определенное зло; так, лиса, ища свою добычу, естественным образом включает в свою сноровку плутовство. Но быть хитрой не является злом лисы, ибо хитрость принадлежит ей по природе; ведь и жестокость собаки, по замечанию Дионисия, не зло⁹.

Раздел 5

ОЗЛОБИЛСЯ ЛИ ДЬЯВОЛ В СИЛУ ИЗВРАЩЕННОСТИ СОБСТВЕННОЙ ВОЛИ В ПЕРВОЕ ЖЕ МГНОВЕНЬЕ СВОЕГО СОТВОРЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дьявол озлобился в силу извращенности собственной воли в первое же мгновение своего сотворения, ибо сказано о дьяволе: "Он был человекоубийца от начала" (Ин. 8, 44).

Возражение 2. Далее, по словам Августина, отсутствие формы сотворенного предшествовало его оформлению не в порядке времени, а в порядке природы¹⁰. Затем, согласно ему же, "небо", о котором говорится, что оно было сотворено в начале, обозначает пока еще не полностью оформленную ангельскую природу, а когда читаем: "И сказал Бог: "Да будет свет!" — и стал свет" (Быт. 1, 1), то под этим должно разуместь полное оформление ангела посредством его обращения к Слову¹¹. Следовательно, природа ангела и свет были сотворены одновременно. Но в тот же самый миг, в который был сделан свет, он был отделен от "тьмы", под каковою обозначены падшие ангелы. Таким образом, в первое же мгновение своего сотворения некоторые ангелы были созданы блаженными, а некоторые — грешными.

Возражение 3. Далее, грех противоположен заслуге. Но некоторые из умных природ могут обрести заслугу в первый же миг своего сотворения, например, душа Христа или благие ангелы. Следовательно, подобно этому и демоны в первое же мгновение своего сотворения могут грешить.

Возражение 4. Кроме того, ангельская природа могущественней природы телесной. Но телесная вещь начинает действовать в первое же мгновение своего сотворения; так, огонь сразу же устремляется вверх. Поэтому ангелы тем более могли начать действовать в первый же миг своего сотворения. Далее, это действие было или упорядоченным, или беспорядочным. Если [только] упорядоченным, то значит [все] они имели благодать и тем заслужили блаженство. Но, как уже было сказано, за заслугой ангела незамедлительно следует награда (62, 5). Таким образом, они [все] мгновенно стали бы блаженными, и потому уже никто из них не мог бы грешить, а это не так. Отсюда следует, что они согрешили неупорядоченным действием в первое же мгновение [своего сотворения].

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И увидел Бог все, что Он создал, — и вот, хорошо весьма" (Быт. 1, 31). Но среди созданного были и демоны. Следовательно, некоторое время демоны были хорошими.

Отвечаю: иные утверждали, что демоны были злы с первого же мгновенья своего сотворения, но не по природе, а вследствие согрешения их собственной воли, поскольку сразу же после своего сотворения дьявол отвратился от праведности. Кто удовлетворяется таким мнением, тот, по словам Августина, еще не единомышлен с теми манихейскими еретиками, которые учили, что природа дьявола зла сама по себе¹². Однако же это мнение противоречит авторитету Священного Писания, в котором говорится о дьяволе, выведенном под образом царя Вавилонского: "Как упал ты... Денница, сын зари!" (Ис. 14, 12); и о нем же, выведенном под образом царя Тирского: "Ты находился в Едеме, в саду Божиим" (Иез. 28, 13). Поэтому указанное мнение было по здравому разумению признано учителями заблуждением.

Другие [в свою очередь] говорили, что ангелы с первого же мгновенья своего сотворения могли грешить, но не грешили. Однако и им возражали на том основании, что если два действия следуют одно за другим, то кажется невозможным, чтобы они произошли одновременно. Но очевидно, что ангельское согрешение было действием, последовавшим его сотворению, поскольку результатом действия сотворения было бытие ангела в истине, а результатом действия согрешения — его бытие злым. Отсюда кажется невозможным, чтобы ангел был злым с первого же мгновенья своего существования.

Подобный аргумент, однако, неудовлетворителен, ибо основывается на допущении, что благо движется только тем движением, которое измеряется временем и осуществляется последовательно [от места к месту]. В самом деле, если пространственное движение последует изменению, то изменение и пространственное движение не могут завершиться одновременно. Но если изменения мгновенны, то первое и второе изменение могут произойти одновременно, как одновременно происходит освещение луны солнцем и атмосферы — луной. Но очевидно, что сотворение мгновенно, как мгновенно и движение ангельской воли, поскольку, как уже было сказано, она не нуждается ни в аналогии, ни в дискурсивном рассуждении (58, 3). Следовательно, нет ничего,

что бы воспрепятствовало сотворению и свободной воле осуществиться одновременно.

Поэтому должно утверждать, что, напротив, совершенно невозможно, чтобы ангел согрешил в первый же миг [своего сотворения] в результате неупорядоченного действия свободной воли. В самом деле, хотя вещь и может начать действовать в первое же мгновение своего существования, однако то действие, которое она начинает вместе с обретением бытия, исходит от действующего, обусловившего ее природу, подобно тому, как и направленное вверх движение огня проистекает из произведшей его причины. Следовательно, если природа чего-либо обуславливается ущербной причиной, которая также может являться причиной его ущербного действия, то в первый же миг своего существования оно может начать ущербное действие; так [например] нога, будучи ущербной от рождения вследствие ущербности породившего ее начала, сразу начинает хромать. Но действитель, сообщивший ангелам их бытие, а именно Бог, не может быть причиной греха. Следовательно, нельзя говорить, будто бы с первого же мгновения своего сотворения дьявол был злым.

Ответ на возражение 1. Августин говорит, что выражение "сначала диавол согрешил" (1 Ин. 3, 8) "следует понимать так, что он согрешает не от того начала, когда он был сотворен, но от начала греха"¹³, ибо, согрешив, он уже навсегда пребывает в грехе.

Ответ на возражение 2. То отделение света от тьмы, в котором демонские грехи обозначены словом "тьма", должно разуметь как состоявшееся в предвидении Бога. Поэтому Августин и говорит, что "только тот, Кто отделил свет от тьмы, мог предвидеть еще прежде, чем они пали, что они падут"¹⁴.

Ответ на возражение 3. То, что относится к заслуге, исходит от Бога, и потому ангел мог обрести заслугу в первое же мгновение своего сотворения. По той же причине из блага не мог произойти грех, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 4. Бог, по словам Августина, не разделял ангелов до тех пор, пока одни из них не отпали, а остальные обратились к Нему¹⁵. Поэтому, коль скоро все они были сотворены в благодати, в первое же свое мгновение все они обрели и заслугу. Но некоторые из них сразу же воздвигли препятствие на пути к своему блаженству, тем самым уничтожив свою предшествующую заслугу, а потому и были лишены заслуженного [прежде] блаженства.

Раздел 6

**БЫЛ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ ПРОМЕЖУТОК
ВРЕМЕНИ МЕЖДУ СОТВОРЕНИЕМ
И ОТПАДЕНИЕМ АНГЕЛА?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что между сотворением ангела и его отпадением существовал некоторый промежуток времени. В самом деле, сказано же [в Писании]: "Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего — доколе не нашлось в тебе беззаконие" (Иез. 28, 15). Но путь — это непрерывное движение, требующее времени. Следовательно, между сотворением дьявола и его отпадением существовал некоторый промежуток времени.

Возражение 2. Далее, Ориген, говоря о грехе, замечает, что "древний змей не сразу стал ходить на чреве своем"¹⁶. Следовательно, дьявол согрешил не сразу после своего сотворения.

Возражение 3. Далее, способность грешить обща человеку и ангелу. Но между сотворением человека и его согрешением прошло определенное количество времени. Поэтому по той же причине прошло определенное количество времени и между созданием дьявола и его грехом.

Возражение 4. Кроме того, момент дьявольского прегрешения отличен от момента его сотворения. Но между каждым двумя моментами существует нечто посредствующее. Таким образом, между его сотворением и его отпадением существовал некоторый промежуток.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о дьяволе: "Он... не устоял в истине" (Ин. 8, 44), в связи с чем Августин говорит, что это [выражение] "мы должны понимать в том смысле, что он пребывал в истине, но не остался в ней"¹⁷.

Отвечаю: относительно этого вопроса мнения разделились. Однако более вероятным и в большей мере согласным с учением святых представляется то, что дьявол согрешил сразу же после первого мгновенья своего сотворения. Это станет понятным, если согласиться с тем, что он явил действие свободной воли в первый же миг своего сотворения, и что он был сотворен в благодати, о чем уже было сказано выше (62, 3). В таком случае, коль скоро ангелы достигают блаженства посредством одного достойного награды действия, о чем также уже шла речь (62, 5), если бы

сотворенный в благодати дьявол в первый же миг обрел и заслугу, то он сразу же, не имея на своем пути препятствия в виде греха, обрел бы и блаженство.

Если, однако, упорствовать во мнении, что ангел не был сотворен в благодати, или что он не мог явить действие свободной воли в первый же миг [своего сотворения], то тогда ничто не препятствует тому, чтобы признать наличие некоторого промежутка времени между его сотворением и отпадением.

Ответ на возражение 1. Порою Священное Писание описывает духовные и мгновенные движения в выражениях, напоминающих [описание] измеряемых временем телесных движений. В данном случае под "путями" следует понимать движение свободной воли, обращенной к благу.

Ответ на возражение 2. Ориген говорит, что "древний змей не сразу стал ходить на чреве своем", имея в виду то первое мгновенье, в которое он не был злым.

Ответ на возражение 3. Ангел, единожды сделав свой выбор, более не колеблется; таким образом, если после того первого мгновенья, в котором он сохранял естественное движение к благу, он сразу же не воздвиг препятствия к блаженству, он утвердился во благе. С человеком все обстоит иначе, и потому приведенный аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 4. Если говорить, что между каждым двумя моментами имеется некоторый временной промежуток, при этом имея в виду непрерывное время, то утверждение будет истинным, что доказано [Философом] в [его] "Физике"¹⁸. Но в ангелах, которые не являются субъектами измеряемого непрерывным временем небесного движения, время измеряется последовательностью их умственных деяний или аффектов. Так что первый момент в ангелах надлежит разуместь как действие ангельских умов, посредством которого они обратились к самим себе своим вечерним познанием, ибо в первый день [Творения] вечер упомянут, а утро — нет. И это [первое] действие было благим у всех. Но от этого действия одни перешли к восхвалению Слова при своем утреннем познании, в то время как другие, будучи поглощены собой, остались, "надмеаясь гордостью", пребывать в вечернем познании, о чем [хорошо] говорит Августин¹⁹. Следовательно, первое действие было обще им всем, во втором же они разделились. Таким образом, в первое мгновенье все были благи, а во второе благие были отделены от злых.

Раздел 7

**БЫЛ ЛИ ВЫСШИЙ ИЗ ОТПАВШИХ АНГЕЛОВ
НАИВЫСШИМ ИЗ ВСЕХ?**

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высший из согрешивших ангелов не был наивысшим из всех. Ведь сказано же [в Писании]: "Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то (ты был на святой горе Божией...)" (Иез. 28, 14). Но чин херувима, как сказано у Дионисия, ниже чина серафима²⁰. Следовательно, высший из согрешивших ангелов не был наивысшим из всех.

Возражение 2. Далее, Бог создал умную природу с тем, чтобы она могла достигать блаженства. Таким образом, если наивысший из ангелов согрешил, из этого следует, что божественный порядок был нарушен самым достойным из всех творений, какое утверждение нелепо.

Возражение 3. Далее, чем более устремлен к чему-либо субъект, тем менее вероятно, что он от этого отпадет. Но чем выше ангел, тем более он устремлен к Богу. Поэтому трудно представить, чтобы он мог согрешить и отпасть от Бога. Следовательно, похоже на то, что согрешивший ангел был не наивысшим, а, напротив, одним из нижайших ангелов.

Этому противоречат слова Григория о том, что главный из согрешивших ангелов "стоял во главе ангельского воинства, превосходя всех своею светозарностью и будучи наиболее просвещенным"²¹.

Отвечаю: в связи с грехом надобно принимать во внимание две вещи, а именно: склонность к греху и побуждение к греху. Если иметь в виду [только] склонность к греху, то похоже, что более высокие ангелы могли согрешить с меньшею вероятностью, нежели более низкие. В связи с этим Дамаскин говорит, что наивысший из согрешивших [ангелов] был определен к земному порядку²². Это мнение, похоже, согласно с учением платоников, о которых рассказывает Августин. В самом деле, они говорили, что все боги благи, тогда как среди демонов есть как благие, так и злые; при этом "богами" они называли умные субстанции, обитающие над лунной сферой, а "демонами" — умные субстанции, обитающие под [луной], хотя и выше людей в порядке природы²³.

Подобное мнение в принципе не противно вере, поскольку вся сотворенная телесность, как пишет Августин, управляется Богом через посредство ангелов²⁴. Таким образом, нет ничего, что бы препятствовало говорить, что более низкие ангелы были определены божественностью для управления низшими телами, более высокие — высшими, а наивысший из ангелов был определен находиться пред Богом. В этом смысле Дамаскин и говорит, что пали ангелы самых низких степеней, хотя иные из таковых остались благими²⁵.

Но если принять во внимание побуждение к греху, то станет ясно, что у более высоких ангелов это побуждение было сильнее, чем у более низких. В самом деле, как было указано выше (2), главный грех демонов — гордыня, а побуждением к гордыне является превосходство, которого тем больше, чем возвышеннее дух. Поэтому Григорий и говорит, что согрешивший [ангел] был наивысшим из всех. Это покажется еще более вероятным, если вспомнить, что ангельский грех есть результат не какой-либо склонности, а исключительно свободного выбора. Поэтому аргумент, основанный на представлении о побуждении [к греху], кажется более предпочтительным. Тем не менее, не должно отбрасывать и другое представление, ибо побуждение к греху было также и у того, кто главенствовал над низшими ангелами.

Ответ на возражение 1. "Херувим" переводят как "обилие знания", а "серафим" — как "пламенеющий" или "возжигатель". Следовательно, херувим наследует знание, которое совместимо со смертным грехом, а серафим наследует теплоту милосердия, несовместимую со смертным грехом. Поэтому первый из согрешивших ангелов назван не серафимом, а херувимом.

Ответ на возражение 2. Божественное определение не могут нарушить ни спасшиеся, ни согрешившие, ибо Бог заведомо знает участь тех и других и от тех и других приготавливает славу, спасая первых Своєю благостью и карая вторых Своим осуждением. Однако умная тварь, совершая грех, отпадает от своей истинной цели, что недостойно любой возвышенной твари, поскольку умная тварь была соделана Богом так, что все ее действия, направленные на достижение цели, полностью зависят от ее воли.

Ответ на возражение 3. Хотя, действительно, более всех был устремлен к Богу именно высший ангел, однако в этой [его устремленности] не было заложено необходимости, поэтому ему было вполне по силам это [устремление] преодолеть.

Раздел 8

**БЫЛ ЛИ ГРЕХ ГЛАВНОГО АНГЕЛА
ПРИЧИНОЙ СОГРЕШЕНИЯ ОСТАЛЬНЫХ?**

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех наивысшего ангела не был причиной согрешения остальных. В самом деле, причина предшествует следствию. Но, как сказал Дамаскин, они согрешили одновременно²⁶. Поэтому грех любого из них не мог быть причиной согрешения остальных.

Возражение 2. Далее, первым грехом ангела, как было показано выше (2), могла быть только гордыня, гордыня же стремится к превосходству. Но чувству превосходства более претит подчиняться низшему, нежели высшему, поэтому трудно поверить, что ангелы согрешили, пожелав подчиниться не Богу, а [всего лишь] высшему ангелу. А ведь грех одного ангела мог стать причиной согрешения остальных только в том случае, если бы он подчинил их себе. Поэтому вряд ли грех наивысшего ангела был причиной согрешения прочих.

Возражение 3. Далее, желать подчиниться кому-либо против Бога больший грех, нежели желать подчинить против Бога других, поскольку в последнем случае налицо меньшее побуждение к греху. Таким образом, если грех первого ангела был причиной согрешения других, которых он подвиг к греху ради подчинения себе, то, выходит, более низкие ангелы согрешили в большей мере, нежели высший ангел, что противоречит сказанному в глоссе на псалом 103, 26: "Этот левиафан, которого Ты сотворил, — он был великолепнейшим из творений, а стал величайшим в злобе своей". Следовательно, грех наивысшего ангела не был причиной согрешения остальных.

Этому противоречат слова [Писания] о том, что дракон "увлек с неба третью часть звезд" (Откр. 12, 4).

Отвечаю: грех наивысшего ангела был причиной согрешения остальных, но [это произошло] не путем принуждения, а путем склонения их через своего рода побуждение. Признаком этого служит то обстоятельство, что все демоны являются субъектами одного, высшего из них, что явствует из слов нашего Господа: "Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу

и ангелам его" (Мф. 25, 41). В самом деле, порядок божественной справедливости требует, чтобы тот, кто согласился на злое предложение другого, остался его субъектом и при его наказании, согласно сказанному: "Кто кем побежден, тот тому и раб" (2 Петр. 2, 19).

Ответ на возражение 1. Хотя демоны и согрешили одновременно, тем не менее, грех любого из них мог послужить причиной согрешения остальных. В самом деле, ангел, в отличие от человека, которому требуется время для обдумывания, чтобы выбирать и соглашаться, и для речи, чтобы увещевать, не нуждается ни в каком времени для выбора, побуждения или согласия. Кроме того, очевидно, что даже человек начинает говорить в тот же миг, когда заканчивает обдумывание, и в последний миг его речи слушатель может согласиться со сказанным, что особенно очевидно, когда речь идет об общих понятиях ума, "с которыми каждый, выслушав их, соглашается"²⁷.

Таким образом, если удалить время, требуемое в нашем случае для речи и обдумывания, станет понятно, что в то самое мгновение, в которое наивысший ангел выразил свой аффект с помощью умопостигаемой речи, другие вполне могли выразить ему свое согласие.

Ответ на возражение 2. При прочих равных условиях гордец скорее предпочтет подчиниться высшему, нежели низшему. Однако он может избрать подчинение низшему в том случае, если это может принести ему какие-нибудь дополнительные выгоды, на которые он не рассчитывает в случае подчинения высшему. Следовательно, при всей своей гордыне демоны вполне могли пойти в услужение к низшему и подчиниться его порядкам, поскольку хотели видеть в нем князя и поводыря на пути достижения своего конечного блаженства с помощью собственных естественных сил. Кроме того, в порядке природы они и тогда были подчинены самому высокому ангелу.

Ответ на возражение 3. Как говорилось выше (62, 6), в ангеле нет ничего, что бы могло воспрепятствовать его действию, и потому он может со всею своею мощью двигаться равно как к добру, так и к дурному. Следовательно, коль скоро наивысший ангел был наделен большей естественной энергией, нежели более низкие ангелы, он более энергично и впал в грех, вследствие чего и стал величайшим в злобе.

Раздел 9

БЫЛО ЛИ СОГРЕШИВШИХ СТОЛЬКО ЖЕ, СКОЛЬКО И УСТОЯВШИХ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согрешивших ангелов было больше, нежели устоявших. Ведь сказал же Философ, что "зло есть во многих, благо же — в единицах"²⁸.

Возражение 2. Далее, как люди, так и ангелы бывают справедливыми и грешными. Но злых людей гораздо больше, нежели добрых, ведь недаром же говорят, что глупцам несть числа. Следовательно, на том же основании то же самое можно сказать и об ангелах.

Возражение 3. Далее, ангелы различаются согласно персоналиям и чинам. Поэтому, если бы большинство ангельских персоналий устояло, то похоже, что согрешившие происходили бы не из всех чинов.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними" (4 Цар. 6, 16), что истолковывается следующим образом: те, которые с нами, — это благие ангелы, призванные помогать нам, а те, которые против нас, — это злые духи.

Отвечаю: устоявших в праведности ангелов больше, нежели [ангелов] согрешивших, ибо грех противен естественной склонности, а то, что противно естественному порядку, происходит нечасто, тогда как природные следствия наступают или всегда, или в большинстве случаев.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о людях, в ком зло возникает или вследствие пожелания чувственных удовольствий, которые известны большинству, или вследствие неразумения блага, которое известно немногим. И коль скоро в ангелах присутствует лишь умная природа, то выдвинутый аргумент несостоятелен.

Из сказанного очевиден ответ и на второе затруднение.

Ответ на возражение 3. Если согласиться с мнением тех, которые полагают, что главный дьявол принадлежал к низшему ангельскому чину, определенному к земному порядку, то в этом случае очевидно, что отпала вовсе не часть каждого из чинов, а

только представители низшего чина. Если же принять мнение других, согласно которому главный дьявол обладал высшим чином, то кажется вероятным, что отпали [представители] каждого из чинов подобно тому, как и люди принимаются в каждый из чинов, дабы тем возместить урон, причиненный ангельским бесчестием. Такое представление, допускающее, что тварь любого чина может обратиться к злу, предполагает гораздо большую свободу воли. Однако [если следовать букве] Священного Писания, то некоторые из чинов, например серафимы и престолы, имена которых происходят от жара любви и от обители Бога, нельзя соотносить с демонами, поскольку сами имена указывают на их несовместимость со смертным грехом. Что же касается чинов херувимов, сил и господств, то они соотносятся с демонами, поскольку их имена происходят от знания и силы, каковые могут быть равно благими и злыми.



О НАКАЗАНИИ ДЕМОНОВ

Теперь в порядке изложения нам предстоит рассмотреть вопрос о наказании демонов, в связи с чем будет исследовано четыре пункта: 1) о помрачении их ума; 2) об упрямстве их воли; 3) об их печали; 4) о месте их наказания.

Раздел 1

ПОМРАЧЕН ЛИ ДЕМОНСКИЙ УМ ЧЕРЕЗ УТРАТУ ПОЗНАНИЯ ВСЕЙ ИСТИНЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум демона помрачен через утрату познания всей истины. В самом деле, если бы ему была ведома хоть какая-нибудь истина, он прежде всего познал бы себя, т. е. отделенную [от материи] субстанцию. Но это было бы трудно совместить с его несчастьем, поскольку, как полагают многие авторы, такое познание есть большое счастье (ведь они утверждали, что наивысшее счастье человека заключается в познании отделенных субстанций). Следовательно, демоны лишены познания всей истины.

Возражение 2. Далее, что очевидней всего в ангельской природе, то должно быть и наиболее явным в самом ангеле — как доброе, так и дурное. Ведь мы же видим, как слабость нашего ума приводит к тому, что он черпает некоторые свои познания из снов, слабость глаз филина не позволяет ему выносить солнечный свет и т. п. Демоны же не могут познавать Бога, Который обнаруживает Себя наиболее явно, поскольку Он суть высшая истина; и так это потому, что они нечисты сердцем, вследствие чего им не

дано созерцать Бога. Поэтому они тем более не могут знать другие вещи.

Возражение 3. Далее, согласно Августину, ангелам присуще двоякое познание, а именно "утреннее" и "вечернее"¹. Но демоны не имеют ни "утреннего" познания, поскольку они не созерцают вещи в Слове, ни "вечернего" познания, поскольку это "вечернее" познание относится к вещам, познанным при прославлении Творца (ибо "утро" называется после "вечера" (Быт. 1)). Следовательно, демоны не могут иметь никакого познания о вещах.

Возражение 4. Далее, как сказал Августин, ангелы при своем сотворении познали тайну царства небесного². Но демоны лишены такого познания, "ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы" (1 Кор. 2, 8). Следовательно, таким же образом они лишились и всякого другого познания истины.

Возражение 5. Кроме того, истина может быть познана либо естественным образом (так мы познаем первые начала), либо быть сообщенной кем-то другим (так мы познаем при обучении), либо получена путем продолжительного опыта (так мы обучаемся истинам, проводя изыскания). Но демоны не могут познать истину посредством своей природы, ибо, как сказал Августин, благие ангелы отделены от них как свет — от тьмы³, а "все обнаруживаемое делается явным от света" (Еф. 5, 13). Они не могут и научиться — ни через откровение, ни от благих ангелов, поскольку "нет ничего общего между светом и тьмой" (2 Кор. 6, 14)⁴. Также не могут они обучаться и через опыт, поскольку опыт основывается на чувственном восприятии. Следовательно, в них нет никакого познания истины.

• Этому противоречат слова Дионисия о том, что "о некоторых данных демонам дарах мы никогда не скажем, что они как-либо изменились, ибо они существуют, невредимы и лучезарны"⁵. Но одним из таких естественных даров является познание истины. Следовательно, они могут познавать некоторые истины.

Отвечаю: познание истины двояко: одно происходит через природу, другое — через благодать. То познание, которое происходит через благодать, в свою очередь также двояко: оно бывает либо умозрительным, как когда божественные тайны сообщаются отдельному лицу, либо действенным, производящим любовь к Богу, и именно это познание в строгом смысле слова принадлежит дару мудрости.

Из этих трех видов познания первый не был ни отъят от демонов, ни поврежден. В самом деле, поскольку по самой своей природе ангел суть ум или разум, его субстанция [крайне] проста, и потому [даже] в целях наказания ничто не может быть отъято от его природы путем умаления его естественных сил (как, например, может быть покаран человек через отсечение руки, ноги или чего-то еще). Поэтому Дионисий и говорит, что естественные дары остались в них невредимыми. Таким образом, их естественное познание не умалилось. Второй вид познания, который происходит через благодать и является умозрением, не был отъят от них, однако был умален, поскольку им было явлено [ровно] столько божественных тайн, сколько было необходимо, и это было сделано либо через посредство ангелов, либо, по словам Августина, посредством "видения некоторых временных проявлений силы Божией"⁶. Однако степень такого их познания гораздо меньше, чем у святых ангелов, которым явлено куда больше и полнее непосредственно в самом Слове. Что же касается третьего вида познания, также связанного с благодатью, то они полностью его лишены.

Ответ на возражение 1. Счастье состоит в обращении себя к чему-то высшему. Отделенные субстанции выше нас в порядке природы, поэтому человек может быть счастлив, познавая отделенные субстанции, хотя его совершенное счастье состоит в познании первой субстанции, а именно Бога. Но то, что одна отделенная субстанция познает другую, для нее совершенно естественно, как и для нас естественно познавать чувственную природу. И как счастье человека не состоит в познании чувственной природы, точно так же и счастье ангела не состоит в познании отделенных субстанций.

Ответ на возражение 2. То, что наиболее очевидно в его природе, скрыто от нас, ибо превосходит возможности нашего ума (и отнюдь не только потому, что ум черпает некоторые свои познания из снов). Но божественная субстанция превосходит возможности не только человеческого, но даже и ангельского ума. Следовательно, даже ангел силами своей природы не может познать субстанцию Бога. Однако благодаря совершенству своего ума он по природе может обладать более высоким познанием Бога, нежели человек. Такое познание Бога сохраняется и у демонов. Ведь хотя они и не обладают привносимой благодатью чистотой, однако они обладают чистотой природы, которая по-

зволяет им осуществлять свойственное им по природе познание Бога.

Ответ на возражение 3. Любая тварь является тьмой по сравнению с совершенством божественного света, и потому познание твари в своей собственной природе названо "вечерним" познанием. И все же вечер, хотя он и родственен тьме, обладает некоторым светом, а когда света вовсе нет, то это уже ночь. Поскольку познание вещей в их собственной природе, когда упоминается о прославлении Творца, как это имеет место в случае благих ангелов, сохраняет толику божественного света, оно может быть названо "вечерним" познанием; если же Бог не упомянут, как это имеет место в случае с демонами, оно называется уже не "вечерним", а "ночным" познанием. Поэтому и сказано [в Писании], что тьму, которую Бог отделил от света, Он назвал ночью (Быт. 1, 5).

Ответ на возражение 4. Все ангелы от начала имели некоторое познание о царстве небесном, которое нашло свое завершение в Христе, но наиболее полно [знали они] с того момента, когда им было даровано блаженство созерцания Слова, каковым видением демоны не обладали никогда. Таким образом, хотя и ангелы не полностью и не в равной степени постигли таинство Воплощения, когда Христос пребывал в мире, намного менее постигли это таинство демоны. В связи с этим Августин замечает: "Он дал узнать Себя демонам не так, как святым ангелам, которые наслаждаются участием в вечности Слова, но через некоторые временные проявления, чтобы навести на них ужас"⁷. В самом деле, если бы они с полной уверенностью знали о том, что Он — Сын Божий, и каково будет следствие Его крестных мук, они бы ни за что не стали распинать Господа славы.

Ответ на возражение 5. Демоны познают истину трояко: во-первых, благодаря пронизательности их природы, ибо хотя они и помрачены вследствие лишения света благодати, все же они просвещены светом своей умной природы. Во-вторых, благодаря откровению, получаемому святыми ангелами, поскольку при всем их несовпадении в части воли, они совпадают в части их умной природы, благодаря чему демоны могут воспринимать то, что явлено ангелам. В-третьих, они познают благодаря продолжительному опыту, который они приобретают не от чувств, а через подобие частных вещей врожденным им умопостигаемым видам, вследствие чего им дано познавать некоторые ранее неизвест-

ные им вещи как существующие, что, как мы уже говорили ранее (57, 3), свойственно познанию ангелов.

Раздел 2

УПОРСТВУЕТ ЛИ ДЕМОНСКАЯ ВОЛЯ ВО ЗЛЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля демонов не упорствует во зле. В самом деле, природе умного существа присуща свобода воли, а эта природа в демонах сохраняется, о чем уже говорилось выше (1). Но свобода воли непосредственно и первично определена скорее к благу, нежели к злу. Поэтому демонская воля не настолько упорна во зле, чтобы не быть способной обратиться к благу.

Возражение 2. Далее, бесконечная милость Господня превосходит конечную злобу демонов. Но обращение от злобы греха к благодати заслуги происходит исключительно по милости Господней. Следовательно, подобным образом демоны могут быть обращены от состояния злобы к состоянию заслуги.

Возражение 3. Далее, если бы демоны обладали упорствующей во зле волей, то их воля была бы особенно упорна в грехе, приведшем их к отпадению. Но этот грех, а именно гордыня, более им не свойственен, поскольку им более не свойственно то, что побудило к греху, а именно превосходство. Следовательно, демон не упорствует в злобе.

Возражение 4. Далее, Григорий говорит, что коль скоро человек пал благодаря другому, он также может быть восстановлен другим⁸. Но, как уже было сказано (63, 8), низшие демоны были подвигнуты к отпадению [демоном] высшим. Поэтому и их падение может быть восстановлено другим. Следовательно, они не упорствуют в злобе.

Возражение 5. Кроме того, упорствующий во зле никогда не станет делать что-либо доброе. Но демон порой поступает и по доброду, ибо [например] признает истину, когда говорит Христу: "Знаю Тебя, кто Ты, святой Божий!" (Мк. 1, 24). Ведь даже "бесы веруют — и трепещут" (Иак. 2, 19). И Дионисий говорит, что "они стремятся к прекрасному и добру, желая быть, жить и постигать [сущее]"⁹. Следовательно, они не упорствуют в злобе.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о демонах: "Шум восстающих против Тебя непрестанно поднимается" (Пс. 73, 23): Следовательно, они всегда будут упорствовать в своей злобе.

Отвечаю: Ориген полагал, что всякая тварь благодаря свободе воли может равно склоняться как к добру, так и к злу, и исключение находил лишь в душе Христа вследствие единения ее со Словом¹⁰. Подобное утверждение лишает ангелов и святых истинного блаженства, поскольку истинное блаженство по самой своей природе неизменно, почему и названо "жизнью вечной". Это также противоречит авторитету Священного Писания, согласно которому демоны и нечестивцы будут посланы "в муку вечную", а праведники — "в жизнь вечную". Следовательно, такое мнение должно полагать заблуждением. Со своей стороны, католическое учение твердо стоит на том, что воля благих ангелов утверждена во благе, а воля демонов упорствует во зле.

Дело в том, что причину этого упорства следует усматривать не в тяжести греха, а в состоянии их природы или расположения. В самом деле, Дамаскин говорит, что "смерть для людей является тем же, что падение для ангелов"¹¹. Из этого ясно, что все смертные грехи людей, тяжкие и не очень, простительны перед лицом смерти, тогда как после смерти они уже более не прощаются и сохраняются навсегда.

Итак, чтобы выявить причину такого упорства, следует вспомнить, что желательная способность во всем распределена соответственно способности постижения, которая движется первой как своим двигателем. Притом, коль скоро чувство схватывает частные предметы, а ум — универсалии, чувственные пожелания направлены на частные блага, в то время как воля — на всеобщее благо, о чем было сказано выше (59, 1). Затем, постижение ангела отличается от человеческого в том отношении, что ангел своим умом постигает неподвижно (подобным образом и мы неподвижно схватываем первые начала, которые являются объектом навыка "интеллигенции"), тогда как человек своим разумом постигает в движении, переходя от одного рассмотрения к другому, при этом всегда имея возможность выбора перехода к любой из двух противоположностей. Следовательно, человеческая воля прилепляется к вещи в движении и в силах оставить ее и прилепиться к противоположности, тогда как воля ангела прилепляется твердо и неподвижно. Таким образом, если рассматривать его волю до осуществления выбора, то она может свободно прилепляться к

одной из противоположностей (а именно в тех вещах, которые он желает не согласно своей природе), но если после того, как он единожды избрал, то она прилепляется неподвижно. Поэтому обычно и говорят, что свободная воля человека свободна в выборе противоположного как до, так и после выбора, а свободная воля ангела свободна в выборе противоположного лишь перед выбором, но никак не после. Поэтому благие ангелы, [единожды] прилепившись к справедливости, утвердились в ней, в то время как злые, согрешив, упорствуют в грехе. В другом месте (II-I, 98, 1, 2) мы рассмотрим упорство тех людей, которые называются "проклятыми".

Ответ на возражение 1. Благие и злые ангелы равно обладают свободой воли, но — согласно расположенности и обусловленности их состояния, как о том было сказано.

Ответ на возражение 2. Милость Господня отпускает грехи тем, кто раскаялся; неспособным же к раскаянию, неподвижно прилепившимся к греху милость Господня [грехи] не отпускает.

Ответ на возражение 3. Первый грех дьявола сохраняется в нем не потому, что он верит в возможность получения желаемого, а в связи с наличием самого пожелания. Так, [например] если человек верит, что он способен совершить убийство, и желает его совершить, но впоследствии силы покидают его, его желание убить может остаться, и [не исключено, что] он совершил бы убийство, если бы все еще мог.

Ответ на возражение 4. То обстоятельство, что человек согрешил по наущению другого, отнюдь не единственная причина возможности отпущения ему греха. Следовательно, приведенный аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 5. Действие демона двояко. Одно проистекает из намерения воли, и строго говоря, оно и есть его собственное действие. Такое действие со стороны демона всегда нечестиво, ибо хотя порою он и делает нечто доброе, все же он делает это не по доброму (например, когда он говорит правду с целью обольщения, или когда с превеликой неохотой верит и признает истину, принуждаемый к тому несомненностью обстоятельств). Другой вид действия естественен для демона, и его благость свидетельствует о благодати [демонской] природы. Но даже и такие благие действия он стремится употребить во зло.

Раздел 3

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ДЕМОНАХ ПЕЧАЛЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в демонах нет печали. В самом деле, коль скоро печаль и радость суть противоположности, они не могут одновременно присутствовать в одном и том же субъекте. Но в демонах присутствует радость; так, Августин в своих писаниях, направленных против манихеев, говорит: "Демон имеет власть над теми, кто презрел заповеди Божии, и эта пагубная власть радует его"¹². Следовательно, в демонах нет печали.

Возражение 2. Далее, печаль порождает страх, ибо то, что обуславливает печаль в настоящем, при своем ожидании обуславливает страх. Но в демоне нет страха, ибо, согласно Иову, "он сотворен бесстрашным" (Иов. 41, 25). Следовательно, в демонах нет печали.

Возражение 3. Далее, печалиться из-за зла есть благо. Но демоны не могут совершать благие действия. Поэтому они не могут печалиться, по крайней мере, относительно зла греха, каковая печаль суть угрызения совести.

Этому противоречит следующее: грех демона превосходит грех человека. Но человек казнится печалью из-за своих греховных удовольствий, согласно сказанному: "Сколько славилась она и роскошествовала, — столько воздайте ей мучений и горестей" (Откр. 18, 7). Следовательно, тем более сверх меры прославлявший себя дьявол должен быть наказан тоской и печалью.

Отвечаю: страх, печаль, радость и тому подобное, если рассматривать их как страсти, не могут присутствовать в демонах, поскольку они свойственны чувственным пожеланиям, представляющим собою силу в телесном органе. Однако если под ними понимаются простые волевые акты, то они могут присутствовать в демонах. И [в этом смысле] надлежит говорить, что в них имеется печаль, поскольку печаль, обозначающая простой акт воли, есть не что иное, как неприятие волей того, что есть, или же того, чего нет. Но очевидно, что демоны желали бы многому из того, что есть, не быть, и быть тому, чего нет; так [например] зависть подвигает их желать, чтобы спасенные были прокляты. Поэтому справедливо говорить, что им присуща печаль, и прежде всего потому, что самое их наказание противно их воле. Кроме того, они и лишены

счастья, которого желают естественным образом, и их злая воля обуздывается во многих отношениях.

Ответ на возражение 1. Радость и печаль являются противоположностями относительно одной и той же вещи, но никак не разных вещей. Следовательно, нет ничего, что бы препятствовало человеку печалиться об одном и радоваться другому, особенно в том случае, если под печалью и радостью подразумеваются простые акты воли, поскольку не только в разных вещах, но даже в одной и той же вещи может одновременно быть и нечто желательное, и нечто нежелательное.

Ответ на возражение 2. В демонах присутствует как печаль, вызванная существующим злом, так и страх перед злом грядущим. Когда же говорится, что "он сотворен бесстрашным", то это следует понимать в смысле страха Божия, удерживающего от греха. О нашем же случае сказано в другом месте, а именно что "бесы веруют — и трепещут" (Иак. 2, 19).

Ответ на возражение 3. Печаль о зле греха из-за греха есть свидетельство благодати пожелания, которой противоположно зло греха, а печаль о зле наказания из-за наказания за зло греха есть свидетельство благодати природы, которой противоположно зло наказания. Поэтому Августин и говорит, что "скорбь от потери блага во время наказания свидетельствует о доброй природе"¹³. А так как демон обладает извращенной и упорствующей [во зле] волей, то он не печалится о зле греха.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАША АТМОСФЕРА МЕСТОМ НАКАЗАНИЯ ДЕМОНОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наша атмосфера не является местом наказания демонов. В самом деле, природа демона духовна. Но духовная природа не занимает места. Следовательно, нет никакого места наказания демонов.

Возражение 2. Далее, грех человека никак не тяжелее демонского. Но местом наказания человека является ад. Поэтому тем более местом наказания демонов должен быть он, а никак не темная атмосфера.

Возражение 3. Далее, демоны казнятся огненной мукой. Но в темной атмосфере нет никакого огня. Следовательно, темная атмосфера не является местом наказания демонов.

Сказанному противоречат слова Августина о том, что эта темная атмосфера "служит им своего рода темницей вплоть до самого судного дня"¹⁴.

Отвечаю: ангелы по своей природе стоят на полпути между Богом и людьми. Порядок же божественного провидения таков, что он обеспечивает благоденствие низших порядков через посредство [порядков] высших. Благоденствие человека божественный промысел определяет двояко: во-первых, непосредственно, когда человек влечется к благу и удерживается от зла, и этому способствуют благие ангелы. Во-вторых, косвенно, через упражнение в борьбе с противником. Последнее было необходимо для того, чтобы человек достигал состояния блаженства благодаря борению со злыми духами, дабы и они приносили пользу в естественном порядке. Поэтому демонам назначено два места наказания: одно в связи с их грехом, и это ад, другое же — для искушения человеков, и это место их наказания называют темной атмосферой.

Но коль скоро вопрос о человеческом спасении будет стоять вплоть до судного дня, то до этих пор будет продолжаться и служение ангелов, и борение с демонами. Следовательно, до тех самых пор и благие ангелы будут посылаться сюда, и демоны пребывать в этой темной атмосфере для нашего испытания (хотя иные из них даже и теперь пребывают в аду и мучат тех, кого сбили с пути, как, впрочем, и некоторые из благих ангелов находятся с душами праведников на небесах). После же судного дня все злые люди и ангелы пребудут в аду, а [все] благие — на небесах.

Ответ на возражение 1. [В данном случае] место не есть [физическое] заключение ангела или души вследствие воздействия на их природу и ее изменения, но — [своего рода] воздействие на их волю посредством ее затемнения, в результате чего ангел или душа ощущает, что пребывает в нежелательном ей месте.

Ответ на возражение 2. Хотя демоны предшествуют людям по природе, души по природе никак не предшествуют друг другу; следовательно, приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 3. Некоторые полагали, что чувственная кара демонов и душ отложена вплоть до судного дня, равно

как отложено вплоть до судного дня и блаженство святых. Но это мнение ошибочно и противоречит учению апостола [Павла], сказавшего: "Когда "земной наш дом" (эта "хижина") разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах" (2 Кор. 5, 1). Другие, в свою очередь, хотя и не говорили подобного о душах, все же допускали такую возможность для демонов. Но правильнее говорить, что как злые души и злые ангелы, так и добрые души и благие ангелы будут судимы одним и тем же судом.

Следовательно, должно утверждать, что хотя ангельской славе приличествует небесное место, однако их слава не умаляется и при их пришествии к нам, ибо и это [здешнее] место они [по праву] полагают своим (ведь и мы не считаем, что если епископ не восседает на троне, то его честь от этого как-то страдает). Подобным же образом должно говорить и о демонах, а именно, что хотя демоны, находясь в темной атмосфере, актуально не пребывают в геенне огненной, однако их наказание от этого не становится меньше, ибо они знают, что и это ограничение — их. Поэтому в глоссе на [послание апостола] Иакова (3, 6) говорится: "Где бы они ни были, они несут геенну огненную в себе". И притом это не противоречит сказанному [в Писании]: "Они просили Иисуса, чтобы не повелел им идти в бездну" (Лк. 8, 31), поскольку они просили об этом, полагая, что быть удаленными из тех мест, где они могут вредить людям, это наказание. Поэтому [в другом месте] читаем [о демонах]: "...и много просили Его, чтобы не высылал их вон из страны той" (Мк. 5, 10).



О СОТВОРЕНИИ ТЕЛЕСНЫХ ТВАРЕЙ

От рассмотрения духовных тварей мы переходим к рассмотрению тварей телесных, при создании которых, согласно указаниям Священного Писания, производилось три дела, а именно: дело сотворения, о котором говорится: „В начале сотворил Бог небо и землю“; дело различения, о котором сказано: „Он отделил свет от тьмы и воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью“; и дело украшения, которое выражено словами: „Да будут светила на тверди небесной“.

Таким образом, нам надлежит исследовать, во-первых, дело сотворения, во-вторых, дело различения и, в-третьих, дело украшения. Относительно первого будет рассмотрено четыре пункта: 1) происходят ли телесные твари от Бога; 2) были ли они сотворены ради благодати Божией; 3) были ли они сотворены Богом через посредство ангелов; 4) происходят ли формы тел от ангелов или непосредственно от Бога.



Раздел 1

ПРОИСХОДЯТ ЛИ ТЕЛЕСНЫЕ ТВАРИ ОТ БОГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесные твари происходят не от Бога. Ведь читаем же [в книге] Екклесиаста: "Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек" (Еккл. 3, 14). Но видимые тела не пребывают вовек, ибо сказано, что "видимое — временно, а невидимое — вечно" (2 Кор. 4, 18). Следовательно, Бог не соделывал видимые тела.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: "Увидел Бог все, что Он создал, — и вот, хорошо весьма" (Быт. 1, 31). Но телесные твари злы, ибо приносимый ими вред многообразен: змеи [жалят], солнце сжигает и т. п. (а ведь вещи потому и называются злыми, что приносят вред). Следовательно, телесные твари происходят не от Бога.

Возражение 3. Далее, то, что от Бога, не удаляет нас от Бога, но, напротив, приближает к Нему. Но телесные твари удаляют нас от Бога, о чем свидетельствует апостол, говоря: "Когда мы смотрим не на видимое..." [и т. д.] (2 Кор. 4, 18). Следовательно, телесные твари происходят не от Бога.

Этому противоречат слова [псалма] о [Боге], сотворившем "небо и землю, море, и все, что в них" (Пс. 145, 6).

Отвечаю: некоторые еретики упорствуют в заблуждении, что [дескать] видимые вещи сотворены не благим Богом, а злым началом, и тщатся доказать это ссылкой на слова апостола о неверующих, "у которых "бог века сего" ослепил умы" (2 Кор. 4, 4). Но это их мнение абсолютно несостоятельно. В самом деле, если различные вещи в чем-то сходны, то должна существовать некоторая причина такого сходства, ибо различные по природе вещи не могут быть объединены сами по себе. Следовательно, всякий раз, когда в различных вещах обнаруживается нечто общее им всем, это означает, что все эти различные вещи получили это [общее им] "нечто" от какой-то одной причины, как [например] разнообразие горячие тела получает свою теплоту от огня. Но всем вещам, как бы они ни различались между собой, присуще нечто общее, а именно бытие. Следовательно, необходимо должно существовать одно начало бытия, от которого все вещи, каким бы образом — невидимым ли и духовным, или же видимым и телесным — они ни существовали, должны получать свое бытие. Что же касается дьявола, то он назван "богом века сего" не потому, что он его сотворил, а потому, что поглощенные земной суетой, о которых тот же апостол и в том же самом смысле сказал, что "их "бог" — чрево" (Филип. 3:19), суть служители дьявола.

Ответ на возражение 1. Все сотворенное Богом в некотором смысле пребывает вовек, по крайней мере в том отношении, что сотворенное, как бы оно ни было подвержено порче, никогда не будет полностью уничтожено. И чем более приближается со-

творенное к неподвижному Богу, тем более неподвижно и оно. Так, подверженные порче твари пребывают вовек в том, что относится к их материи, хотя они и изменяются в том, что относится к их субстанциальной форме; неподверженные же порче твари неизменны в том, что относится к их субстанции, хотя и изменчивы в других отношениях: так, например, небесные тела изменчивы в отношении места, а духовные твари — в отношении аффектов. Что же касается слов апостола о том, что "видимое — временно", то они, будучи истиной даже в смысле рассматривания этих вещей как таковых (а именно в том отношении, что каждая видимая тварь является субъектом времени как с точки зрения ее бытия, так и с точки зрения ее движения), все же сказаны о видимых вещах, рассматриваемых в качестве награды. Ибо если наградой человеку служат видимые вещи, то такая награда временна, а если невидимые, то она пребудет вовек. Поэтому несколько выше он говорит о произведенной для нас "вечной славе" (2 Кор. 4, 17).

Ответ на возражение 2. Телесные твари благи по природе, но эта благодать не всеобща, а частична и ограничена, вследствие чего некоторые из качеств являются противоположностями, хотя каждое из них само по себе и благо. Однако если оценивать вещи не с точки зрения их природы, а [только] того блага, которое можно извлечь из них для себя, то все вредное для себя может показаться злом. Но ведь известно: что может быть вредным одному, другому может оказаться полезным, и что даже по отношению к самой себе вещь в некоторых отношениях может оказаться злой, хотя и доброй во всех остальных. Но этого бы никогда не происходило, если бы тела были сущностно злыми и вредными.

Ответ на возражение 3. Сами по себе твари не удаляют нас от Бога, но [напротив] приближают к Нему, ибо "невидимое Его... чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). Если же порой они и удаляют людей от Бога, то только лишь вследствие глупости тех, которые относятся к ним неразумно. Поэтому и сказано [в Писании], что твари "сделались сетью ногам неразумным" (Прем, 14, 11). Но даже сам тот факт, что они могут удалять нас от Бога, доказывает, что они — от Него, поскольку они могут служить соблазном неразумным только благодаря тем благам, которые имеют от Бога.

Раздел 2

БЫЛИ ЛИ ТЕЛЕСНЫЕ ВЕЩИ СОТВОРЕННЫ РАДИ БЛАГОСТИ БОЖИЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесные твари были сотворены не ради благодати Божией, ибо сказано, что Бог "создал все для бытия" (Прем 1, 14). Следовательно, все вещи были сотворены ради их бытия, а не ради благодати Божией.

Возражение 2. Далее, благо имеет природу цели, и потому обладание большим благом является целью для обладающих благом меньшим. Но духовные твари соотносятся с телесными тварями как большее благо с меньшим. Следовательно, телесные твари созданы ради тварей духовных, а не ради благодати Божией.

Возражение 3. Далее, правосудие воздаст неравное только неравному, а так как Бог праведен, то сотворенному Богом неравенству должно предшествовать неравенство несотворенное. Но то неравенство, которое не сотворено Богом, может быть только результатом деятельности свободной воли, и, таким образом, всякое неравенство есть следствие различных движений свободной воли. Затем, телесные твари не равны духовным. Поэтому первые были сотворены ради движения свободной воли, а не ради благодати Божией.

Этому противоречат слова [Писания]: "Все сделал Господь ради Себя" (Прит. 16, 1).

Отвечаю: Согласно Оригену¹, телесные твари возникли не как непосредственный результат замысла Бога, но вследствие согрешения тварей духовных. В самом деле, он утверждал, что в начале Богом были созданы лишь духовные твари, причем с одинаковой природой. В дальнейшем же одни из них в результате свободного волеизъявления обратились к Богу и согласно степени своего обращения получили высший или низший чин, сохранив при этом свою простоту, в то время как другие отвратились от Бога и были связаны различными видами тел согласно степени своего отвращения. Однако такое мнение должно полагать ошибочным [и вот почему]. Во-первых, потому что оно противоречит Священному Писанию, которое после рассказа о сотворении каждого вида телесных тварей прибавляет: "И увидел Бог, что это — хорошо" (Быт. 1), тем самым давая понять, что все было приведено к

бытию постольку, поскольку его бытие было его благом. Если же верить Оригену, то телесная тварь была создана не потому, что для нее было благом быть, но потому, что таким образом было покарано зло. Во-вторых, потому что из этого бы следовало, что существование нашего телесного мира в том виде, в каком он есть, явилось результатом простой случайности. В самом деле, если тело нашего солнца является наказанием за определенный грех некоей духовной твари, из этого следует, что если бы другие духовные твари согрешили бы точно так же, как и та, ради наказания которой было создано солнце, в мире существовало бы множество солнц; и то же самое можно сказать и о других вещах. Но такие выводы абсолютно недопустимы. Следовательно, должно отвергнуть эту теорию как ложную и рассматривать всю вселенную, состоящую из всех тварей, как целое, состоящее из своих частей.

Итак, если мы хотим определить цель целого и частей этого целого, нам надлежит понять, что, во-первых, всякая часть существует ради выполнения присущего ей действия, как глаз — ради видения; во-вторых, что менее значимые части существуют ради более значимых, как чувства — ради ума и легкие — ради сердца; и, в-третьих, что все части существуют ради совершенства целого, как материя — ради формы, ибо части как таковые суть материя целого. И кроме того, весь человек существует ради внешней цели, и эта цель — наслаждение Богом. Следовательно, и в каждой части вселенной каждая тварь существует ради выполнения присущего ей действия и совершенства, и менее значимая ради более значимой подобно тому, как незначительные по сравнению с человеком твари существуют ради человека, и, наконец, все и вся существует ради совершенства всей вселенной. Кроме того, вся вселенная со всеми своими частями определена к Богу как к своей цели, уподобляясь по мере возможности и являя во всем божественную благость и славу Божию. Однако разумные твари при этом имеют Бога в качестве своей цели некоторым особым и более возвышенным образом, ибо могут достигать Его благодаря собственным действиям, познавая Его и любя. Отсюда понятно, что целью всех телесных вещей является божественная благость.

Ответ на возражение 1. Сам факт обладания тварью личным бытием являет и существование Бога, и Его благость. И потому создание Богом всех вещей ради их бытия отнюдь не исключают того, что он создал их также ради Своей собственной благости.

Ответ на возражение 2. Промежуточная цель вовсе не исключает цель окончательную. Поэтому то обстоятельство, что телесные твари были созданы ради тварей духовных, отнюдь не исключает того, что они были созданы ради благодати Божией.

Ответ на возражение 3. Адекватность правосудия проявляется при воздаянии, когда награда и наказание должны быть соразмерны заслуге и вине. Но это не имеет никакого отношения к вещам при их сотворении. Ведь никто не назовет строителя несправедливым только за то, что он использует одинаковые камни для возведения различных частей здания не потому, что эти камни ранее как-то отличались друг от друга, но ради придания всему зданию должного совершенства, которого нельзя достигнуть иначе, как только посредством различной кладки камней. Так и Бог, возжелав от начала утвердить совершенство вселенной, разместил в ней твари различной и неравной природы согласно Своей премудрости, в чем не было никакой несправедливости, ибо всему этому не предшествовало никакое разнообразие заслуг.

Раздел 3

БЫЛИ ЛИ ТЕЛЕСНЫЕ ТВАРИ СОТВОРЕНЫ БОГОМ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО АНГЕЛОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесные твари были сотворены Богом через посредство ангелов. В самом деле, все управляется божественной премудростью, ибо через нее и было соделано все согласно сказанному: "Все соделал Ты премудро" (Пс. 103, 24). Но, как сказано в начале "Метафизики", "мудрости надлежит наставлять"². Поэтому в порядке вещей высшее управляет низшим, о чем говорил и Августин³. Следовательно, и при сотворении вещей существовал тот же порядок, а именно что телесное создавалось духовным как низшее высшим.

Возражение 2. Далее, разнообразие следствий указывает на разнообразие причин, ибо подобное всегда производится подобным. Однако если бы все твари, как духовные, так и телесные были сотворены непосредственно Богом, то не было бы никакого разнообразия тварей, поскольку ни одна из них не была бы более удалена от Бога, чем другая. Но очевидно, что это не так, ибо еще Философ сказал, что некоторые вещи подвержены порче именно потому, что они [более других] удалены от Бога⁴.

Возражение 3. Далее, для создания конечного следствия не требуется бесконечной силы. Но всякая телесная вещь конечна. Следовательно, она могла быть и действительно была произведена конечною силой духовных тварей, ибо в таких сущих нет никакого различия между действительным и возможным, тем более что их природе в полной мере присущи все исконные достоинства, если только они не были ослаблены наказанием вследствие отпадения.

Этому противоречит сказанное в Писании: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1, 1), которой [(т. е. "землею")] обозначены телесные твари. Следовательно, они были сотворены непосредственно Богом.

Отвечаю: иные придерживались того мнения, что твари происходили от Бога согласно степеням, т. е. так, что первая тварь произошла непосредственно от Него, в свою очередь произвела следующую и так далее вплоть до создания телесных тварей. Но это положение несостоятельно, поскольку первым сотворением телесных тварей явилось непосредственное сотворение материи, (ведь в процессе возникновения несовершенное предшествует совершенному и притом невозможно, чтобы акт творения исходил от кого-либо помимо Бога).

При доказательстве этого следует помнить, что чем возвышенней причина, тем многочисленней объекты, на которые простирается ее обуславливающая причинность. Затем, основополагающее начало в вещах всегда более всеобщее, нежели то, которое их оформляет и ограничивает; так, бытие более всеобщее, чем жизнь, жизнь — чем мышление, материя — чем форма. Следовательно, чем более нечто подлежит остальному, тем более непосредственно оно проистекает от высшей причины. То же, что подлежит всему первичным образом, то непосредственно принадлежит причинной связи наивысшей причины. Поэтому никакая вторичная причина не может производить что-либо иначе, как только если в производимой вещи уже предсуществует нечто, порожденное более высокой причиной. Но сотворение есть производство вещи в ее целокупной субстанции, без какого-либо предшествования в ней чего-либо сотворенного или несотворенного. Следовательно, остается сказать, что творить может один только Бог, Который суть первая причина [всего]. Поэтому, дабы показать, что все тела были сотворены непосредственно Богом, Моисей говорит: "В начале сотворил Бог небо и землю".

Ответ на возражение 1. При сотворении вещей [безусловно] существует порядок, но не в том смысле, что одна тварь создается другою, поскольку это невозможно, а скорее в том, что божественная премудрость учреждает в сотворенном разнообразие степеней.

Ответ на возражение 2. Бог, будучи единым, имеет познание о многих и различных вещах без какого-либо ущерба для простоты Своей природы, о чем было сказано выше (15, 2). Таким образом, Он посредством Своей премудрости является причиной различных познанных Им вещей (ведь даже и ремесленник производит различные изделия благодаря воспринятым им различным формам).

Ответ на возражение 3. Величина силы действующего измеряется не только тем, что сделано, но также и тем, как оно сделано, ибо одна и та же вещь может быть сделана по-разному в зависимости от силы делающего. Что же касается сотворения конечных вещей, когда ничто не предшествует их бытию, то для этого требуется бесконечная сила, которая не может принадлежать никакой [конечной] твари.

Раздел 4

ПРОИСХОДЯТ ЛИ ФОРМЫ ТЕЛ ОТ АНГЕЛОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что формы тел происходят от ангелов. Ведь сказал же Бозций, что "от форм, существующих помимо материи, произошли формы, которые существуют в материи"⁵. Но формы, которые существуют помимо материи, суть духовные субстанции, а формы, которые существуют в материи, суть формы тел. Следовательно, формы тел происходят от духовных субстанций.

Возражение 2. Далее, все, что является таковым по причастности, возводимо к тому, что является таковым по сущности. Но духовные субстанции являются сущностными формами, тогда как телесные твари обладают формами по причастности. Следовательно, формы телесных вещей происходят от духовных субстанций.

Возражение 3. Далее, духовные субстанции имеют большую силу причинности, нежели небесные тела. Но небесные тела придают форму низшим вещам, для которых выступают в качестве причины, ибо, как говорят, они порождают возникновение и уничтожение. Поэтому тем более материальные формы происходят от духовных субстанций.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Никоим образом не следует думать, что эта телесная материя служит отпавшим ангелам, а скорее, — что она подчинена Богу"⁶. Но телесная материя, пожалуй, подчинена тому, от кого она получает свою форму. Следовательно, телесные формы происходят не от ангелов, а от Бога.

Отвечаю: некоторые полагали, что все телесные формы происходят от духовных субстанций, которых мы называем ангелами. Способ же представления этого был двояким. Так, Платон учил, что формы телесной материи ведут свое происхождение от форм нематериальных сущностей путем некоей причастности. Он утверждал, что есть нематериальный человек, нематериальная лошадь и т. д., и что благодаря им возникают видимые нами индивидуальные чувственные вещи, — своего рода подобию, или, как он сам говорил, "причастные [тем нематериальным сущностям]", — поскольку в телесной материи остаются отпечатки отделенных [от материи] форм. Далее, согласно платоникам, порядок форм соответствует порядку тех отделенных субстанций, например: существует единичная отделенная субстанция "лошадь", являющаяся причиною [существования] всех лошадей, а выше нее — отделенная "жизнь", или, следуя их терминологии, "сама по себе" жизнь, которая является причиной всех жизней, а еще выше — то, что они называли "само по себе" бытие, которое является причиной всяческого бытия. Авиценна же и ряд других [мыслителей], напротив, придерживались того мнения, что формы телесных вещей "сами по себе" существуют не в материи, а только в уме. Так, они говорили, что от форм, существующих в уме духовных тварей (которых они называли "умами", а мы называем "ангелами"), происходят все формы телесной материи таким же образом, как формы изделий происходят от форм в уме ремесленника. Эта теория, похоже, мало чем отличается от заблуждений тех современных еретиков, которые говорят, что хотя Бог и сотворил все, но телесную материю оформил и разделил по родам и видам дьявол.

Но все эти мнения, похоже, проистекают из одного источника, ибо любое из них усматривает причинность формы в том, что форма приводится к бытию сама по себе. А между тем еще Аристотель доказал, что все сделанное есть не что иное, как "соединение"⁷. Ведь формы подверженных порче вещей таковы, что они то существуют, то нет, причем не потому, что они сами возникают или уничтожаются, но потому, что возникают и уничтожаются "со-

единения", ибо в собственном смысле слова бытие имеют не формы, а соединения через посредство форм, так как согласно модусу бытия вещи соединение и является модусом приведения вещи к бытию. А так как подобное производится подобным, то не должно искать причину телесных форм в какой-либо нематериальной форме, но — в некоем соединении подобно тому, как огонь происходит от другого огня. Поэтому телесные формы обуславливаются не как порождение какой-то нематериальной формы, но материей, приводимой из потенциальности к актуальности неким составным действователем. Но так как составной действователь, который суть тело, движется, согласно Августину, сотворенной духовной субстанцией⁸, из этого следует, что телесные формы [некоторым образом] происходят от духовных субстанций, но не в смысле порождения, а как от начала своего движения. И, кроме того, виды ангельского ума, содержащие семенные типы телесных форм, должны в свою очередь быть возведены к Богу как первой причине [всего]. Что же касается первого сотворения телесных вещей, то здесь не было никакого перехода от потенциальности к актуальности, и потому обретенные телами при акте творения телесные формы они получили непосредственно от Бога, указаниям Которого подчинена материя, поскольку Он суть ее прямая причина. Дабы показать это, Моисей предваряет каждый акт словами: "И сказал Бог: да будет", таким образом обозначая формирование всех вещей по Слову Божию, от Которого, как говорит Августин, "и всякая форма, и совершенство, и согласие частей"⁹.

Ответ на возражение 1. Нематериальными формами Бозций называет типы вещей в уме Бога, следуя апостолу, сказавшему: "Верою познаем, что веки устроены Словом Божиим (так что из невидимого произошло видимое)" (Евр. 11, 3). Если же под нематериальными формами он понимает ангелов, то мы ответим, что материальные формы происходят от них не через порождение, а через движение.

Ответ на возражение 2. Формы, погруженные в материю, должно возводить не к самосущим формам того же самого типа, какового мнения держались платоники, но или к интеллигибельным формам ангельского ума, от которых они происходят через движение, или еще выше, к типам в божественном уме, которыми семенные формы так всеяны в сотворенные вещи, что они могут быть приведены к актуальности посредством движения.

Ответ на возражение 3. Небесные тела оформляют земные не через порождение, а через движение.



О ПОРЯДКЕ СОТВОРЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ РАЗЛИЧЕНИЯ

Теперь нам следует рассмотреть дело различения; во-первых, порядок сотворения в отношении различения, во-вторых, само различение. Относительно первого будет исследовано четыре пункта: 1) предшествовала ли по времени бесформенность сотворенной материи ее оформлению; 2) у всех ли телесных вещей одна и та же материя; 3) было ли высшее небо сотворено вместе с бесформенной материей; 4) было ли вместе с ними сотворено и время.

Раздел 1

ПРЕДШЕСТВОВАЛА ЛИ ПО ВРЕМЕНИ БЕСФОРМЕННОСТЬ СОТВОРЕННОЙ МАТЕРИИ ЕЕ ОФОРМЛЕНИЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесформенность материи предшествовала по времени ее оформлению. Ведь сказано, что "земля была безвидна и пуста" (Быт. 1, 2), или, согласно другому переводу, "невидима и бесформенна", под каковыми словами, по утверждению Августина, надлежит понимать бесформенность материи¹. Следовательно, материя была бесформенной до тех пор, пока не обрела свою форму.

Возражение 2. Далее, природа в своих делах подражает деяниям Бога, поскольку вторичная причина подражает причине первой. Но в делах природы бесформенность по времени предшествует форме. Следовательно, то же самое происходит и в делах Божиих.

Возражение 3. Далее, материя возвышеннее акциденции, поскольку материя — часть субстанции. Но Бог может произво-

дить акциденцию вне субстанции, примером чему могут служить таинства у алтаря. Следовательно, Он может обусловить существование материи без формы.

Этому противоречит следующее: несовершенство следствия являет несовершенство действующателя. Но Бог — абсолютно совершенный действующатель, почему и сказано о Боге: "Совершенны дела Его" (Вт. 32, 4). Следовательно, дело Его творения ни в единый миг не могло быть неоформленным. Далее, оформление телесных тварей было следствием дела различения. Но смешение так же противоположно различению, как бесформенность — оформленности. Если бы, таким образом, бесформенность материи предшествовала по времени ее оформленности, из этого бы следовало, что в своем начале телесность существовала в смешении, которое древние называли хаосом.

Отвечаю: относительно этого вопроса мнения святых мужей разошлись. Так, Августин верил, что бесформенность материи предшествовала ее оформлению не по времени, но причинно и в порядке природы², в то время как другие, а именно Василий, Амвросий и Златоуст, были убеждены, что бесформенность материи предшествовала ее оформлению по времени³. Эти мнения на первый взгляд кажутся противоречащими друг другу, но в действительности они хоть и отличаются, но не слишком, ибо Августин под бесформенностью материи понимает совсем не то, что [разумеют] все остальные. Ведь по его представлению это означает отсутствие всей формы, и мы, если согласимся с таким толкованием, также не сможем сказать, что бесформенность материи предшествовала по времени либо ее оформленности, либо же ее различению. Что касается оформленности, то аргументация [Августина] понятна. В самом деле, для того, чтобы бесформенная материя могла предшествовать по времени, она должна быть приведенной к бытию, ибо продолжительность [чего-либо] подразумевает [его] наличие; кроме того, целью творения было актуальное бытие, а актуальность как таковая суть форма. Поэтому говорить о предшествовании материи без формы — это все равно, что говорить, будто бы актуальное бытие возможно без актуальности, т. е. противоречить здравому смыслу. Нельзя также утверждать, будто бы она обладала некоей общей формой, из которой впоследствии выделились разнообразные и отличные от нее формы. Ведь в таком случае пришлось бы согласиться с

мнением тех древних натурфилософов, которые полагали, что первичная материя была некоторой актуальной телесной вещью, например огнем, воздухом, водой или какой-то посредствующей субстанцией, поскольку из этого бы следовало, что быть сотворенным означает быть просто измененным. В самом деле, коль скоро существовала некая предшествующая форма, то она и обеспечивала актуальное субстанциальное бытие, что же касается приведения к бытию частных вещей посредством последующих форм, то это есть не создание актуального бытия как такового, а создание "этого вот" актуального бытия, которое суть следствие случайной формы. Такая последовательность форм была бы простой акциденцией, подразумевающей не сотворение, а изменение. Следовательно, должно утверждать, что первичная материя не была сотворена ни бесформенной, ни подлежащей какой-то одной общей форме, но — подлежащей различным формам. Таким образом, если под бесформенностью материи понимать состояние первичной материи, которая сама по себе бесформенна, то, как говорил Августин, эта бесформенность предшествовала оформлению или различению не по времени, а лишь причинно и в порядке природы, точно так же, как потенциальность предшествует актуальности и части — целому.

Однако же другие святые авторы понимали под бесформенностью не отсутствие какой-либо формы, а отсутствие этой столь очевидной нам красоты и миловидности телесной твари. Поэтому-то они и говорили, что бесформенность телесной материи предшествовала ее форме по времени. Таким образом, если мы учтем это обстоятельство, то увидим, что Августин в чем-то согласен с ними, а в чем-то — нет, но об этом речь у нас впереди (69, 1; 74, 2).

Насколько можно понять из текста [книги] Бытия, телесной твари недоставало троякой красоты, по каковой причине они и полагали ее бесформенной. Так, тому прозрачному телу, которое мы называем небесами, недоставало красоты света, почему и упомянута "тьма над бездною". Земле же недоставало двоякой красоты: во-первых, той красоты, которую она обрела, когда с нее была снята ее водяная завеса; таким образом, о земле говорится, что она "была безвидна" (или "невидима") постольку, поскольку ее вид был скрыт покрывавшими ее водами. Во-вторых, той [красоты], которая возникла после украшения [земли] травами и деревьями, по каковой причине она названа "пустой" или, согласно

другому прочтению, "бесформенной", то есть не украшенной. Поэтому сразу же после упоминания о двух сотворенных природах, небе и земле, Писание указывает на бесформенность неба (словами: "Тьма — над бездною", — воздух при этом рассматривается как часть небес), и на бесформенность земли (словами: "Земля же была безвидна и пуста").

Ответ на возражение 1. Слово "земля" в данном случае трактуется Августином не так, как другими авторами. Августин полагал, что словами "земля" и "вода" здесь обозначена первичная материя, поскольку Моисей не мог сообщить идею такой материи невежественным людям иначе, как только обозначив ее именами известных им вещей. По этой причине он, говоря об этом предмете, использовал различные фигуры речи, а не называл его только водой или только землей, дабы они не думали, что имеется в виду именно вода или земля. В то же время она [(т. е. первичная материя)] имеет некоторое сходство и с землей — с точки зрения ее восприимчивости к формам, и с водой — в смысле простоты принятия различных форм. Таким образом, когда речь идет о том, что земля была "безвидна и пуста" (или же "невидима и бесформенна"), то указывается материя, познаваемая с точки зрения формы. Именно в этом смысле она, будучи сама по себе лишь потенцией оформленности, называется "невидимой" или "пустой" (ведь еще Платон говорил, что материя суть "место"⁴). Другие же святые авторы понимали под "землей" элемент земли, и мы уже сказали о том, каким образом в этом смысле земля, по их мнению, была бесформенной.

Ответ на возражение 2. Природа актуализирует свои следствия после того, как они находились в состоянии потенциальности и, следовательно, в действиях природы потенциальность по времени предшествует актуальности и бесформенность предшествует форме. Но Бог производит актуальное бытие из ничего, и потому творит совершенное мгновенно, что приличествует величию Его силы.

Ответ на возражение 3. Акциденция, будучи формой, является своего рода актуальностью, тогда как материя как таковая сущностно пребывает в возможности. Следовательно, гораздо скорее акциденция может быть актуальной вне субъекта, нежели материя — без формы.

Что касается первого аргумента опровержения, то мы ответим, что если, как говорят некоторые святые отцы, бесформен-

ность материи предшествовала по времени ее оформленности, то это произошло не вследствие недостатка божественной силы, но по решению Его мудрости ради сбережения должного порядка в установлении твари в смысле ее развития от несовершенства к совершенству.

Отвечая на второй аргумент, мы скажем, что некоторые древние натурфилософы утверждали [первичность] смешения, лишеного какого-либо различия, хотя [например] Анаксагор учил, что ум был отделен и беспримесен. Но еще до [того, как приступить к описанию] дел различия, Священное Писание перечисляет установление нескольких видов различия. Прежде всего, это отличие неба от земли (в чем также выражено и материальное различие, о чем будет сказано ниже (3; 68, 1)), что явствует из слов: "В начале сотворил Бог небо и землю". Второе упомянутое различие — это различие элементов согласно их формам, в связи с чем говорится о земле и воде. То же, что вместе с ними не названы воздух и огонь, связано с тем обстоятельством, что, в отличие от земли и воды, их телесная природа не была столь очевидна тем невежественным людям, к которым обращался Моисей. С другой стороны, Платон в своем "Тимее" дает понять, что воздух может быть обозначен словами "Дух Божий", поскольку дух — это другое название воздуха, и что под словом "небо" надлежит разуметь огонь, поскольку он отводил огню место неба (так, по крайней мере, понимал его Августин⁵). А вот раввин Моисей, толкуя Платона иным образом, говорил, что огонь был обозначен словом "тьма", поскольку, по его словам, в своей сфере огонь лишен света⁶. Однако нам кажется более разумным держаться того представления, которое было сформулировано выше, поскольку словами "Дух Божий" Священное Писание обыкновенно обозначает Святого Духа, Который, как сказано, "носился над водою" конечно же не телесным образом, но подобно тому, как воля мастера может, говорят, быть направленной на материал, которому он намеревается придать форму. Третье различие — это различие места, ибо о земле сказано как о находящейся под водами, которые и делали ее невидимой, в то время как воздух, субъект тьмы, описан как находящийся над водами, что явствует из слов: "Тьма — над бездною". Обо всех остальных различиях будет сказано впоследствии (71).

Раздел 2

БЫЛА ЛИ БЕСФОРМЕННАЯ МАТЕРИЯ ТЕЛЕСНЫХ ВЕЩЕЙ ОБЩЕЙ ДЛЯ ВСЕХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесформенная материя является общей для всех телесных вещей. Ведь сказал же Августин: "Я постиг, что Ты, Боже, создал два мира: один оформленный, а другой лишенный формы"; и далее он говорит, что последний, который назван безвидной и пустой землей, обозначает материю всех телесных вещей⁷. Следовательно, у всех телесных вещей одна и та же материя.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что "единое по роду едино и по материи"⁸. Но все телесные вещи принадлежат к одному и тому же роду, а именно к роду тел. Следовательно, у всех телесных вещей одна и та же материя.

Возражение 3. Далее, как различной потенциальности приличествует различная актуальность, так и одной и той же потенциальности приличествует одна и та же актуальность. Но всем телам присуща одна и та же форма, а именно телесность. Следовательно, и материя у них одна.

Возражение 4. Кроме того, сама по себе материя полностью потенциальна, различие же возникает благодаря форме. Следовательно, сама по себе материя общая всем телесным вещам.

Этому противоречит следующее: как известно, вещи с одной и той же материей могут поочередно сменять друг друга, а также взаимно воздействовать и претерпевать⁹. Но небесные и земные тела не воздействуют друг на друга. Следовательно, их материя различна.

Отвечаю: по этому вопросу мнения философов разошлись. Платон и другие предшественники Аристотеля полагали, что все тела состоят из четырех элементов. Поэтому, коль скоро эти четыре элемента имеют одну общую материю, доказательством чему служит их взаимное порождение и уничтожение, то из этого следовало, что у всех тел одна общая материя. Неразрушаемость же некоторых тел объяснялась Платоном не свойствами их материи, а желанием устроителя всего, то есть Бога, Который, как пишет Платон, обратился к небесным телам со следующей речью: "Хотя по самой своей природе вы можете быть разрушены, однако со-

гласно Моей воле вам не придется претерпеть разрушение, ибо Мой приговор является более мощной связью, нежели та, что соединила каждое из вас"¹⁰. Но впоследствии Аристотель, исследовав естественное движение тел, опроверг эту теорию¹¹. Поскольку, говорит он, небесные тела совершают естественное движение, и это движение отличается от естественного движения элементов, следовательно, их природа также различна. В самом деле, свойственное небесным телам круговое движение не имеет противоположности, тогда как движения элементов противоположны, ибо одни [элементы] движутся вверх, а другие — вниз. Таким образом, природа небесных тел, в отличие от природы тел простейших, лишена противоположностей. А так как возникновение и разрушение суть противоположности, то элементы подвержены разрушению, а небесные тела — нет. Авицеброн же, несмотря на указанное различие между естественной разрушаемостью и неразрушаемостью, со своей стороны настаивал на том, что материя у всех тел одна и та же, и обосновывал это единством формы. Действительно, если бы телесность сама по себе обладала единой формой, из которой бы следовали другие формы, благодаря которым и различались тела, этот аргумент был бы по справедливости истинен, поскольку такая форма телесности была бы неизменно укоренена в материи, что и делало бы все тела нетленными. Что же касается разрушения, то оно в этом случае было бы простой акциденцией, приводящей к исчезновению вторичных форм, то есть оно было бы не просто разрушением как таковым, но — разрушением частичным, поскольку актуальное бытие осуществлялось бы через посредство сменяющих друг друга форм. Нечто подобное утверждали и древние натурфилософы, говоря, что субстратом тел является некоторое актуальное бытие, вроде воздуха или огня. Но если принять, что в разрушаемых телах нет никакой такой формы, которая бы сохранялась как подлежащее всякого возникновения и уничтожения, то из этого неизбежно следует вывод, что материя у разрушаемых и нетленных тел различна, поскольку сама по себе материя потенциальна по отношению к форме.

В самом деле, в таком случае материя сама по себе является потенциальной по отношению ко всем тем формам, для которых она является общей, и, обретя ту или иную из них, актуализируется только в отношении этой самой [конкретной] формы. Что же касается всех остальных форм, то по отношению к ним она сохраняет свою потенциальность. И это справедливо даже в том

случае, если некоторые формы совершеннее остальных и фактически их содержат, поскольку сама по себе потенциальность индифферентна по отношению к совершенству и несовершенству и потому, будучи актуализирована несовершенной формой, может сохраняться по отношению к совершенной форме, и наоборот. Таким образом, если бы материя, оформленная в нетленное тело, сохраняла потенциальность по отношению к форме тела разрушаемого, то, актуально не обладая последней, она бы одновременно и обладала формой, и была ее лишена (ибо потенциальность по отношению к форме суть ее лишенность). Однако именно это и обуславливает разрушаемость. Поэтому невозможно, чтобы уничтожаемые и нетленные по природе тела обладали одной и той же материей.

Не можем мы также согласиться и с мнением Аверроэса, а именно что само небесное тело суть материя небес, поскольку оно-де потенциально в отношении места (хотя и не потенциально в отношении бытия), а также что его форма суть отделенная субстанция, объединенная с ним как его движущая сила¹². В самом деле, невозможно предположить какое-либо актуальное бытие помимо того, которое либо суть чистая актуальность и форма, либо — нечто, обладающее актуальностью, или формой. [Теперь] оставим в стороне рассуждения о том, что отделенная субстанция наделена движущей силой [и примем во внимание следующее]: если тело небес [как именно тело, актуальное в отношении бытия] есть нечто, лишенное формы, — т. е. не состоит из формы и субъекта этой формы, — то из этого следует, что оно суть чистая актуальность и форма. Но таковыми могут быть только умопостигаемые вещи, в то время как небесные тела воспринимаемы чувствами. Из этого следует, что сама по себе материя небесных тел может быть потенциальной только по отношению к той форме, которой она актуально обладает. И при этом неважно, является ли эта форма душой или какой-либо иной вещью, просто она совершенствует свою материю таким образом, что в ней не остается никакой потенциальности в отношении бытия, но только — в отношении места, о чем читаем и у Аристотеля¹³. Таким образом, об общности материй небесных тел и элементов можно говорить только в смысле аналогии, имея в виду свойственную им обоим потенциальность.

Ответ на возражение 1. В данном случае Августин разделяет мнение Платона, не допускавшего существование пятой сущ-

ности. Или еще можно сказать, что бесформенная материя единственна с точки зрения единства порядка подобно тому, как и все тела суть одно тело с точки зрения порядка телесной твари.

Ответ на возражение 2. Если понимать род в физическом смысле, то, как сказано в "Метафизике", разрушаемые и нетленные вещи принадлежат к разным родам вследствие различия их модусов потенциальности¹⁴. Однако в логическом смысле существует только один род тел, поскольку все тела подпадают под определение телесности.

Ответ на возражение 3. Форма телесности у разных тел не одна и та же, ибо она, как уже было сказано, есть не что иное, как множество разнообразных форм, посредством которых и различаются тела.

Ответ на возражение 4. Поскольку потенциальность определена к актуальности, существующие в возможности вещи различаются через различие своих актуализаций подобно тому, как зрение различается через цвет и слышание — через звук. По этой самой причине и материя небесных тел отличается от материи элементов, а именно потому, что небесная материя не является потенцией элементных форм.

Раздел 3

БЫЛО ЛИ ВЫСШЕЕ НЕБО СОТВОРЕНО ОДНОВРЕМЕННО С БЕСФОРМЕННОЙ МАТЕРИЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высшее небо не было сотворено одновременно с бесформенной материей. В самом деле, высшее небо, если оно вообще существует, должно быть чувственно воспринимаемым телом. Но все чувственные тела подвижны, а высшее небо неподвижно, ибо в противном случае его движение было бы видимо через движение какого-либо видимого тела, но этого как раз и не наблюдается. Следовательно, высшее небо не было сотворено одновременно с бесформенной материей.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "низшие тела в определенном порядке управляются высшими"¹⁵. Таким образом, если эмпирией есть наивысшее из тел, он необходимо должен каким-либо образом влиять на все остальные тела. Но этого, похоже, не происходит, тем более что это влияние должно осуществляться

безо всякого движения, поскольку тело не может двигать другое тело, если само оно неподвижно. Следовательно, высшее небо не было сотворено одновременно с бесформенной материей.

Возражение 3. Далее, принято считать, что высшее небо является местом созерцания и не определено к природным следствиям, а между тем Августин говорит, что "доколе мы умственно воспринимаем вечные вещи, дотоле мы пребываем вне этого мира"¹⁶, из чего становится ясным, что созерцание возвышает ум над всеми вещами этого мира. Следовательно, телесное место не может быть местом созерцания.

Возражение 4. Кроме того, среди прочих небесных тел есть тело, — отчасти прозрачное и отчасти светлое, — которое мы называем небом звезд. Есть там также и совершенно прозрачное небо, называемое иными водным или ясным небом. Если бы там существовало еще более высокое небо, оно должно было бы быть абсолютно светлым. Но это невозможно, поскольку в таком случае воздух бы постоянно светился, и не было бы никакой ночи. Следовательно, высшее небо не было сотворено одновременно с бесформенной материей.

Этому противоречит сказанное Страбоном, а именно что в том месте, где сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю", именем неба обозначена не видимая небесная твердь, а высшее, или пламенеющее небо.

Отвечаю: все, что мы знаем о высшем небе, связано исключительно с авторитетными высказываниями Страбона и Беда, а также Василия, и все они единодушны в том, что оно является местопребыванием блаженных. Страбон и Беда говорят, что сразу же по сотворении оно было заполнено ангелами, а Василий прибавляет: "Как отпавшие достигнут глубин тьмы, так и достойных ожидает награда в свете нездешнего мира, где праведный получит обитель успокоения"¹⁷. Однако они расходятся во мнениях относительно обоснования своих воззрений. Страбон и Беда полагали необходимым существование высшего неба постольку, поскольку небесная твердь, которая, по их мнению, обозначает небо звезд, была сотворена не в начале, а во второй день; главным же аргументом Василия был тот, что если бы первым делом Бога было сотворение тьмы, то правыми оказались бы манихеи, называвшие Бога Ветхого Завета богом тьмы. Такие обоснования, понятно, звучат не слишком убедительно. Что касается вопроса о

небесной тверди, о которой сказано, что она была сотворена во второй день, то нам известно два его толкования: одно — данное Августином, и другое — рядом иных святых толкователей. И вопрос о тьме разъяснялся Августином одним образом, а именно что тьмою обозначена бесформенность [телесной субстанции], которая предшествовала оформленности не по времени, а причинно¹⁸, тогда как другие говорили иначе, а именно что коль скоро о тьме не сказано как о сотворенной, но, скорее, как о лишенности света, то это суть доказательство божественной Премудрости, согласно которой вначале вещи были сотворены из ничего в несовершенном состоянии, а уже после были приведены к совершенству.

Но куда обоснованней искать причину в самом состоянии славы. В самом деле, награда выражается в двоякой славе, духовной и телесной, причем последняя будет иметь место не только в человеческом теле, которое имеет быть прославленным, но и в целом мире, который имеет быть преобразованным в "новый". Но духовная слава пребывает от начала мира в блаженстве ангелов, сравняться с которыми обещано и святым. Следовательно, логично предположить, что также от начала был сотворен и некий исток славы телесной, причем [сотворен] в такой телесности, которая по природе была свободна от всяческой порчи и изменения, и притом столь же просветлена, сколь просветленной будет вся телесная тварь после своего воскрешения. По этой причине [высшее] небо и названо эмпиреем, то есть пламенеющим, — не вследствие его теплоты, а вследствие осиянности. Следует, впрочем, заметить, что со своей стороны Августин указывал на то, что согласно Порфирию ангелы отличаются от демонов между прочим и тем, что последние населяют воздух, а первые — крайний эфир, или эмпирей¹⁹. Однако Порфирий, будучи платоником, полагал, что небо, известное под именем "звездного", состоит из огня, и потому именно его называл эмпиреем, или эфиром, поскольку эфир означает горение пламени, а отнюдь не "всегда бегущее", как думал Аристотель²⁰. Этого указания достаточно, чтобы возразить тем, кто утверждает, будто бы Августин понимал эмпирей в том же смысле, в каком трактуют его современные авторы.

Ответ на возражение 1. Чувственные телесные вещи движутся в настоящем состоянии мира постольку, поскольку это движение обуславливает воспроизводство элементов. Когда же осуществится слава, движение тел прекратится. А что касается эмпирея, то он от самого начала был утвержден именно таким.

Ответ на возражение 2. Утверждение о том, что высшее небо, находящееся в состоянии славы и в порядке конечной цели, никак не влияет на низшие тела другого порядка, т. е. определенные только к естественной цели, носит вероятностный характер. Однако представляется куда более вероятным, что оно, будучи неподвижным, все же влияет на движущиеся тела подобно тому, как и наивысшие ангелы, кои содействуют, хоть и не возвещают, влияют на ангелов более низких чинов, действующих в качестве вестников, как о том учит Дионисий²¹. Поэтому можно сказать, что влияние высшего неба на то, которое называют первым движимым небом, происходит не так, как если бы оно было результатом некоего движения, но — как исходящее от неподвижной и постоянной природы, что можно уподобить влиянию сохраняющей или обуславливающей силы, или чего-то еще в том же роде высочайшего достоинства.

Ответ на возражение 3. Телесное место отведено созерцанию не по необходимости, а по сообразности, дабы осиянность вовне сообщалась тому, что внутри. Поэтому Василий и говорит, что "служебный дух не живет во тьме, ибо устроил обитель свою в свете и радости"²².

Ответ на возражение 4. Как сказал Василий, "очевидно, что небо было сотворено кругловидным и плотным телом, достаточно крепким для того, чтобы отделить то, что снаружи, от того, что внутри. По этой причине оно затемняет внешнюю себе область, не допуская, чтобы сияние проникало в нее"²³. Но так как тело небесной тверди хотя и твердо, но прозрачно, а потому не застилает свет (ибо сквозь него можно наблюдать звезды), мы также можем сказать, что свет эмпирея более тонкой природы, нежели свет солнца, а потому рассеян и не испускает лучей. Или, возможно, его сияние суть сияние славы, и потому не похоже на простой естественный свет.

Раздел 4

БЫЛО ЛИ ВРЕМЯ СОТВОРЕНО ВМЕСТЕ С БЕСФОРМЕННОЙ МАТЕРИЕЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что время не было сотворено вместе с бесформенной материей. Ведь сказал же Августин: "Ты, Боже, создал два мира, не знающих времен: первичную телесную

материю и ангельскую природу"²⁴. Следовательно, время не было сотворено вместе с бесформенной материей.

Возражение 2. Далее, время разделяется на день и ночь. Но в начале не было ни дня, ни ночи, поскольку они начались только после того, как "отделил Бог свет от тьмы" (Быт. 1, 2). Следовательно, в начале не было никакого времени.

Возражение 3. Далее, время есть мера движения небесной тверди, небесная же твердь, по общему мнению, была сотворена в день второй. Следовательно, в начале времени не было.

Возражение 4. Далее, движение предшествует времени, и потому скорее уж его, а не время следует причислять к первым сотворенным вещам.

Возражение 5. Кроме того, место, как и время, суть внешняя мера сотворенных вещей. Поэтому место надлежит числить среди первых сотворенных вещей на том же основании, что и время.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Как духовные, так и телесные твари были сотворены в начале времени"²⁵.

Отвечаю: принято считать, что первых сотворенных вещей было четыре, а именно: ангельская природа, высшее небо, бесформенная телесная материя и время. Следует, однако, заметить, что Августин придерживался иного мнения, ибо он упоминал только о двух вещах в качестве сотворенных в начале: об ангельской природе и телесной материи, а о высшем небе не говорил вовсе. [Он полагал, что] эти две [вещи], т. е. ангелы и бесформенная материя, предшествуют оформленности только по природе, а не по продолжительности, и, следовательно, насколько они предшествуют оформленности, настолько они предшествуют движению и времени. По этой вот причине время у Августина не названо среди первых сотворенных вещей. Что же касается первого суждения, то другие святые авторы придерживались именно его, поскольку считали, что бесформенность материи предшествовала оформленности по продолжительности, а такое представление предполагает существование времени как меры продолжительности, ибо другой меры у нее нет.

Ответ на возражение 1. Учение Августина основано на представлении о том, что ангельская природа и бесформенная материя предшествовали времени в порядке причинности, или природы.

Ответ на возражение 2. Согласно мнению некоторых святых отцов, материя в некотором измерении была изначально бесформенной, а затем обрела полную оформленность, так что и время было как бы сперва некоторым образом бесформенным, а уже потом обрело полную оформленность и разделилось на день и ночь.

Ответ на возражение 3. Коль скоро движение небесной тверди не началось сразу же в самом начале, то, значит, предшествующее ему время было мерой не движения небесной тверди, а первого движения вообще. В самом деле, бытие мерой движения небесной тверди суть акциденция времени, связанная с тем, что это движение — первое. Но если бы первым движением было какое-то другое движение, то время выступало бы в качестве его меры, поскольку все измеряется через то, что является первым в его роде. Однако следует предположить, что сразу же от начала наличествовало своего рода движение, по крайней мере, в смысле последовательности идей и аффектов в ангельском уме, а никакое движение не может осуществляться без времени, поскольку время есть не что иное, как мера очередности и последовательности движения.

Ответ на возражение 4. К первым сотворенным вещам следует причислять прежде всего те вещи, которые имеют наиболее общее отношение ко всему остальному. В силу этого к таковым скорее должно относить время, имеющее природу всеобщей меры, нежели движение, которое связано только с движущимися субъектами.

Ответ на возражение 5. Подразумевается, что место наличествует в высшем небе, каковое суть граница вселенной. И так как место является неизменной вещью, оно было создано сразу и в полном объеме. Время же, не будучи неизменным, было создано в своем начале, ибо актуально мы не можем обладать какой-либо частью времени помимо "сейчас".



О ДЕЛЕ РАЗЛИЧЕНИЯ КАК ТАКОВОГО

Теперь должно рассмотреть дело различения как такового. [В связи с этим будут исследованы] во-первых, дела дня первого, во-вторых, дела дня второго и, в-третьих, дела дня третьего.

Первый заголовок содержит четыре пункта: 1) употребляется ли слово „свет“ применительно к духовным вещам в собственном смысле; 2) телесен ли свет телесного мира; 3) является ли свет качеством; 4) в самом ли деле свет был надлежащим образом сотворен в первый день.

Раздел 1

УПОТРЕБЛЯЕТСЯ ЛИ СЛОВО “СВЕТ” ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ДУХОВНЫМ ВЕЩАМ В СОБСТВЕННОМ СМЫСЛЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слово “свет” употребляется применительно к духовным вещам в собственном смысле. В самом деле, Августин говорит, что “в духовном мире свет лучше и вернее — ведь и Христос называется Светом не в том смысле, в каком называется камнем: в первом случае это следует понимать буквально, а в последнем — метафорически”¹.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит о Свете как об одном из умственных имен Бога². Но такие имена духовных вещей используются в их собственном смысле. Следовательно, когда речь идет о духовных вещах, слово “свет” употребляется в его собственном смысле.

Возражение 3. Далее, сказано апостолом: “Все, делающееся явным, свет есть” (Еф. 5, 13). Но делаться явным приличествует не столько телесному, сколько духовному, в том числе и свету.

Этому противоречат слова Амвросия о том, что применительно к Богу [имена] вроде "Свет" должно понимать метафорически³.

Отвечаю: любое слово может быть использовано двояко — либо в его непосредственном значении, либо же в расширенном. Это можно продемонстрировать на примере слова "зрение", которое в собственном смысле относится к действию [конкретного] чувства, но, кроме того, поскольку зрение — это самое возвышенное и наиболее заслуживающее доверия чувство, может расширительно относиться в общей речи ко всякому познанию, полученному через посредство других чувств. Так, мы говорим: "Посмотрим, какое оно на вкус" (или "на запах", или "как горячо"). Далее, о зрении говорят применительно к знанию, обретенному через посредство ума, например: "Блаженны чистые сердцем — ибо они Бога узрят!" (Мф. 5, 8). То же самое происходит и со словом "свет". В своем непосредственном смысле оно обозначает нечто, явное для зрения, в расширенном же — все, что явно для любого вида познания. Поэтому если это слово рассматривать строго в его собственном значении, то, как сказал Амвросий, применительно к духовным вещам его должно понимать метафорически. Но если брать его в общем и расширительном смысле, т. е. в отношении к любому виду явленности, то его можно использовать применительно к вещам духовным.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СВЕТ ТЕЛОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что свет — это тело. Ведь сказал же Августин, что "свет занимает первое место среди тел"⁴. Следовательно, свет — это тело.

Возражение 2. Далее, Философ утверждал, что свет — это разновидность огня⁵. Но огонь суть тело, следовательно, таков и свет.

Возражение 3. Далее, силы движения, пересечения и отражения, приличествующие в первую очередь телам, являются атрибутами света и его лучей. Более того, по словам Дионисия, различные световые лучи и соединены, и разделены⁶, что — в слу-

чае, если они не тела, — представляется невозможным. Следовательно, свет — это тело.

Этому противоречит следующее: два тела не могут одновременно занимать одно и то же место. Но именно так обстоит дело со светом и воздухом. Следовательно, свет — это не тело.

Отвечаю: свет не может быть телом по трем очевидным причинам.

Во-первых, по причине места. В самом деле, место одного тела отличается от места любого другого, и притом невозможно, чтобы два каких бы то ни было тела находились одновременно в одном и том же месте, поскольку касание требует различия места.

Во-вторых, по причине движения. В самом деле, если бы свет был телом, его распространение было бы пространственным движением тела. Но никакое пространственное движение тела не может происходить мгновенно, поскольку все, что движется от одного места к другому, прежде чем оно достигнет цели, должно пересечь лежащее между [отправной точкой и целью] пространство, тогда как распространение света мгновенно. И притом нельзя ссылаться на то, что требуемое для распространения света время якобы слишком незначительно для его восприятия, поскольку, хотя подобное и имеет место в случае небольших расстояний, в данном случае речь идет о расстояниях поистине великих, вроде того, что разделяет запад и восток. И, однако же, стоит лишь солнцу подняться над горизонтом, как целая полусфера тут же освещается из конца в конец. Кроме того, относительно движения также следует помнить, что все тела обладают своим определенным естественным движением, что же касается света, то в этом смысле он полностью индифферентен, равно распространяясь прямо и кругообразно. Следовательно, похоже, что распространение света не является пространственным движением тела.

В-третьих, по причине возникновения и уничтожения. В самом деле, если бы свет был телом, из этого бы следовало, что при каждом затемнении воздуха, вызванном отсутствием светила, тело света претерпевало бы разрушение, а его материя обретала бы новую форму. Но коль скоро никто не скажет, что тьма — тоже тело, то подобное воззрение необоснованно. И притом остается неясным, из какой материи может ежедневно производиться тело столь внушительных размеров, что заполняет собой целую полусферу. Также было бы нелепо утверждать, что тело такого

большого объема может разрушиться просто из-за отсутствия света. А если кто-либо возразит, что вовсе оно не разрушается, а собирается вокруг солнца и движется вместе с ним, то мы в свою очередь спросим, почему же этого не происходит в том случае, если зажженная свеча закрывается каким-либо предметом и целая комната погружается во тьму? Ведь свет отнюдь не собирается вокруг свечи, иначе ее горение стало бы гораздо более ярким.

Таким образом, коль скоро все это противоречит не только рассудку, но также и здравому смыслу, должно признать, что свет не является телом.

Ответ на возражение 1. Под светом Августин понимал актуальное светлое тело, другими словами, огонь, самый возвышенный из всех четырех элементов.

Ответ на возражение 2. Светом Аристотель называл огонь в его собственной материи, огонь же в материи воздуха он называл "пламенем", а в материи земли — "горючим углем". Вообще, не следует уделять слишком много внимания тем примерам, которые Аристотель приводил в своих работах по логике, поскольку сам он относился к ним как к более или менее вероятным мнениям тех или иных авторов.

Ответ на возражение 3. Все указанные свойства приписываются свету метафорически (с тем же основанием их можно было бы приписать и теплоте). Ведь, например, коль скоро движение от места к месту, как доказано в восьмой книге "Физики", является по природе первым в порядке движения, то мы используем относящиеся к пространственному движению термины применительно ко всем остальным видам движения. Так, слово "промежуток", извлеченное из идеи пространственной отдаленности мест, применяют по отношению ко всяким противоположностям, о чем читаем в десятой книге "Метафизики".

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СВЕТ КАЧЕСТВОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что свет не является качеством. В самом деле, любое качество остается в своем субъекте даже после устранения обусловившей его действующей причины подобно тому, как тепло остается в воде и после удаления огня. Однако

свет не остается в воздухе после устранения источника света. Следовательно, свет не является качеством.

Возражение 2. Далее, у каждого чувственного качества имеется противоположность: холод, например, противоположен теплу, чернота — белизне. Совсем иначе обстоит дело со светом, поскольку тьма — это просто лишенность света. Таким образом, свет не является чувственным качеством.

Возражение 3. Далее, причина могущественней своего следствия. Но свет небесных тел является причиной субстанциальных форм земных тел, да к тому же расцветчивает их нематериальную сущность, делая их актуально видимыми. Следовательно, свет — это не чувственное качество, а скорее субстанциальная или духовная форма.

Этому противоречат слова Дамаскина о том, что свет есть разновидность качества⁷.

Отвечаю: некоторые авторы утверждали, что свет в воздухе не имеет природного бытия вроде того, какое имеет цвет на стене, но только бытие кажущееся, вроде того, что имеет цвет в воздухе. Но этого не может быть, и причины на то две. Во-первых, потому что свет дает название воздуху, ибо благодаря ему воздух становится актуально светлым. С цветом же дело обстоит иначе, поскольку никто не говорит о воздухе как об окрашенном. Во-вторых, потому что свет производит природные следствия, — ведь солнечные лучи нагревают тела, а природные изменения не могут быть вызваны тем, что только кажется. Другие [авторы] говорили, что свет — это субстанциальная форма солнца, что также представляется невозможным по двум причинам. Во-первых, потому что субстанциальные формы сами по себе не являются объектами чувств; в самом деле, свет видим сам по себе, тогда как объектом ума является "то, что вещь суть", о чем сказано в третьей книге "О душе". Во-вторых, потому что невозможно, чтобы субстанциальная форма одной вещи была акцидентной формой другой, так как субстанциальные формы сами по себе утверждают виды (ведь субстанциальная форма всегда и везде сопутствует виду). Но свет не является субстанциальной формой воздуха, ибо в противном случае при удалении света воздух бы разрушался. Следовательно, свет не может быть и субстанциальной формой солнца.

Таким образом, должно говорить, что как теплота является активным качественным следствием субстанциальной формы

огня, так и свет является активным качественным следствием субстанциональной формы солнца или какого-либо другого самого по себе светлого тела, если таковое имеется. Доказательством этому служит то обстоятельство, что лучи разных звезд производят разные следствия в разных по природе телах.

Ответ на возражение 1. Коль скоро качество последует субстанциональной форме, то со стороны субъекта модус обладания качеством адекватен модусу обладания субстанциональной формой. В самом деле, когда оформление материи совершенно, последующие форме качества устойчивы и стабильны подобно тому, например, как когда вода обращается в огонь. Когда же субстанциональная форма обретается несовершенно, как это бывает в процессе претерпевания, последующее качество является скорее временным, чем постоянным, что можно проиллюстрировать на примере нагретой воды, которая со временем остывает до своего исходного состояния. Но свет не производится путем превращения материи, когда бы свет выступал в качестве некоего начала субстанциональной формы, которую бы обретала материя. Поэтому свет и исчезает вместе с исчезновением своей производящей причины.

Ответ на возражение 2. То, что у света нет своей противоположности, является его акциденцией и обусловлено тем, что он суть естественное качество первой телесной причины изменения, которая сама по себе не имеет противоположности.

Ответ на возражение 3. Как теплота совершенствует форму огня в силу того, что она является инструментальной причиной, действующей через достоинство субстанциональной формы, так и воздействие света причиняет создание субстанциональных форм и актуализацию видимости цветов инструментально, через достоинство небесных тел, поскольку он является качеством первого чувственного тела.

Раздел 4

ДОЛЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ, ЧТО СОЗДАНИЕ СВЕТА ПРОИЗОШЛО В ПЕРВЫЙ ДЕНЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что создание света не должно относить к первому дню. В самом деле, свет, как сказано выше (3), является качеством. Но качества являются акциденциями и как

такие должны занимать не первое, а [некоторое] последующее место. Поэтому создание света не должно относиться к первому дню.

Возражение 2. Далее, именно через свет ночь отличается от дня, но это отличие возникло благодаря солнцу, о котором известно, что оно было создано в день четвертый. Поэтому создание света не могло произойти в первый день.

Возражение 3. Далее, ночь и день обуславливаются круговым движением светлого тела. Но такого рода движение является атрибутом небесной тверди, а мы знаем, что небесная твердь была создана в день второй. Таким образом, создание света, отделившего ночь от дня, не должно относиться к первому дню.

Возражение 4. Кроме того, если возражат, что в данном случае речь идет о свете духовном, то можно ответить, что созданный в первый день свет рассеял тьму. Но в начале не было никакой духовной тьмы, ибо даже и демоны, как о том уже говорилось (63, 5), были в начале благи. Поэтому создание света не должно относиться к первому дню.

Этому противоречит следующее: то, без чего не может быть дня, должно быть создано в первый же день. Но не может быть дня без света. Таким образом, необходимо, чтобы свет был создан в первый же день.

Отвечаю: относительно создания света имеются два мнения.

Августин, похоже, полагал, что Моисей никак не мог опустить создание духовных тварей, и потому в положении о том, что "в начале сотворил Бог небо и землю", пока еще бесформенная духовная природа обозначена словом "небо", а бесформенная материя телесной твари — словом "земля". И [притом] духовная природа, обладая большим достоинством, нежели [природа] телесная, была оформлена первой, и это оформление духовной природы обозначено через создание света, причем света духовного, поскольку духовная природа получает свою форму через просвещение, посредством которого становится сопричастником Слова Божиего⁸.

А вот другие авторы утверждали, что Моисей преднамеренно не упомянул о создании духовных тварей, но объясняли это по-разному.

Так, по мнению Василия, Моисей ведет свой рассказ от начала времен, т. е. от вещей чувственных, а потому духовная, или

ангельская, тварь, будучи сотворенной до времени, оставлена им без внимания.

Златоуст же усматривает причину упущения в том, что Моисей обращался к невежественным людям, которые были способны понять только материальные вещи и которых он в первую очередь желал отвлечь от поклонения идолам. И если бы он рассказал им о духовных, превосходящих всякую телесность субстанциях, то это могло бы послужить причиной идолопоклонства, поскольку они вполне могли бы начать поклоняться им как богам (ведь они были склонны поклоняться как богам даже солнцу, луне и звездам, о чем свидетельствуют соответствующие запреты (Вт. 4)).

Что же до указания на виды бесформенности, то оно сделано в отношении телесной твари: во-первых, когда читаем, что "земля была безвидна и пуста", и, во-вторых, когда говорится о "тьме над бездной". Далее, необходимо, чтобы прежде всего была преодолена бесформенность тьмы путем создания света, и на то имеются две причины. Первая причина состоит в том, что свет — это качество первого тела, о чем уже было сказано (3), и потому естественно, что мир обрел свою форму через посредство света. Вторая причина — та, что свет суть всеобщее качество, ибо он присущ как земным, так и небесным телам. Но как при познании мы исходим из самых общих начал, так же точно мы поступаем при любом виде деятельности (ведь и живое возникло прежде животного, и животное — прежде человека, как сказано во второй книге "О возникновении животных"). Таким образом, то, что из всех дел различения первым было создание света (поскольку свет — это и форма первичного тела, и наиболее общее качество), является очевидным свидетельством божественной мудрости.

Василий, правда, прибавляет еще и третью причину, а именно, что все делается явным при свете. А есть и четвертая, та, о которой уже было сказано в возражениях: не может быть дня без света, поэтому свет был создан в первый же день.

Ответ на возражение 1. Согласно мнению тех, которые полагали, что бесформенность материи по времени предшествовала ее оформленности, материя от начала должна была быть сотворенной вместе с субстанциальными формами с их последующим акцидентным обретением, и среди этих форм первой был свет.

Ответ на возражение 2. По мнению некоторых, тот свет, о котором в данном случае идет речь, представлял собою некую

светлую туманность, которая по сотворении солнца вновь возвратилась в состояние [первичной] материи, из которой она была оформлена. Но это мнение неубедительно, поскольку в начале книги Бытия Священное Писание повествует об учреждении того порядка природы, который действует и поныне. Поэтому мы не можем говорить, что нечто из сотворенного тогда впоследствии прекратило существование.

Поэтому другие полагают, что эта светлая туманность по-прежнему существует, но, располагаясь поблизости от солнца, стала неразличимой. Но такое утверждение предполагает возможность сотворения чего-то ненужного, в то время как очевидно, что ни одно из дел Божиих не может быть сделано всуе. По этой причине некоторые придерживаются мнения, что из этой туманности и было сделано тело солнца. Но и это представляется невозможным, по крайней мере, с точки зрения тех, которые полагают, что солнце не составлено из четырех элементов и по своей природе нетленно, поскольку только в таком случае его материя не может обрести другую форму.

Я же, со своей стороны, разделяю мнение Дионисия⁹, а именно, что свет изначально был светом солнца, хотя и бесформенным, и представлял собою солнечную субстанцию, в целом обладая всей полнотой освещающей силы, к которой впоследствии прибавилась особая обуславливающая сила, необходимая для производства определенных следствий. Кроме того, при создании этого света между светом и тьмой было проведено троякое различие. Во-первых, с точки зрения причины, поскольку субстанция солнца является причиной света, а непрозрачная природа земли является причиной тьмы. Во-вторых, с точки зрения места, поскольку в одной полусфере был свет, а в другой — тьма. В-третьих, с точки зрения времени, поскольку и в пределах одной полусферы свет был определен для одного, а тьма — для другого, что выражено словами: "Назвал Бог свет днем, а тьму — ночью".

Ответ на возражение 3. Василий полагал, что те дни и ночи порождались не движением, а расширением и сокращением света¹⁰. Однако Августин возражает на это и говорит, что для такого рода расширений и сокращений света не было никакой причины, поскольку в то время на земле не существовало нуждающихся в подобном людей и животных¹¹. Кроме того, самая природа актуально существующего светлого тела, похоже, не допускает изъятий света, хотя, конечно, оно может происходить посредством

чуда. Впрочем, Августин не согласен и с этим, замечая [в той же книге], что в первом учреждении порядка природы должно усматривать не чудеса, а только то, что соответствует этой природе. Мы же, со своей стороны, полагаем, что движение небес двояко. Одно из этих движений является общим для всех небес и выступает причиной дня и ночи. И оно, похоже, началось в первый же день. Другое [движение] изменчиво и воздействует на различные тела, и его изменчивость является причиной существования последовательности дней, месяцев, и лет. В связи с этим в день первый упоминается только различие между днем и ночью, вызванное общим движением небес. Что же касается дальнейшего различения, связанного со сменяющимися друг друга днями, временами года и самими годами, то на него указывается как на начавшееся в день четвертый, т. е. словами "да будут... для времен и дней, и годов" обозначены все частные движения.

Ответ на возражение 4. Как учит нас Августин, бесформенность не предшествовала оформленности в смысле продолжительности¹², и потому под созданием света должно понимать создание духовных тварей, но, понятно, не в совершенстве славы (ибо в нем они не были сотворены), а в совершенстве благодати, которым они обладали от самого своего сотворения, о чем уже было говорено выше (62, 3). В таком случае под отделением света от тьмы должно понимать обозначение различия между пока еще бесформенными духовными тварями и остальным сотворенным. Если же все сотворенное получило свою форму вместе с сотворением, то тьму следует понимать как обозначение духовной тьмы грешника — не в том, конечно, смысле, что таковые были от начала, а в том, что Бог предвидел их как имеющих быть.



О ДЕЛАХ ДНЯ ВТОРОГО

Теперь нам следует рассмотреть дела дня второго. Под этим заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) была ли небесная твердь создана во второй день; 2) есть ли воды над небесной твердью; 3) отделяет ли небесная твердь воды от вод; 4) одно ли небо, или их больше.

Раздел 1

БЫЛА ЛИ НЕБЕСНАЯ ТВЕРДЬ СОЗДАНА ВО ВТОРОЙ ДЕНЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесная твердь не была создана во второй день. В самом деле, [в Писании] сказано: "Назвал Бог твердь "небом" (Быт, 1, 8). Но небо существовало прежде дней, что явствует из слов: "В начале сотворил Бог небо и землю". Следовательно, небесная твердь не была создана во второй день.

Возражение 2. Далее, дела тех шести дней были определены сообразно порядку божественной мудрости. Но едва ли божественной мудрости приличествует создание чего-либо по природе первого после [того, что по природе] последующее. Однако же, хотя небесная твердь по природе предшествует земле и водам, последние упомянуты прежде [упоминания о] формировании света, которое имело место в день первый. Следовательно, небесная твердь не была создана во второй день.

Возражение 3. Далее, все, соделанное в течение тех шести дней, было сформировано из материи, созданной прежде, чем начались дни. Но небесная твердь не могла быть сформированной из предшествующей ей материи, поскольку в противном слу-

чае она была бы подверженной возникновению и уничтожению. Следовательно, небесная твердь не была создана во второй день.

Этому противоречат слова [Писания]: "И сказал Бог: да будет твердь", и далее: "И был вечер, и было утро — день второй" (Быт. 1, 6, 8).

Отвечаю: как учил Августин, при обсуждении такого рода вопросов надлежит соблюдать два правила. Первое заключается в том, чтобы неукоснительно держаться истины Священного Писания. Второе же связано с тем, что коль скоро Священное Писание может быть истолковано в различных смыслах, не должно излишне твердо прилепляться к какому-нибудь одному из них; по крайней мере, нужно быть готовым к тому, чтобы отказаться от него в том случае, если более тщательное исследование истины его ниспровергнет, иначе Писание может быть осмеяно неверующими, что [в свою очередь] может закрыть перед ними путь веры¹.

Поэтому мы говорим, что сказанное о сотворении во второй день небесной тверди можно понимать двояко. Во-первых, это может быть понято [как сказанное] о небесной тверди звезд, в связи с чем тут следует упомянуть суждения различных философов. Ведь некоторые из них полагали, что она состоит из [четырёх] элементов; таким, например, было мнение Эмпедокла, который, впрочем, далее добавлял, что тело небесной тверди не восприимчиво к разрушению, поскольку его части находятся, так сказать, в дружбе, а не в раздоре. Другие также считали, что природа небесной тверди суть природа элементов, но не в том смысле, что она состоит из всех их, а в том, что она состоит из одного элемента. Таково было мнение Платона, утверждавшего, что этим элементом является огонь. Третьи, со своей стороны, говорили, что природа неба иная, нежели природа этих четырех элементов, называя его пятым телом, превосходящим четыре первых. Этого мнения придерживался Аристотель².

Согласно первому мнению, можно, строго говоря, допустить, что небесная твердь была создана во второй день, причем даже и в смысле субстанции. В самом деле, создание субстанции элементов — это одно из дел сотворения, а вот придание формы уже существующим элементам — дело различения и украшения.

Однако же вера в то, что небесная твердь была создана в смысле субстанции во второй день, несовместима с мнением Платона, согласно которому создание небесной тверди подразу-

мевают сотворение элемента огня. Ведь такое создание относится к делам сотворения, по крайней мере, по мнению тех, которые утверждают, что бесформенность материи предшествовала по времени ее оформленности, поскольку первая обретаемая материей форма является формой элементов.

Наименее же совместимым с верою в то, что субстанция небесной тверди была создана во второй день, является мнение Аристотеля, поскольку само упоминание о днях обозначает последовательность времени, тогда как небесная твердь [Аристотеля], будучи по природе неразрушимой, обладает материей, не восприимчивой к изменению формы, и, следовательно, она не могла быть сделанной из материи, существовавшей раньше по времени.

Таким образом, производство субстанции небесной тверди надлежит относить к делам сотворения, а ее оформление в определенном смысле приписывать дню второму, причем это не будет противоречить ни одному из двух [последних] мнений; в самом деле, сказал же Дионисий, что свет солнца был бесформенным в течение "первой триады наших дней", и только затем, в день четвертый, обрел свою форму³.

Если, однако, мы согласимся с Августином, утверждавшим, что этими днями просто обозначалась последовательность в порядке природы, а отнюдь не последовательность в порядке времени⁴, то, независимо от того, какое из вышеприведенных мнений мы разделяем, ничто не воспрепятствует нам признать, что субстанциальное оформление небесной тверди состоялось во второй день.

Другим возможным объяснением того, что должно понимать под небесной твердью, созданной во второй день, является следующее: речь идет не о небе звезд, а об облачной части атмосферы, которая получила название тверди из-за своей плотности и густоты воздуха. В самом деле, как заметил Василий, "о теле говорят как о плотном", т. е. твердом, "прежде всего для того, чтобы отличить его от математического тела"⁵. Если, таким образом, принять это истолкование, то оно не будет противоречить ни одному из вышеприведенных мнений. Такой подход, между прочим, рекомендовал в свое время и Августин, давая этому следующее пояснение: "Со своей стороны не могу не похвалить такого рода старания, ибо высказанное и вере не противно, и легко может быть доказано с помощью наглядных примеров"⁶.

Ответ на возражение 1. Согласно Златоусту, словами "в начале сотворил Бог небо и землю" Моисей как бы предваряет

свое повествование сообщением о делах Бога в целом, а уже затем начинает разъяснять их последовательно, по частям; это все равно, как если сперва сказать: "Этот вот дом был построен вот тем строителем", а после добавить: "Вначале он заложил фундамент, далее возвел стены, и, наконец, надстроил крышу"⁷. Приняв такое толкование, мы, тем самым, избавимся от необходимости думать, что когда говорится: "В начале сотворил Бог небо и землю", и когда читаем, что небесная твердь была создана во второй день, речь идет о разных небесах.

Мы можем также думать, что небо, о котором говорится как о сотворенном в начале, — это совсем не то небо, которое было создано во второй день, причем в данном случае имеются различные объяснения. Так, Августин говорит, что сотворенное в первый день небо — это неоформленная духовная природа, а небо второго дня суть небо телесное⁸. Согласно Беде и Страбону, небо первого дня — это эмпирей, а небесная твердь, созданная во второй день, суть небо звезд. Согласно же Дамаскину, небо первого дня было беззвездной сферой, той, о которой говорят философы, называя ее "девятой сферой" и первым движущимся телом, которое движется суточным движением, в то время как под небесной твердью, созданной во второй день, он понимает звездное небо⁹. Августин упоминает еще об одной теории, а именно: что небо первого дня суть небо звезд, а небесная твердь второго дня — облачная часть атмосферы, которая названа небом соименно. То же, что это слово в данном случае используется соименно, явствует из сказанного о том, что "назвал Бог твердь «небом», что подобно тому, как в предшествующем стихе говорится о том, что "назвал Бог свет «днем» (поскольку словом "день" также обозначается 24-часовой интервал). О других примерах подобных толкований можно прочесть у раввина Моисея.

Что касается второго и третьего возражений, то ответом на них является все вышесказанное.

Раздел 2

ЕСТЬ ЛИ ВОДЫ НАД НЕБЕСНОЙ ТВЕРДЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что над небесной твердью нет никаких вод. В самом деле, вода по природе тяжела, а тяжелые вещи

естественным образом устремляются вниз, а не вверх. Следовательно, над небесной твердью нет никаких вод.

Возражение 2. Далее, вода является жидкой, а жидкости, как показывает опыт, не могут опираться на сферу. Поэтому, коль скоро небесная твердь — это сфера, над нею не может быть никаких вод.

Возражение 3. Далее, вода — это элемент, предназначенный для производства составных тел на их пути от несовершенства к совершенству. Но тела составной природы находятся на земле, а не над небесной твердью, поэтому находящаяся там вода была бы бесполезной. Но ни одно из дел Божиих не может быть бесполезным. Следовательно, над небесной твердью нет никаких вод.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Бог "отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью" (Быт. 1, 7).

Отвечу словами Августина: "Авторитет Писания неизмеримо выше всяких человеческих измышлений. Следовательно, какими бы эти воды ни были и каков бы ни был их модус существования, несомненно одно: они там есть"¹⁰. Что же касается природы этих вод, то тут мнения расходятся. Так, Ориген полагал, что те воды, которые находятся над твердью, суть духовные субстанции¹¹, поскольку сказано [в Писании]: "Хвалите Его... воды, которые превыше небес!" (Пс. 148, 4); и еще: "Благословите Господа, все воды, которые превыше небес" (Дан. 3, 60). На что ему возражал Василий, говоря, что эти слова означают не то, что эти воды суть разумные твари, а то, что "через умное видение их созерцателями исполняется слава Творца"¹². Следовательно, при таком понимании и огонь, и град, и прочее им подобное может быть использовано в тех же целях, хотя никто не приписывает им ничего подобного¹³.

Таким образом, должно держаться мнения, что эти воды материальной природы, но их более точное определение будет зависеть от того, какое мы примем мнение относительно небесной тверди. В самом деле, если под небесной твердью понимать состоящее из четырех элементов небо звезд, то естественно предположить, что и наднебесные воды состоят из элементов воды. Если же под небесной твердью понимать небо звезд, но не состоящее из четырех элементов, а какой-то иной природы, тогда и

воды над твердью, следует думать, будут по природе отличаться от элемента воды; например, если Страбон утверждал, что одно небо названо эмпиреем, то есть пламенеющим, исключительно вследствие его сияния, то другое небо, находящееся над звездным, вполне можно было бы назвать водяным вследствие его прозрачности. Опять-таки, из того же предположения, а именно что природа небесной тверди отлична от природы четырех элементов, и при этом твердь отделяет воды от вод, можно заключить, что [в данном случае словом] "вода" обозначается не элемент, а бесформенная материя. Августин, кстати, в самом деле утверждал, что о любом предмете, отделяющем тело от тела, можно говорить как об отделяющем воды от вод¹⁴.

Если, однако, под небесной твердью мы понимаем верхнюю и облачную часть атмосферы, то воды над небесной твердью должны представлять собою образованные из этих атмосферных вод насыщенные пары, из которых получаются дожди. Однако утверждать, как это делали иные авторы, о которых упоминает Августин¹⁵, что вода в состоянии пара может находиться выше звездного неба, — это очевидная глупость. Невозможность этого подтверждается и твердой природой небесной тверди, и той огненной областью, сквозь которую должен был бы невредимо пройти пар, и свойством легчайших и разреженных тел скапливаться под лунным сводом, в то время как пары редко достигают даже горных вершин. А если кто-либо возразит, что тела могут разрезаться бесконечно, то это будет еще большей нелепицей, ибо природные тела могут разрезаться или делиться не бесконечно, а лишь до какого-то конкретного пункта.

Ответ на возражение 1. Некоторые пытались разрешать эту трудность ссылкой на то, что, несмотря на свою природную тяжесть, вода может удерживаться над небесной твердью Божественной силой. Августин, со своей стороны, критиковал подобный подход и говорил, что "предметом нашего исследования является вопрос о том, как Бог установил природы вещей, а не о том, что было угодно Ему произвести в них как чудо"¹⁶. Мы, полностью разделяя такой подход, отвечаем, что если принять одно из двух последних мнений относительно небесной тверди и вод, то решение явствует из уже сказанного. Если принять первое мнение, то следует допустить, что порядок элементов отличается от того, который предложил Аристотель, то есть что по сравнению с плотностью земли и неба те воды, что окружают землю, имеют

более высокую плотность, а те, что собраны вокруг небесной тверди, — более низкую. Кроме того, под водой можно понимать материю тел, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Если принять одно из двух последних мнений, то ответ очевиден. Что касается первого мнения, то Василий приводит два [возможных] ответа¹⁷. Во-первых, он говорит, что тело, которое снизу выглядит вогнутым, вовсе не обязательно является выпуклым сверху. Во-вторых, что воды над небесной твердью отнюдь не непременно жидки, но вполне могут существовать и в виде ледяной массы, образуя то самое кристаллическое небо, о котором упоминают некоторые писатели.

Ответ на возражение 3. Согласно третьему из приведенных мнений, воды над небесной твердью поднялись вверх в виде пара и служат для образования дождей. Согласно второму мнению, они находятся над тем небом, которое полностью прозрачно и лишено звезд. Оно, как думают некоторые, является первым движущимся телом, обуславливающим суточное обращение всех небес, благодаря которому происходит всяческое возникновение. Подобным же образом и звездное небо посредством своего зодиакального движения обуславливает возникновение и уничтожение различных тел, возводя и ниспуская звезды и, тем самым, изменяя степень их влияний. А если следовать первому мнению, то, как предположил Василий, эти воды могут быть собраны там для того, чтобы смягчать жар небесных тел¹⁸. Августин, со своей стороны, прибавляет, что последняя версия, по мнению некоторых, находит свое подтверждение в необычайной холодности Сатурна, что может быть связано с его близостью к водам над твердью¹⁹.

Раздел 3

ОТДЕЛЯЕТ ЛИ НЕБЕСНАЯ ТВЕРДЬ ВОДЫ ОТ ВОД?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесная твердь не отделяет воды от вод. В самом деле, тела, принадлежащие к одному и тому же виду, имеют по природе одно и то же место. Но, согласно Философу, "всякая вода тождественна по виду всякой воде"²⁰. Следовательно, вода не может быть отделена от воды по месту.

Возражение 2. Далее, если скажут, что воды над твердью отличаются по виду от вод под твердью, то на это можно возра-

зить, что разные по виду вещи не нуждаются в чем-либо для своего отделения. Таким образом, если эти воды отличаются по виду, то их отделяет вовсе не небесная твердь.

Возражение 3. Далее, похоже, что отделяющее воды от вод должно соприкасаться с ними с обеих сторон подобно стоящей на реке плотине. Но очевидно, что нижние воды не достигают небесной тверди. Следовательно, небесная твердь не отделяет воды от вод.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Да будет твердь посреди воды, и да отделит она воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью" (Быт. 1, 6).

Отвечаю: при поверхностном прочтении текста книги Бытия можно прийти к тому выводу, которого придерживались некоторые древние философы, учившие, что вода — это бесконечное по размеру тело и первичный элемент всех тел. Так, в сказанном о "тьме над бездною" в слове "бездна" можно было бы усмотреть указание на бесконечную массу воды и принять ее за начало всех других тел. Эти философы также учили, что не все телесные вещи расположены под чувственным небом, но что, напротив, выше этого неба раскинулась пространственно бесконечная водная масса. При таком представлении можно было бы считать, что небесная твердь отделила бесконечные воды от конечных, то есть от поднебесных тел (поскольку вода, по их мнению, суть начало всех их).

Однако можно привести неопровержимые аргументы, показывающие всю ложность этой искажающей смысл Священного Писания теории. Мы уже говорили о том, что Моисей обращался к невежественным людям и, снисходя к их слабости, в беседах упоминал только очевидные для чувств вещи. Но ведь даже и самый несведущий человек может воспринять чувствами телесность земли и воды, тогда как телесность воздуха не столь очевидна (ведь были же философы, говорившие, что воздух — это ничто, и называли заполненное воздухом пространство вакуумом).

Поэтому Моисей, говоря о воде и земле, старался избегать какого-либо упоминания о воздухе, дабы не сообщить невежам что-либо такое, что превышало бы их разумение. Чтобы, однако, выразить истину тем способом, который им будет понятен, он, под словами "тьма над бездною", дает понять о существовании воздуха как своего рода спутника воды. В самом деле, из этих слов можно понять, что над поверхностью вод раскинулось некое

прозрачное тело, субъект света и тьмы, каковым и является воздух.

Если же под небесной твердью мы понимаем небо звезд или облачную часть атмосферы, то ради справедливости слов об отделении воды от вод следует принять, что под водою обозначена бесформенная материя или какой-нибудь вид прозрачного тела, которому также подобает быть обозначенным под именем воды. В самом деле, звездное небо отделяет низшие прозрачные тела от высших, а облачное пространство отделяет ту более высокую часть воздуха, в которой образуются дожди и подобные им вещи, от более низкой части, которая соприкасается с водой и потому упоминается под этим именем.

Ответ на возражение 1. Если под небесной твердью понимать небо звезд, то верхние воды по виду отличаются от нижних. Если же под небесной твердью понимать облачную часть атмосферы, то вид у этих вод один, а что касается отведенных им двух мест, то это связано с их различным предназначением, ибо верхнее место является местом их порождения, а нижнее — местом успокоения.

Ответ на возражение 2. Если принять, что воды отличаются по виду, то небесная твердь не может отделять воды как причина их разрушения, но вполне может как граница каждой из них.

Ответ на возражение 3. Из-за того, что воздух и ряд других подобного рода тел являются невидимыми, Моисей объединил все такие тела под общим названием "воды"; с другой стороны, очевидно, что независимо от того, в каком смысле используется это слово, воды присутствуют с каждой стороны небесной тверди.

Раздел 4

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТОЛЬКО ОДНО НЕБО?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует только одно небо. В самом деле, в словах: "В начале сотворил Бог небо и землю", небо соотнесено с землей. Но существует только одна земля. Следовательно, существует и только одно небо.

Возражение 2. Далее, то, что включает в себя всю свою материю сполна, необходимо одно, и именно таким, как доказал Философ, является небо²¹. Следовательно, существует только одно небо.

Возражение 3. Далее, то, что предсказывается многим вещам соименно, предсказывается им согласно некоторому общему понятию. Но если небес больше, чем одно, они называются так соименно, поскольку если бы они назывались так одноименно, их по справедливости нельзя было бы считать многими. Таким образом, если их все-таки много, то необходимо должно существовать то общее понятие, благодаря которому каждое из них называется небом, но такого общего понятия нет. Следовательно, не может существовать более одного неба.

Этому противоречит сказанное [в псалме]: "Хвалите Его, небеса небес" (Пс. 148, 4).

Отвечаю: относительно данного вопроса мнения Василия и Златоуста, похоже, расходятся. Последний полагал, что есть только одно небо²², а что касается слов "небеса небес", то это просто перевод еврейской идиомы, согласно которой данное слово всегда пишется во множественном числе подобно тому, как и в латыни есть немало существительных, которые всегда пишутся в единственном числе. С другой стороны, Василий²³, чью точку зрения полностью разделял и Дамаскин²⁴, говорил, что существует много небес. Однако [в настоящем случае] различие [между этими мнениями] скорее условно, нежели реально. В самом деле, под целым небом Златоуст понимает все то, что находится выше земли и воды, по каковой причине летящие в воздухе птицы [часто] называются "птицами небесными". Но так как в этом теле явно наличествует множество частей, Василий и говорит, что небес больше, чем одно.

Чтобы понять, каким образом различаются небеса, нужно иметь в виду, что Священное Писание говорит о небе трояко. Иногда оно использует это слово в его собственном и естественном смысле, в котором оно обозначает горнее, актуально или потенциально светлое и неразрушимое по природе тело. Причем в этом теле можно различить три неба: первое — это целокупно светлый эмпирей, второе — водяное, или кристаллическое, и полностью прозрачное, а третье — это небо звезд, отчасти прозрачное и отчасти актуально светлое, и оно [в свою очередь] состоит из восьми сфер. Первая из них — сфера неподвижных звезд, а остальные семь, которые также могут быть названы семью небесами, суть планетарные сферы.

Во-вторых, название "небо" применяется к телу, которое актуально или потенциально причастно какому-либо из свойств не-

бесного тела, например возвышенности и просвещенности. Так, Дамаскин полагал одним из небес все пространство между водами и сферой луны и называл это небо "воздушным"²⁵. По его разумению существует три неба: воздушное, звездное и то, что выше их обоих, которое, по мнению многих, имеет в виду апостол, когда говорит о себе, что он "восхищен был до третьего неба" (2 Кор. 12, 2).

Но так как это пространство²⁶ содержит два элемента, а именно огонь и воздух, и, кроме того, они²⁷ подразделяются на то, что принято называть верхними и нижними областями, Рабан предлагал усматривать в этом пространстве четыре отдельных неба. Более высокую область огня он называл огненным небом, более низкую — олимпийским (по имени высокой горы), более высокую область воздуха он называл эфирным небом (вследствие ее светлости), а более низкую — воздушным. Таким образом, при добавлении этих четырех небес к трем вышеперечисленным, всего, как полагал Рабан, число телесных небес достигает семи²⁸.

В-третьих, слово "небо" используется метафорически, например, когда это имя применяется к Пресвятой Троице, Которая суть Свет и Высочайший Дух. Этим некоторые объясняют такие слова, как [например] "взойду на небо", т. е. что таким образом дьявол показан как желающий сделаться равным Богу. Также порой и духовные дары, которые обещаны святым и являются величайшими из даров благодати, обозначаются словом "небо", например, согласно Августину²⁹, это видно из слов: "Велика ваша награда на небесах" (Мф. 5, 12).

Наконец, сами три вида сверхъестественного видения, а именно [видение] телесное, образное и умственное, могут быть названы этими многими небесами; по крайней мере, именно в этом смысле Августин³⁰ толкует восхищение Павла "до третьего неба".

Ответ на возражение 1. Земля соотносится с небом как центр круга с его окружностью. И как один центр может иметь много окружностей, так и у одной земли может быть много небес.

Ответ на возражение 2. Данный аргумент относится к тому "небу", которое обозначает всю совокупность телесных созданий, и в этом смысле оно одно.

Ответ на возражение 3. Всем небесам присущи возвышенность и некоторая просвещенность, что явствует из вышесказанного.



О ДЕЛАХ ДНЯ ТРЕТЬЕГО

Теперь мы рассмотрим дела третьего дня. Под этим заглавием будут исследованы два пункта: 1) о собрании вод; 2) о создании растений.

Раздел 1

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ СОБРАНИЕ ВОД ИМЕЛО МЕСТО, КАК СКАЗАНО, В ДЕНЬ ТРЕТИЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предположение о том, что в третий день произошло собрание вод, ошибочно. В самом деле, о созданном в первый и второй дни явно говорится именно как о "созданном", что очевидно из слов: "Сказал Бог: «Да будет свет»" и "[Сказал Бог]: «Да будет твердь»"¹. Но третий день противопоставлен первому и второму дням². Поэтому дела третьего дня [также] должны быть описаны как создание, а не как собрание.

Возражение 2. Далее, земля до того момента была полностью покрыта водами, ибо о ней написано как о "невидимой"³. Следовательно, на земле не было такого места, в которое могли бы быть собраны воды.

Возражение 3. Далее, вещи, которые непосредственно не соприкасаются, не могут занимать одно место. Но не все воды находятся в непосредственном соприкосновении, и потому они все не были собраны в одном месте.

Возражение 4. Далее, собрание является модусом пространственного движения. Но воды текут по природе и впадают в моря. Следовательно, в данном случае Божественное установление кажется излишним.

Возражение 5. Кроме того, земля получила имя при первом своем сотворении, что очевидно из слов: "В начале сотворил Бог небо и землю". Поэтому об установлении ей имени в третий день, похоже, написано зря.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: данный вопрос не имеет однозначного истолкования — тут уместней всего привести различные суждения, высказанные Августином и другими святыми авторами. Так, согласно Августину⁴, последовательность этих дел указывает не на порядок [предшествования по] времени, а на порядок [предшествования] по происхождению и природе. Он говорит, что сперва были созданы бесформенная духовная и бесформенная телесная природы, и что [именно] о последней идет речь при первом упоминании о "земле" и "воде". Однако эта бесформенность предшествовала оформленности не по времени, а только по происхождению, и одно формирование предшествовало другому не в смысле продолжительности, а просто в порядке природы. Сообразно этому, во-первых, было указано на формирование высшей, духовной природы, о чем свидетельствуют слова о том, что свет был создан в день первый. Далее, поскольку очевидно, что как духовная природа возвышеннее телесной, так и более высокие тела благороднее более низких, то, во-вторых, словами "да будет твердь" указывается на формирование высших тел, [причем под твердью] должно понимать отпечаток небесных форм в бесформенной материи, и это предшествовало остальному не по времени, а только в порядке происхождения. Третьим же по очереди указывается на отпечаток в бесформенной материи форм элементов, и это делается также только в смысле предшествования в порядке происхождения. Поэтому слова: "Да соберется вода... в одно место, и да явится суша" означают, что в телесной материи была отпечатана субстанциальная форма воды, результатом чего и явилось это движение, и субстанциальная форма земли, результатом чего было такое явление.

Что же касается других святых авторов⁵, то они полагали, что в [этих] делах должно усматривать продолжительность, т. е. что бесформенность материи предшествовала ее оформленности и одни формы другим [именно] в порядке времени. При этом они отказывались принять, что бесформенность материи означает полное отсутствие формы, ибо, коль скоро небо, земля и вода

были выведены под своими "чувственными" именами, они должны были так и существовать. Поэтому под бесформенностью они понимали недостаток должного различения и совершенной красоты, и в связи с этими тремя [(т. е. небом, землей и водой), говорили они] Священное Писание упоминает о трех видах бесформенности. Наивысшее из них, небо, будучи источником света, было бесформенным до тех пор, пока его заполняла "тьма". На бесформенность занимающей среднее место воды указано словом "бездна", поскольку, как сказал Августин, это слово обозначает неупорядоченную водную массу⁶. В-третьих, о бесформенном состоянии земли говорится тогда, когда земля называется "бездвидной" или, как склонны читать некоторые, "невидимой", поскольку она была скрыта под водой. Таким образом, оформление высшего тела произошло в день первый, и поскольку время является следствием движения неба и числовою мерой движения наивысшего тела, то в результате этого оформления и началось различение времен, а именно ночи и дня. Во второй день было оформлено среднее тело, вода, благодаря небесной тверди получившее своего рода различение и порядок (притом понятие "вода" можно понимать в расширительном смысле, о чем было сказано (68, 3)). В третий день обрело свою форму и низшее из тел, земля, что произошло вследствие собрания вод, за чем последовало различение земли и моря. И об этом недвусмысленно свидетельствует Писание словами: "Да явится суша".

Ответ на возражение 1. Согласно Августину⁷, Священное Писание не говорит о делах третьего дня как о делах творения постольку, поскольку оно говорит так о делах предшествующих, тем самым давая понять, что высшие и духовные формы ангелов и небесных тел совершенны и неизменны в своем бытии, в то время как низшие формы несовершенны и изменчивы. По этой причине отпечаток таких [низших] форм и обозначен через собрание воды и явление земли (ведь, как сказал Августин, "вода подвижна и текуча, а земля – неподвижна"⁸). Другие же, со своей стороны, придерживаются того мнения, что дела третьего дня были делами совершенствования путем перемещения, по каковой причине Писание и не говорит о них как о делах творения.

Ответ на возражение 2. Если придерживаться точки зрения Августина, то этот аргумент вообще не имеет смысла, поскольку в таком случае земля вовсе не была изначально покрыта впоследствии собранными водами, но то и другое было создано вме-

сте. Что же касается мнения других авторов, то тут имеется три варианта решения, о которых также упоминает Августин⁹. Первый предполагает, что воды сначала были подняты вверх и уже там собраны вместе (поскольку, как заметил Василий¹⁰, [по крайней мере] относительно Красного моря доказано, что оно может быть выше земли). Согласно второму вода покрывала землю подобно облаку или туману, собрание же воды осуществлялось посредством конденсации. Третий вариант предполагает образование в земле углублений, в которые и слились воды. Из этих трех объяснений наиболее вероятным кажется первое.

Ответ на возражение 3. Целью вод является море, к которому они стекаются явными или скрытыми потоками, и это, говорят, может служить причиной того, что о них говорится как о собранных в одном месте. Или же "одно место" следует понимать не как просто место, а как противопоставление месту суши, так что когда говорится: "Да соберется вода... в одно место", то имеется в виду "отдельно от суши". То же, что воды заняли мест больше, чем одно, явствует из слов: "Собрание вод [Бог] назвал «морями»".

Ответ на возражение 4. Божественное установление сообщает телам их естественные движения, и этими естественными движениями, они, говорят, и "исполняют слово Его". Или же можно сказать, что вода покрывала землю согласно своей природе подобно тому, как воздух полностью окружает воду и землю, но так как было необходимо достигнуть определенной цели, а именно: чтобы на земле могли существовать растения и животные, потребовалось, чтобы часть земли была освобождена от вод. Некоторые философы приписывали такое раскрытие земной поверхности действию солнца, благодаря которому происходит испарение, вследствие чего и осушается земля. Однако Священное Писание приписывает это божественной силе, причем не только в книге Бытия, но также и в книге Иова, где от лица Бога сказано: "Я утвердил морю... запоры и ворота" (Иов. 38, 10), и в книге Иеремии, где читаем: "Предо Мною ли не трепещите? Я положил песок границую морю" (Иер. 5, 22).

Ответ на возражение 5. По мнению Августина, при первом упоминании земли речь идет о первичной материи, а в рассматриваемом стихе говорится уже о самом элементе¹¹. Можно также согласиться и с мнением Василия, согласно которому в первый раз о земле упоминается с точки зрения ее природы, а в данном

случае — с точки зрения ее главного свойства, а именно сухости¹², поскольку сказано: "Он назвал сушу «землею»". Кажется вероятной и точка зрения раввина Моисея, согласно которой выражение "Он назвал" обозначает соименное использование уже примененного термина. В самом деле, мы видим, что сначала "назвал Бог свет «днем»", а позже период времени в двадцать четыре часа также называется днем, ибо сказано: "И был вечер, и было утро, день один". Подобным же образом и "твердь", то есть воздух, "назвал Бог «небом»", хотя то, что было создано в начале, также было названо "небом". И в данном случае говорится, что "сушу", то есть часть [земли], с которой сошли воды, "Он назвал «землею»", тем самым отличив ее от моря, хотя слово "земля" применимо к земле независимо от того, покрыта она водами или нет. Поэтому под выражением "Он назвал" должно понимать обозначение или природы, или свойства, которое Он даровал тому, что уже прежде получило это же имя.

Раздел 2

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ СОЗДАНИЕ РАСТЕНИЙ ИМЕЛО МЕСТО В ДЕНЬ ТРЕТИЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предположение о том, что создание растений произошло именно в третий день, ошибочно. Ведь растения, как и животные, наделены жизнью. Но создание животных относится не к делам различения, а к делам украшения. Поэтому и создание растений, которое также относится к делам украшения, не должно приписывать третьему дню, который был посвящен делам различения.

Возражение 2. Далее, дело проклятия земли должно быть отделено от дела наделения ее формами. Но слова: "Проклята земля за тебя... терния и волчцы произрастит она тебе" (Быт. 3, 17, 18) демонстрируют, что проклятие осуществилось через создание в земле некоторых растений. Поэтому создание растений вообще не должно приписывать третьему дню, который был посвящен делам оформления.

Возражение 3. Далее, не менее прочно, чем растения, в земле укоренены камни и металлы, однако при описании дел оформления о них не сказано ни слова. Поэтому и о растениях не должно говорить как о созданных в третий день.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И произвела земля зелень, траву..." и т. д., после чего следуют слова: "И был вечер, и было утро — день третий" (Быт. 1, 12, 13).

Отвечаю: в третий день, как уже было сказано (1), был положен конец бесформенному состоянию земли. Но это состояние описывается двояко. С одной стороны, земля была "невидимой", или "безвидной", т. е. покрытой водами; с другой — она была "бесформенной", или "пустой", т. е. лишенной той привлекательности, какую придают ей растения, облекая ее, так сказать, в [нарядные] одежды. Итак, в день третий бесформенное состояние земли заканчивается с точки зрения обоих этих аспектов: во-первых, когда "собралась вода... в свои места, и явилась суша"; во-вторых, когда "произвела земля зелень". Но что касается способа производства растений, то тут мнение Августина отличается от мнения остальных. В самом деле, тогда как другие комментаторы, отталкиваясь от поверхностного прочтения текста, утверждают, что в третий день растения во всех своих разновидностях были созданы актуально, Августин говорит, что здесь имеется в виду, что земля произвела травы и деревья в их причинах, то есть она получила [сокровенную] силу производить их¹³. При этом он подкрепляет свое толкование авторитетом Священного Писания, ибо сказано: "Вот происхождение неба и земли при сотворении их, в то время, когда Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла" (Быт. 2, 4, 5). Из этого [он делает вывод], что сотворение в земле растений в их причинах предшествовало их произрастанию над поверхностью земли, и подтверждает это следующими соображениями. В те первые дни Бог создал все вещи в их началах, или причинах, и именно от этих дел Он затем и почил. Что же до последующего управления всеми тварями и их воспроизводства, то "Он творит дела Свои и поныне"¹⁴. Но произрастание растений из земли — это дело воспроизводства, следовательно, они были произведены в третий день не актуально, а только в своих причинах.

Что же касается других авторов, то, согласно их мнению, результатом дел тех шести дней было первое устройство видов, а производство себе подобных относится к делам управления мирозданием. И Священное Писание указывает на это словами "которого еще не было на земле" и "которая еще не росла", то есть

"прежде, чем подобное произошло от подобного" (что происходит и по сей день в естественном порядке через посредство семени). В самом деле, в Писании сказано вполне определенно: "Да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя по роду" (Быт. 1, 11), т. е. указано на воспроизводство совершенного потомства от совершенных видов, которые должны взрастить семя. Относительно же вопроса о том, где должна пребывать сила порождения — в корне ли, в стволе или в плодах, — то он остается открытым.

Ответ на возражение 1. Поскольку растения лишены разума и пространственного движения (благодаря которым отличие живого от неживого наиболее очевидно), их жизнь протекает скрыто. И так как они прочно укоренены в земле, их сотворение рассматривается как одно из дел оформления земли.

Ответ на возражение 2. Актуально или потенциально, но терния и волчцы были созданы прежде, чем земля была проклята. Однако они производились не ради наказания человека, т. е. не в том смысле, что из земли, которую он возделывал в целях пропитания, произрастали бесполезные или ядовитые растения. Поэтому и сказано: "Произрастит она ТЕБЕ".

Ответ на возражение 3. Как уже указывалось ранее (67, 4; 68, 3), Моисей говорил людям прежде всего о вещах очевидных. Но минералы скрыты в земных недрах, и, кроме того, они не настолько отличаются от земли, чтобы не принять их за один из ее видов. По этой-то причине он и не упоминает о них.



О ДЕЛАХ УКРАШЕНИЯ, ДЕНЬ ЧЕТВЕРТЫЙ

Теперь нам следует рассмотреть дела украшения, во-первых, с точки зрения каждого дня по отдельности и, во-вторых, с точки зрения всех семи дней в целом.

Таким образом, сначала мы рассмотрим дела дня четвертого, во-вторых, дня пятого, в-третьих, дня шестого и, в-четвертых, то, что относится к дню седьмому.

Под первым заглавием будет исследовано три пункта: 1) о сотворении светил; 2) о цели их сотворения; 3) о том, наделены ли они жизнью.

Раздел 1

НАДЛЕЖАЛО ЛИ СВЕТИЛАМ БЫТЬ СОЗДАНЫМИ В ДЕНЬ ЧЕТВЕРТЫЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что светилам не надлежало быть созданными в день четвертый. В самом деле, небесные светила по природе суть неразрушимые тела, поскольку их материя не может существовать без их формы. Но коль скоро их материя была создана при творении прежде всяческих дней, то тогда же были созданы и их формы. Из этого следует, что светила не были созданы в четвертый день.

Возражение 2. Далее, светила являются сосудами света. Но свет был создан в день первый. Следовательно, и светила должны были быть созданы в день первый, а не в четвертый.

Возражение 3. Далее, светила закреплены на небесной тверди подобно тому, как растения закреплены на земле. В самом деле, Священное Писание говорит: "Поставил их Бог на тверди небесной". Но о создании растений говорится тогда, когда

земля, к которой они прикреплены, получала свои формы. Следовательно, и светила должны были быть созданы тогда же, когда и небесная твердь, то есть в день второй.

Возражение 4. Далее, растения суть следствия солнца, луны, и других небесных тел. Но в порядке природы причина предшествует следствию. Таким образом, светила должны были быть созданы не в четвертый, а в третий день.

Возражение 5. Кроме того, по словам астрономов, многие звезды превосходят размерами луну. Поэтому о солнце и луне неправильно говорится как "двух великих светилах".

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: подводя итоги делам Божиим, Священное Писание говорит: "Так совершены небо, и земля, и все воинство их" (Быт. 2, 1), тем самым указывая на то, что дела были троякими. В первых делах, а именно в делах "сотворения", были созданы пока еще бесформенные небо и земля. Во вторых делах, а именно в делах "различения", небо и земля были приведены к совершенству путем — то ли, как полагал Августин, прибавления субстанциальной формы к бесформенной материи, то ли, как думали другие святые авторы, придания им упорядоченности и надлежащей красоты. К этим двум делам были добавлены дела украшения, которые явлены нам через нечто, отличное от совершенства. В самом деле, совершенство неба и земли заключается, пожалуй, в том, что присуще им по природе, тогда как их украшение является чем-то внешним подобно тому, как совершенство человека заключается в присущих ему частях и формах, а его украшение — в одежде и тому подобном. Затем, как различие между вещами часто становится наиболее очевидным благодаря отделяющим их друг от друга частным движениям, так и дела украшения нашли свое выражение в сотворении движущихся в небе и на земле вещей. Итак, как уже было показано выше (69, 1), в качестве созданных вещей отмечено три, а именно небо, вода и земля, и эти три обрели свою форму в результате дел трех дней различения: небо было оформлено в день первый, во второй день были отделены воды, а в третий день земля была разделена на моря и сушу. Подобным же образом происходили и дела украшения: в первый день этих дел, который от начала был днем четвертым, были созданы светила, украсившие небо своими движениями; во второй день, который по счету является пятым, были приведены к бытию

птицы и рыбы, украсившие собою промежуточный элемент, поскольку они движутся в воздухе и воде, которые в данном случае рассматриваются как одно; в третий же день, который по счету шестой, были созданы животные, которые перемещаются по земле и украшают ее. Тут следует также отметить, что мнение Августина относительно создания светил ни в чем не противоречит мнению других святых авторов, поскольку он говорит, что они были созданы актуально, и не просто в своих причинах, так как небесная твердь не наделена производящими силами для создания светил, какими наделена земля для создания растений¹. В самом деле, Священное Писание не говорит: "Да произведет твердь светила", хотя говорит: "Да произрастит земля зелень".

Ответ на возражение 1. Мнение Августина в данном случае не встречает никаких затруднений, ибо, коль скоро он не считает, что в этих делах присутствовала какая бы то ни было временная последовательность, то нет и никакой нужды в том, чтобы материя светил существовала под какой-то другой формой. Не испытывают никаких затруднений также и те, которые полагают, что природа небесных тел суть природа четырех элементов, поскольку в таком случае всегда можно сказать, что они были сформированы из уже существовавшей материи подобно тому, как были сформированы животные и растения. Что же касается придерживающихся того мнения, что небесные тела иной природы, нежели элементы, и притом они естественным образом неразрушимы, то им следует говорить, что субстанциально светила были созданы в самом начале, но что их бесформенная субстанция была оформлена в этот день, однако посредством обретения не субстанциальной формы, а определенных энергий. Относительно же того, что о светилах не говорится как о существующих от начала, но только как о созданных в день четвертый, то Златоуст объясняет это необходимостью уберечь людей от заразы идолопоклонства, поскольку созданные не в начале светила никак не могут быть приняты за богов².

Ответ на возражение 2. Все затруднения легко разрешимы, если только мы последуем мнению Августина, а именно что созданный в первый день свет был светом духовным, а созданный в этот день — светом телесным. Если, однако, созданный в первый день свет понимать как телесный, то в этом случае должно держаться мнения, что в этот день был создан просто свет как таковой, а в день четвертый светила обрели свои конкретные

энергии для производства установленных следствий. В самом деле, мы видим, что солнечные лучи производят одни следствия, лунные — другие, и т. д. Поэтому, исследуя таким образом определенные энергии, Дионисий говорит, что изначально бесформенный солнечный свет обрел свою форму в день четвертый³.

Ответ на возражение 3. Согласно Птолемею небесные светила не закреплены в сферах, но обладают своим особым движением, отличным от движения сфер. И Златоуст придерживался того мнения, что когда говорится, что Он поставил их на небесной тверди, то имеется в виду не то, что Он закрепил их там неподвижно, а то, что Он сотворил их для пребывания там подобно тому, как и человека Он поместил в Раю затем, чтобы он пребывал там⁴. А вот Аристотель считал, что звезды прикреплены к своим орбитам и в действительности не имеют никакого другого движения помимо движения сфер, но наши чувства устроены так, что воспринимают именно движение светил, а не сфер⁵. Моисей же, как было сказано выше (67, 4; 68, 3), снисходя к всеобщему неразумию, описывал все так, как это очевидно для чувств. Если же мы будем рассматривать созданную во второй день небесную твердь как такую, которая по природе отлична от той, в которой расположены звезды, хотя бы это и не было очевидно для чувств, свидетельствам которых следует Моисей, то возражение вообще утрачивает какой бы то ни было смысл. В самом деле, хотя чувства различают только одну небесную твердь, но если мы допустим, что их две, а именно высшая и низшая, то низшей будет та, что сотворена во второй день, а в день четвертый в высшей небесной тверди были поставлены звезды.

Ответ на возражение 4. По словам Василия, о растениях говорится как о созданных прежде луны и солнца для того, чтобы воспрепятствовать идолопоклонству, поскольку поклоняющиеся небесным телам как богам утверждали, что начала растений должно усматривать именно в этих телах⁶. С другой стороны, Златоуст замечает, что солнце, луна и звезды принимают участие в делах воспроизводства посредством своих движений подобно тому, как в этом участвуют и землепашцы посредством своего труда⁷.

Ответ на возражение 5. Как сказал Златоуст, эти два светила названы великими не столько в силу их физических размеров, сколько в силу оказываемых ими влияний и присущих им энергий. В самом деле, хотя масса звезды превосходит массу луны, однако влияние луны в нашем низшем мире гораздо более очевидно

для чувств. Кроме того, с точки зрения тех же чувств она и по величине гораздо больше [любой из звезд].

Раздел 2

НАСКОЛЬКО ПРИЕМЛЕМО ПРИВЕДЕННОЕ ОБОСНОВАНИЕ СОТВОРЕНИЯ СВЕТИЛ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приведенное обоснование сотворения светил неприемлемо. Ведь сказано же [в Писании]: “Не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся” (Иер. 10, 2). Следовательно, небесные светила не были сотворены для знамений.

Возражение 2. Далее, знаки противопоставлены причинам. Но светила являются причинами происходящего на земле. Следовательно, они не являются знаками.

Возражение 3. Далее, различие времен и дней началось с первого дня. Следовательно, светила не были созданы “для времен, и дней, и годов”, то есть для их различения.

Возражение 4. Далее, ничто не делается ради низшего, поскольку “цель предпочтительнее средств”⁸. Но светила возвышеннее земли. Следовательно, они не были созданы для того, “чтобы светить на землю”.

Возражение 5. Кроме того, о новолунии никак нельзя сказать как об “управляющем ночью”. Но так, очевидно, и было сделано в самом начале, поскольку люди ведут свой отсчет от дня новолуния. Таким образом, луна не была создана “для управления ночью”.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: как уже было говорено выше (65, 2), телесную тварь можно рассматривать как созданную или ради собственных действий, или ради других тварей, или ради всей вселенной. или ради славы Творца. Из всех указанных подходов Моисея интересовал тот, который был связан со служением всего созданного людям и при этом оберегал людей от идолопоклонства. Поэтому и сказано: “Дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну, и звезды, и все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им, и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам” (Вт. 4, 19). Итак, в начале книги Бытия он объясняет это служение

трояко. Во-первых, светила служат человеку как вспомоществующие зрению, которое играет важную роль в его делах и в смысле восприятия является главнейшим из чувств. В связи с этим он говорит: "Да будут светила на тверди небесной для освещения земли". Во-вторых, они служат в смысле изменений времен [года], которые полезны тем, что привносят разнообразие, укрепляют здоровье и обеспечивают потребности в пище, [попросту говоря] благодаря ним есть все то [хорошее], чего бы не было, если бы всегда была зима или лето. В отношении этого он говорит: "Да будут они... для времен, и дней, и годов". В-третьих, они бывают полезны в делах и работах в том смысле, что указывают на благоприятную или ненастную погоду, что во многих случаях имеет большое значение. В этом отношении он говорит: "Да будут они... для знамений".

Ответ на возражение 1. Небесные светила поставлены как знаки изменения в телесности, а не тех изменений, которые зависят от свободной воли.

Ответ на возражение 2. Мы иногда получаем знания о скрытых следствиях через их чувственные причины, а иногда — наоборот. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы чувственная причина выступала в качестве знака. Он предпочитает говорить о знамениях, а не о причинах, только потому, что этим хочет воспрепятствовать идолопоклонству.

Ответ на возражение 3. Главное разделение времени на день и ночь имело место в первый день и было связано с общим всему небу суточным обращением, которое, как полагают многие, началось в день первый. Но частные различия дней, времен и годов, которые заключаются в том, что [например] один день теплее другого, одно время — другого и один год — другого, необходимо связаны с частными движениями звезд, каковые движения начались в день четвертый.

Ответ на возражение 4. Свет был дан земле ради человека, который благодаря своей душе возвышеннее небесных тел. Кроме того, ничто не препятствует говорить, что более возвышенная тварь может быть создана ради низшей, если рассматривать последнюю не саму по себе, а как определенную ради блага вселенной.

Ответ на возражение 5. Когда луна достигает своего совершенства, она восходит вечером и заходит утром, и таким образом управляет ночью, а она, похоже, была создана совершенной, как были созданы и растения, сеющие семя, и животные, и сам

человек. В самом деле, хотя совершенное по природе развивается из несовершенного, по бытию совершенное предшествует несовершенному. Впрочем, Августин считает иначе, поскольку говорит, что Бог вполне мог сперва сотворить несовершенное, а после привести его к совершенству⁹.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА ЖИВЫМИ СУЩНОСТЯМИ?

Стретьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесные светила являются живыми существами. В самом деле, чем возвышеннее тело, тем достойнее оно должно быть украшено. Но куда менее возвышенное, чем небо, тело украшено живыми существами, а именно рыбами, птицами и зверями земными. Следовательно, светила неба, которые являются его украшением, также должны быть живыми существами.

Возражение 2. Далее, чем возвышеннее тело, тем возвышеннее должна быть и его форма. Но солнце, луна и звезды являются более возвышенными телами, чем растения или животные, и потому должны иметь и более возвышенные формы. Наивозвышеннейшей же формой является первое начало жизни — душа. Поэтому Августин и говорит, что "всякая живая сущность по закону природы ставится выше безжизненной"¹⁰. Следовательно, небесные светила являются живыми существами.

Возражение 3. Далее, причина возвышеннее своего следствия. Но солнце, луна и звезды являются причинами жизни, что особенно очевидно на примере живых существ, происходящих из гниения, и таким образом непосредственно получающих жизнь от энергий солнца и звезд. Следовательно, тем более сами небесные тела наделены живой душой.

Возражение 4. Далее, движение неба и небесных тел происходит в соответствии с их природой¹¹, а движение, происходящее согласно природе, является следствием внутренних начал. Затем, началом движения небесных тел является способная к восприятию субстанция, поскольку они движутся как желающие движутся предметом желания¹². Следовательно, начало восприятия свойственно небесным телам и, таким образом, они являются живыми существами.

Возражение 5. Кроме того, небо — это первое движущееся тело. Но, как доказано в "Физике", первое движущееся тело необходимо движется само по себе, поскольку то, что является таковым само по себе, предшествует тому, что является таковым посредством другого. Затем, как показано в той же книге, двигаться сами по себе могут только живые сущности¹³. Следовательно, небесные тела являются живыми сущностями.

Этому противоречит сказанное Дамаскином: "Да не сочтет никто небеса или небесные тела живыми сущностями, ибо в них нет ни разума, ни жизни"¹⁴.

Отвечаю: философы на этот счет имели различные представления. Так, Анаксагор, по свидетельству Августина, был обвинен афинянами за то, что учил, будто бы солнце — это раскаленный камень, а никакой не бог и даже не живая сущность¹⁵. Платоники, со своей стороны, утверждали, что небесные тела обладают жизнью. Не менее разнообразны и суждения учителей церкви. Ориген¹⁶, а вместе с ним и Иероним полагали, что эти тела наделены жизнью, причем последний, похоже, толковал в этом смысле сказанное [в Писании]: "Дух Господа наполняет вселенную" (Прем. 1, 6). А вот Василий и Дамаскин утверждали, что небесные тела неодушевленны¹⁷. Августин же предпочитал вообще не касаться этой темы, хотя и заметил, что если бы небесные тела действительно были живыми существами, их души, пожалуй, должны были бы принадлежать к сонму ангелов¹⁸.

Дабы дойти до истины при таком разнообразии мнений, нам следует, прежде всего, иметь в виду, что соединение души и тела происходит ради души, а не ради тела, поскольку не форма существует ради материи, а материя — ради формы. Затем, природа и энергия души постигаются через ее деятельность, которая в определенном смысле является ее целью, причем для некоторых из ее действий, таких как ощущение и питание, наше тело является необходимым инструментом. Отсюда понятно, что для осуществления такого рода функций с телом должны быть соединены ощущающая и питающая души. Есть, однако, и такие душевные действия, которые не осуществляются через посредство тела, хотя для их реализации и используется тело. Так, ум пользуется образами, извлеченными из телесных чувств, и в этом смысле зависит от тела, хотя может существовать и без него.

Итак, невозможно, чтобы в небесных телах были реализованы функции питания, роста и порождения, т. е. те, в исполнении которых и заключается деятельность питающей души, поскольку такая деятельность несовместима с неразрушимым по природе телом. Также невозможно, чтобы небесному телу были присущи функции души чувственной, поскольку все чувства восходят к осязанию, благодаря которому воспринимаются качества элементов, и потому для всех органов чувств требуются смешанные в определенной пропорции элементы, в то время как небесные тела по природе не состоят из элементов. Из этого следует, что из всех известных действий души небесным телам можно приписать лишь мышление и движение, поскольку желание проистекает исключительно из чувственного и умственного восприятия и сообразно их пропорции. Но ум, действуя без посредства тела, не нуждается в теле как в своем инструменте — разве что для получения образов через посредство чувств. Однако, как было отмечено выше, небесным телам нельзя приписать деятельность чувственной души. Следовательно, с точки зрения деятельности ума соединение души с небесным телом бессмысленно. Таким образом, остается рассмотреть, насколько необходима душа в качестве движущей силы, обеспечивающей движения небесных тел, хотя для того, чтобы двигать небесное тело, душе нет необходимости соединяться с последним в качестве его формы, — достаточно лишь касаться его посредством приложения энергии, т. е. соединяться с ним как движущее с движимым. В самом деле, еще Аристотель, показав, что первый двигатель состоит из двух частей, движущей и движимой, далее исследовал природу соединения этих двух частей. Это соединение, говорит он, происходит или "через взаимное касание друг друга", если обе части — тела, или "через касание одна другой", если одна из них тело, а другая — нет¹⁹. Подобным же образом объясняли соединение души и тела и платоники, а именно как касание движущей энергии движущегося объекта, и так как Платон был убежден, что небесные тела — живые сущности, то это означало, что [по его мнению] с ними соединяются субстанции духовной природы и действуют в качестве их движущих сил. Доказательством тому, что небесные тела движутся благодаря непосредственному воздействию и касанию некоторой духовной субстанции, а не так, как тела с ограниченным весом, т. е. согласно природе, служит то обстоятельство, что природа всегда движет к одной конкретной цели, по достижении ко-

торой наступает состояние покоя, при движении же небесных тел подобного не происходит. Таким образом, из этого следует, что они приводятся в движение некими умными субстанциями. Августин, похоже, думал именно так, поскольку верил, что все телесное управляется Богом через "дух жизни"²⁰.

Из сказанного очевидно, что небесные тела не являются живыми существами в том смысле, в каком таковыми являются растения и животные, и что если их так называют, то только соименно. Таким образом, те, кто утверждает, и те, кто отрицает жизнь в этих телах, спорят не о существовании вопроса, а о словах.

Ответ на возражение 1. Некоторые вещи украшают вселенную посредством присущего им движения, и таким образом небесные светила, будучи движимы живой субстанцией, участвуют в этом украшении.

Ответ на возражение 2. О превосходстве одной сущности над другой следует говорить не с точки зрения того или иного аспекта, но — в целом. Поэтому нужно вести речь не о том, что у небесных тел душа возвышеннее, чем у животных, но что сами они возвышеннее животных в целом, поскольку их форма полностью совершенствует их материю, вследствие чего последняя не пребывает в состоянии возможности по отношению к какой-либо другой форме, тогда как душа этого не делает. Возвышеннее также и сила движения, которая движет небесные тела.

Ответ на возражение 3. Поскольку небесное тело является движущимся двигателем, то его природа — это природа инструмента, который действует благодаря достоинству действующего. И так как этот действующий — суть живая субстанция, то благодаря достоинству этого действующего небесное тело и может сообщать жизнь.

Ответ на возражение 4. Движения небесных тел естественны благодаря их пассивному, а не активному началу, то есть благодаря некоей природной способности быть приводимыми в движение умной силой.

Ответ на возражение 5. О небе говорят как самодвижущемуся постольку, поскольку оно составлено из движущего и движимого, однако, как уже было сказано, не посредством соединения движущего с движимым как формы с материей, а посредством касания. Только с такой оговоркой его движущее начало может быть названо внутренним, а его движение — естественным благодаря этому активному началу; это подобно тому, как мы говорим, что произвольное движение присуще животному именно как животному.



О ДЕЛАХ ДНЯ ПЯТОГО

Теперь мы исследуем дела дня пятого.

Возражение 1. Кажется, что эти дела не описаны должным образом. В самом деле, вода может произвести только то, что позволяют ей произвести присущие ей силы. Но силы воды не позволяют ей производить все виды рыб и птиц, поскольку мы видим, что многие из них происходят из семени. Поэтому слова: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею", — описывают эти дела не надлежащим образом.

Возражение 2. Далее, рыбы и птицы происходят не только от воды. В самом деле, похоже на то, что в их составе [элемент] земли преобладает над [элементом] воды, поскольку, как показывают факты, их тела по природе тяготеют к земле и успокаиваются на ней. Следовательно, не должно говорить, что рыбы и птицы произведены водой.

Возражение 3. Далее, рыбы плавают в воде, а птицы летают в воздухе. Таким образом, если рыбы произведены водой, то птицы должны быть произведены не водой, а воздухом.

Возражение 4. Далее, не все рыбы пресмыкаются [только] в воде, поскольку некоторые из них, вроде тюленей, имеют ноги и ходят по земле. Поэтому слова: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую", — не должным образом описывают производство рыб.

Возражение 5. Кроме того, земные животные совершеннее птиц и рыб, поскольку [например] и конечности у них более развиты, и воспроизводство их явно более высокого порядка — ведь они, в отличие от птиц и рыб, размножающихся через откла-

дывание яиц, рождают живых. Но более совершенное предшествует в порядке природы. Следовательно, рыбы и птицы не должны были быть произведенными в пятый день, [т. е.] прежде земных животных.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: как было сказано выше (70, 1), порядок дел украшения соответствует порядку дел различения. Следовательно, как в порядке трех дней, отведенных на дела различения, средний, а именно второй день посвящен делам различения среднего тела — воды, так и в порядке трех дней дел украшения средний день, который является пятым, отведен на украшение среднего тела посредством создания птиц и рыб. Действительно, как Моисей упоминает светила и свет в день четвертый, тем самым давая понять, что четвертый день соответствует дню первому, о котором он сказал, что [в этот день] был создан свет, так и в этот пятый день он упоминает о воде и небесной тверди, дабы стало ясно, что пятый день соответствует второму. Следует, однако, заметить, что мнение Августина относительно создания рыб и птиц отличается от мнения других авторов (в той же мере, в какой оно отличается и относительно создания растений): в то время как другие говорят, что рыбы и птицы были произведены в пятый день актуально, он полагает, что природа воды произвела их в этот день потенциально.

Ответ на возражение 1. Авиценна утверждал, что любые животные могут быть произведены естественным образом безо всякого семени, а лишь посредством разного рода смешения элементов. Это, однако, противоречит тому факту, что природа производит свои следствия строго определенным способом и, таким образом, те вещи, которые по природе происходят из семени, не могут быть произведены как-то иначе и в то же время согласно природе. Поэтому должно говорить, что в естественном порождении всех происходящих из семени животных активное начало заключено в производительной силе семени, а в случае животных, происходящих от гниения, производительной силой является влияние небесных тел. Что же касается материального начала происхождения любых животных, то оно либо состоит из одного элемента, либо составлено из разных элементов. При сотворении же мира активным началом было Слово Божие, Которое произвело животных из материальных элементов — или актуально, как утверждает большинство святых авторов, или потен-

циально, как учит Августин. Однако как бы там ни было, а производящая сила, благодаря которой земля и вода производят животных, пребывает не в самих земле и воде, как думал Авиценна, но заключена в изначально данной энергии, созидающей их из природной материи посредством семени или влияния звезд.

Ответ на возражение 2. Тела птиц и рыб могут рассматриваться двояко. Если рассматривать их самих по себе, то преобладание элемента земли не вызывает сомнений, поскольку наименее активного элемента, а именно земли, должно быть по количеству больше всего, дабы смешение в теле животного происходило надлежащим образом. Но если рассматривать их как по природе предназначенных для перемещений определенными частными движениями, то они обладают некоторым структурным сродством с телами, в которых они перемещаются, что и объясняет слова, которыми описывается их происхождение.

Ответ на возражение 3. Воздух, который не столь очевиден для чувств, описывается не отдельно, а вместе с другими вещами: отчасти — вместе с водой, поскольку нижняя область воздуха пропитана водными испарениями, отчасти — вместе с небом, когда речь идет о его более высокой области. Но движение птиц происходит в нижней части воздуха, почему и говорят, что они летают "ниже небесной тверди" (даже если небесной твердью полагать область облаков). По этой вот причине производство птиц и приписано воде.

Ответ на возражение 4. В природе между крайностями всегда есть что-то среднее, по каковой причине существуют твари, у которых есть нечто общее и с обитателями воздуха, и с обитателями воды, и их принято причислять к тому классу, с которым у них больше общего, нежели с остальными. И именно для того, чтобы подчеркнуть, что к классу рыб отнесен и ряд посредствующих форм, после слов: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую", сказано: "И сотворил Бог рыб больших", и т. д.

Ответ на возражение 5. Порядок сотворения животных связан не с совершенством животных, а с порядком тех тел, которые они призваны украшать. Кроме того, при самом порождении большее совершенство достигается через меньшее совершенство.



О ДЕЛАХ ДНЯ ШЕСТОГО

Теперь мы исследуем дела дня шестого. _____

Возражение 1. Кажется, что эти дела не описаны должным образом. В самом деле, земные звери, равно как и птицы и рыбы, наделены живою душой. Но эти животные не являются просто живыми душами. Поэтому следовало написать не "да произведет земля душу живую", а "да произведет земля живых четвероногих тварей".

Возражение 2. Далее, род не может быть противопоставлен своему виду. Но звери и скот суть четвероногие животные. Поэтому четвероногие животные как класс напрасно разделены на зверей и скотов.

Возражение 3. Далее, люди, как и животные, принадлежат к определенному роду и виду. Но при сотворении человека ничего не сказано относительно его рода и вида, поэтому ничего не должно быть сказано о них и при сотворении других животных, а между тем мы читаем: "по роду его" и "по виду его".

Возражение 4. Далее, земные животные гораздо ближе к человеку, о котором написано, что его благословил Бог, нежели птицы и рыбы. И коль скоро о птицах и рыбах сказано как о получивших благословение, тем более то же самое должно быть сказано и о других животных.

Возражение 5. Далее, некоторые животные происходят от гниения, которое является своего рода уничтожением. Но при сотворении мира уничтожения не было. Следовательно, такие животные тогда созданы не были.

Возражение 6. Кроме того, некоторые животные ядовиты и вредны для человека. Но не должно было быть ничего вредного

для человека вплоть до его прегрешения. Следовательно, создание таких животных или не следует вообще приписывать Богу (ибо Он — Творец лишь благого), или, по крайней мере, не приписывать до того момента, пока человек не согрешил.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: как в пятый день было украшено среднее тело, а именно вода, и этот день соответствует дню второму, так и в шестой день, который соответствует дню третьему, посредством сотворения земных животных было украшено низшее тело, земля. Поэтому земля упоминается дважды. И в данном случае Августин говорит, что сотворение было потенциальным¹, а другие святые авторы — что оно было актуальным.

Ответ на возражение 1. Как говорит Василий, об обнаруживаемых в различных живых тварях различных степенях жизни Священное Писание также говорит различно². Жизнь в растениях, например, несовершенна и различима с трудом, поэтому там, где говорится об их создании, ничего не сказано об их жизни, а упомянуто лишь их воспроизводство, ибо только в воспроизводстве очевидна их жизнедеятельность. Действительно, энергии питания и роста подчинены жизненному воспроизводству, о чем речь у нас впереди (78, 2). А вот живущие на земле животные, если говорить в целом, совершеннее птиц и рыб, и не потому, что рыбы лишены памяти, как думал Василий³ и с чем не соглашался Августин⁴, а потому, что их конечности более развиты и их воспроизводство очевидно принадлежит к более высокому порядку (ведь некоторые несовершенные животные, вроде пчел и муравьев, в определенном смысле весьма разумны). По этой причине Священное Писание не называет рыб "душами живыми", но — "пресмыкающимися, душами живыми", земных же животных оно называет "душами живыми" вследствие их более совершенной жизни, и, кажется, этим дает понять, что рыбы — это просто тела с некоей толикой души, тогда как земные животные, наделенные более совершенной жизнью, на самом деле суть живые души с приданными им телами. А вот о жизни человека, степень которой наиболее совершенна, вообще не говорится как о созданной, подобно жизням других животных, землей или водой, но как о созданной непосредственно Богом.

Ответ на возражение 2. Под "скотом" выведены домашние животные, предназначенные тем или иным образом служить че-

ловеку, под "зверьми" — животные дикие, вроде медведей и львов, а под "пресмыкающимися гадами" — те животные, которые или вовсе не имеют ног и не могут приподняться над землей, вроде змей, или те, чьи ноги слишком коротки для того, чтобы вести отстраненную от земли жизнь, вроде ящериц и черепах. Но так как некоторые животные, например, олени и козлы, похоже, не попадают ни под одну из этих классификаций, прибавлено определение "четвероногие животные". Или, возможно, слово "четвероногое животное" используется для определения рода, к которому все остальное прилагается как определение видов, поскольку даже некоторые из рептилий, например ящерицы и черепахи, четвероноги.

Ответ на возражение 3. Что касается растений и животных, то роды и виды упоминаются для того, чтобы этим обозначить происхождение подобного от подобного. В случае же человека в этом не было нужды, поскольку и так ясно: сказанное ранее о других тварях в полной мере относится и к нему. Кроме того, когда о животных и растениях говорится как о созданных согласно их видам, то этим указывается на их отдаленность от божественного образа и подобия, в то время как человека принято считать "образом и подобием Бога".

Ответ на возражение 4. Благословение Бога являлось приданием энергий размножения через воспроизводство и, будучи упомянутым в связи с созданием птиц и рыб, очевидным образом относится и к земным зверям, в связи с чем нет никакой необходимости в повторении. Что же касается повторного [упоминания о] благословении в случае человека, то это сделано потому, что рождение детей имеет отношение к количеству избранных, а еще потому, что никому не должно думать, будто бы само по себе деторождение греховно. Растения же, не испытывающие ни желания своего распространения, ни восприятия своего воспроизводства, считаются попросту недостойными формального благословения.

Ответ на возражение 5. Коль скоро возникновение одного есть следствие разрушения другого, то нет ничего невозможного в том, чтобы вместе с первым оформлением вещей от гниения менее совершенного происходило более совершенное. Поэтому не исключено, что животные, происходящие от гниения безжизненных вещей или растений, были сотворены именно тогда. А вот те, которые происходят от гниения животных, могли быть сотворены в то время разве что в возможности.

Ответ на возражение 6. Вот что [по этому поводу] сказано Августином: "Когда невежа попадает в мастерскую ремесленника и видит там множество инструментов, назначение которых ему непонятно, то, если он глуп, они могут показаться ему бесполезными. Более того, если по небрежности он обожжется или поранится острым инструментом, то он, чего доброго, еще и вообразит, что многие инструменты вредны. Мастер же, зная что к чему, просто посмеется над его неразумием. Точно так же обстоят дела и с теми, которые осуждают многие вещи в этом мире только потому, что не находят причин для их существования. А ведь если они и не служат для украшения нашего дома, это вовсе не означает, что они не служат для украшения всей вселенной"⁵. Итак, коль скоро человек до своего грехопадения пользовался вещами этого мира в соответствии с надлежащим порядком, ядовитые животные не причиняли ему вреда.



О ВЕЩАХ, ОТНОСЯЩИХСЯ К ДНЮ СЕДЬМОМУ

Теперь мы исследуем вещи, относящиеся к дню седьмому. Под этим заглавием будет рассмотрено три пункта: 1) о совершении дел; 2) о покое Бога; 3) о благословении и освящении этого дня. _____

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ ПРИПИСЫВАТЬ СОВЕРШЕНИЕ БОЖЕСТВЕННЫХ ДЕЛ ДНЮ СЕДЬМОМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совершение божественных дел не должно приписывать дню седьмому. В самом деле, все созданное в этом мире является результатом божественных дел. Но совершение мира осуществится при "кончине века сего" (Мф. 13, 39, 40). Кроме того, время воплощения Христа — это и есть время совершения, ибо оно названо "полнотою времени" (Гал. 4, 4). Да и сам Христос в момент Своей смерти сказал: "Совершилось!" (Ин. 19, 30). Следовательно, совершение божественных дел не принадлежит дню седьмому.

Возражение 2. Далее, совершение работы само по себе суть действие. Но нигде не сказано, что Бог вообще что-либо делал в день седьмой; напротив, сказано, что Он почил от всех дел Своих. Поэтому совершение дел не должно приписывать дню седьмому.

Возражение 3. Далее, ничто не считается совершенным, если к нему добавляется еще что-либо, и притом не лишнее, поскольку вещь является совершенной только тогда, когда к ней не может быть прибавлено ничего, что не было бы лишним. Но мно-

гое было сделано и после дня седьмого, например, многие частные сущности и даже некоторые новые виды, вроде живых существ, происходящих от гниения. Кроме того, Бог ежедневно создает новые души. Да и дело воплощения [Христа] было новым, о котором сказано: "Господь сотворит на земле нечто новое" (Иер. 31, 22). Чудеса также являются новыми делами, и о них читаем: "Возобнови знамения и сотвори новые чудеса" (Сир. 36, 6). Кроме того, как сказано в Апокалипсисе, все будет создано заново при прославлении святых: "И сказал Сидящий на престоле: «Се, творю все новое»" (Откр. 21, 5). Следовательно, совершение божественных дел не должно приписывать дню седьмому.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал" (Быт. 2, 2).

Отвечаю: совершенство вещи двояко: первое совершенство и второе совершенство. "Первое" совершенство — то, согласно которому вещь является субстанциально совершенной, и это совершенство — форма целого, каковая форма суть результат целого, состоящего из завершенных частей. Что же касается "второго" совершенства, то это — цель, которая является либо деятельностью (подобно тому, как целью арфиста является игра на арфе), либо чем-то, что достигается посредством деятельности (подобно тому, как целью строителя является строящийся им дом). При этом первое совершенство обуславливает второе, поскольку форма — это начало деятельности. Но окончательное совершенство, которое является целью всей вселенной, это совершенное блаженство святых при совершении мира, а первое совершенство — завершенность вселенной при ее первом основании, и именно оно и приписывается дню седьмому.

Ответ на возражение 1. Как мы уже сказали, первое совершенство обуславливает второе. Что же касается достижения блаженства, то для этого необходимы две вещи: природа и благодать. Поэтому, как указано выше, совершение блаженства произойдет при конце света. Но это совершение осуществилось прежде в своих причинах: в природе — при первом основании мира, в благодати — при воплощении Христа. Ибо "благодать и истина произошли через Иисуса Христа" (Ин. 1, 17). Таким образом, в день седьмой произошло совершение природы, при воплощении Христа — совершение благодати, а при кончине века сего осуществится совершение славы.

Ответ на возражение 2. В день седьмой Бог действовал не посредством творения чего-то нового, а через управление и определение Своих творений к свойственным им делам, тем самым закладывая основание "второго" совершенства. Тут следует вспомнить, что согласно нашему прочтению Писания совершение дел приписывается дню седьмому, но существует и другое прочтение, приписывающее его дню шестому. В принципе, справедливы оба прочтения, поскольку совершение вселенной в смысле завершенности ее частей относится к дню шестому, а ее совершение в смысле ее деятельности — к седьмому. К этому можно добавить, что при непрерывном движении, хотя бы в дальнейшем любое движение и оставалось возможным, движение называется совершенным, если оно прекращено, а прекращение движения — это покой. Точно так же и Бог мог бы делать многие другие вещи помимо тех, что Он сделал в эти шесть дней; следовательно, то, что Он прекратил соделывать их в день седьмой, и служит основанием говорить, что в тот день Он совершил все дела Свои.

Ответ на возражение 3. В дальнейшем Бог не сделал ничего абсолютно нового: все, что было создано впоследствии, в определенном смысле было создано прежде, в делах тех шести дней. Действительно, одни вещи, вроде ребра Адама, из которого была оформлена Ева, уже были осуществлены в материи, другие же существовали не только в материи, но и в своих причинах, например, порождающиеся сейчас индивидуальные твари существовали в первой твари своего вида. То же самое относится и к новым видам: если они и в самом деле возникают, значит, прежде они существовали в различных действенных силах; таким образом, новые животные и, возможно, даже новые виды животных производятся через гниение посредством энергий, которыми в самом своем начале были наделены звезды и элементы. Затем, животные новых видов иногда происходят от спаривания отдельных особей разных видов (как мул — от осла и кобылы), но и они прежде уже существовали в своих причинах, в делах тех шести дней. Далее, некоторые обладали предбытием в смысле подобия, как, например, ныне творимые души. Да и само дело воплощения было предзнаменовано, ибо читаем, что Сын Божий "сделался подобным человекам" (Фил. 2, 7). И, наконец, духовная слава предвосхищена в ангелах в смысле подобия, а именно небесного тела, и в первую очередь эмпирея. Поэтому-то и сказано [в Писании]: "Нет ничего нового под солнцем, поскольку это было уже в веках, бывших прежде нас" (Еккл. 1, 9, 10).

Раздел 2

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ БОГ ПОЧИЛ В ДЕНЬ СЕДЬМОЙ ОТ ВСЕХ ДЕЛ СВОИХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не почил в день седьмой от всех дел Своих. Ведь сказано же [в Писании]: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю" (Ин. 5, 17). Следовательно, Бог не почил в день седьмой от всех дел Своих.

Возражение 2. Далее, покой противоположен движению или труду, обусловливаемому движением. Но коль скоро Бог произвел дела Свои без движения и без труда, Он, пожалуй, не мог почить в день седьмой от дел Своих.

Возражение 3. Далее, если скажут, что покой Бога в день седьмой есть обусловливание покоя человека, то на это можно возразить, что на покой указано именно как на противоположность Его дел; затем, слова "Бог создал" или "сотворил" ту или иную вещь никак нельзя объяснять в том смысле, что Он побудил создать или сотворить эту вещь человека. Поэтому и покой Бога нельзя объяснять как побуждение к покою человека.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "...и почил в день седьмой от всех дел Своих" (Быт. 2, 2).

Отвечаю: покой в собственном смысле слова есть противоположность движения и, следовательно, труда, который обуславливается движением. Но хотя движение, строго говоря, является качеством тел, тем не менее, это слово приложимо и к вещам духовным, причем двояко. С одной стороны, движением может быть названо любое действие, и потому Дионисий говорит, что божественная благодать движется и выходит вовне к своим объектам, даруя им себя¹. С другой стороны, движением называют желание, направляющее желающего к внешнему ему объекту. Соответственно и покой можно понимать в двух смыслах: в одном он означает прекращение действия, в другом — удовлетворение желания.

Итак, должно говорить, что Бог почил в день седьмой в обоих смыслах. В первом, поскольку в этот день Он прекратил создавать новые твари, ибо, как было указано выше (1), впоследствии Он не соделал ничто такого, чего бы уже не существовало в той или иной степени в соделанном прежде; во втором, поскольку сам Он, являясь собственным Благом, не испытывает никакой нужды

в том, что Он создал. Поэтому, когда речь идет о совершении Его дел, мы читаем, что Он почил не "в" делах Своих (как если бы нуждался в них для Своего собственного блага), но — "от" них, то есть в самом Себе, поскольку Он самодостаточен и саможеланен. И хотя в самом Себе Он был покоен всегда, все же тот покой в Себе, который Он обрел после того, как совершил все дела Свои, есть покой, который принадлежит дню седьмому. А это, как сказал Августин, и означает успокоение Бога от дел Своих в этот день².

Ответ на возражение 1. Бог, конечно, и "доныне делает", но не в смысле создания новых тварей, а в смысле промысла и сохранения сотворенного.

Ответ на возражение 2. В данном случае покой противоположен не труду или движению, но — созданию новых тварей и желанию, направленному на внешний объект.

Ответ на возражение 3. Как Бог поживает и блажен единственно в самом Себе, почему и наше единственное блаженство состоит в наслаждении Богом, так же точно Он побуждает нас искать в Нем покой и от Его работ, и от наших. Поэтому нет ничего неразумного в том, чтобы говорить, что покой Бога — это побуждение к покою нас. Однако подобное толкование не исключает других, тем более что главным является приведенное ранее.

Раздел 3

ПРИЛИЧЕСТВУЮТ ЛИ БЛАГОСЛОВЕНИЕ И ОСВЯЩЕНИЕ ДНЮ СЕДЬМОМУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благословение и освящение не приличествуют дню седьмому. В самом деле, время принято называть благословенным или священным тогда, когда в нем происходит нечто хорошее или когда удастся избежать какого-то зла. Но делает ли что-либо Бог, или прекращает делание, ничто не прибавляется к Нему и ничто не теряется. Поэтому день седьмой не заслуживает никакого особого благословения или освящения.

Возражение 2. Далее, слово "благословение" происходит от слова "благодать". Но самая природа блага, как указывает Дионисий, состоит в том, чтобы распространять и сообщать себя [всему сущему]³. Таким образом, те дни, в которые Бог создал все тварное, скорее заслуживают благословения, нежели день, в который Он прекратил творить.

Возражение 3. Далее, каждая тварь получила благословение, поскольку после совершения каждого дела говорится: "Увидел Бог, что это — хорошо". Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы по совершении всех дел был благословлен день седьмой.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в онный почил от всех дел Своих" (Быт. 2, 3).

Отвечаю: как было показано выше (2), покой Бога в седьмой день может быть понят двояко. Во-первых, в смысле прекращения совершения Им новых дел, хотя и донныне Он сохраняет и промышляет обо всем соделанном. Во-вторых, в смысле того, что по совершении всех дел Он почил в самом Себе. Таким образом, согласно первому толкованию благословение приличествует дню седьмому постольку, поскольку, как мы уже разъясняли (72), благословение являлось приданием энергий размножения, по какой причине Бог говорил благословляемым тварям: "Плодитесь и размножайтесь". Но это размножение обусловливается промыслом Бога обо всем сотворенном, обеспечивающем порождение подобного подобным. Согласно же второму толкованию освящение седьмого дня не вызывает сомнений, поскольку особым освящением для каждой твари является ее успокоение в Боге. По этой причине посвященные Богу вещи считаются освященными.

Ответ на возражение 1. О дне седьмом так говорится не потому, что к Богу может что-либо прибавляться или отниматься, но потому, что нечто было добавлено к тварям, а именно их размножение и их успокоение в Боге.

Ответ на возражение 2. В первые шесть дней твари были произведены в своих первых причинах, а после этого производства они были приумножены и сохранены, и эти дела также принадлежат божественной благодати. И совершенство этой благодати наиболее очевидно проявляется в нашем знании о том, что мы можем обрести свой покой только при достижении того покоя, которым Бог обладает в Себе самом.

Ответ на возражение 3. Благо, упомянутое в связи с делами каждого дня, относится к первому основанию природы, а благословение, отнесенное к дню седьмому, к ее распространению.



ОБО ВСЕХ СЕМИ ДНЯХ ВМЕСТЕ

Теперь нам надлежит рассмотреть все семь дней вместе, в связи с чем будет исследовано три пункта: 1) о достаточности этих дней; 2) о том, являются ли все они одним днем или несколькими; 3) о модусах речи, к которым прибегает Священное Писание при повествовании о делах тех шести дней.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕНИЕ ВСЕХ ЭТИХ ДНЕЙ ДОСТАТОЧНЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что перечисление этих дней недостаточно. Ибо дела сотворения не менее отличаются от дел различения и украшения, чем эти два дела — друг от друга. Но различению и украшению приписаны отдельные дни, следовательно, отдельные дни должны быть приписаны и сотворению.

Возражение 2. Далее, воздух и огонь являются более возвышенными элементами, чем земля и вода. Но различению воды и земли отводится по дню. Следовательно, по дню должно быть отведено и для различения огня и воздуха.

Возражение 3. Далее, рыбы отличаются от птиц не меньше, чем птицы отличаются от земных зверей; что же касается человека, то он отличается от других животных гораздо больше, чем все животные отличаются друг от друга. Но один день посвящен сотворению рыб и еще один — сотворению земных зверей. Следовательно, еще один день должен быть отведен для сотворения птиц и еще один — для сотворения человека.

Возражение 4. Далее, с другой стороны, похоже, что некоторые из этих дней излишни. Свет, например, относится к светилам как акциденция к субъекту. Но субъект возникает тогда же, когда и присущая ему акциденция. Поэтому свет и светила не должны были быть сотворенными в различные дни.

Возражение 5. Кроме того, эти дни посвящены первому основанию мира. Но коль скоро в день седьмой никакого основания не происходило, этот день не должно перечислять вместе с другими.

Отвечаю: в чем состоит причина отличия этих дней — очевидно из вышесказанного (70, 1), а именно в том, что части мира сперва должны были быть различены, а затем каждая из частей — украшена и заполнена населяющими ее сущностями. Затем, частей, отведенных телесным тварям, всего по числу три, и большинство святых авторов согласны в том, что эти части суть небо, или наивысшая из частей, вода, или средняя часть, и земля, самая низкая из всех. [Тут следует вспомнить, что] еще пифагорейцы учили, что совершенство состоит из трех частей: начала, середины и конца. Таким образом, первая часть была различена в день первый и украшена в четвертый, средняя часть различена в средний день [различения] и украшена в пятый, а третья часть различена в третий день и украшена в шестой. Со своей стороны Августин, соглашаясь с другими авторами относительно последних трех дней, расходится с ними во мнении относительно трех первых, поскольку считает, что в первый день были оформлены духовные твари, а в два последующих — твари телесные, причем более возвышенные тела были оформлены в первый из этих двух дней, а более низкие — во второй. В таком случае совершенство божественных дел выражается через совершенство числа шесть, и как это число является суммой своих кратных частей — единицы, двойки и тройки, — так и там один день был определен для оформления духовных тварей, два — для оформления телесных тварей и три — для дел украшения.

Ответ на возражение 1. Согласно Августину, дела сотворения были связаны с созданием бесформенной материи и бесформенной духовной природы, которые, по его словам, пребывали вне времени¹. Таким образом, сотворение происходило прежде всякого дня. Если же следовать другим святым авторам, то можно сказать, что дела различения и украшения подразумевают определенные изменения в сотворенном, и эти изменения могут быть

измерены временем, тогда как дела сотворения осуществлялись божественным действием, производящим субстанцию существ мгновенно. По этой причине о каждом деле различения и украшения говорят как о происходящем "в дне", а о делах сотворения — как [о произошедших] "в начале", что обозначает нечто неделимое.

Ответ на возражение 2. Поскольку [субстанциальное существование] огня и воздуха для необразованных людей не очевидно, то Моисей указал на них не как на части мира, а опосредованно, распределив их между небом и водой, тем более что, по словам Августина, низшая часть воздуха близка к воде, а высшая — к небу².

Ответ на возражение 3. О создании животных говорится в связи с украшением ими различных частей мира, и потому дни их сотворения разделяются или объединяются в зависимости от того, идет ли речь об украшении теми или иными животными одних и тех же частей мира, или же различных.

Ответ на возражение 4. Природа света как существующего в объекте была создана в день первый. Что же до сотворения светила в день четвертый, то оно означало не создание как бы заново их субстанции, а наделение их формой, которой прежде у них не было, о чем уже шла речь выше (70, 1).

Ответ на возражение 5. Согласно Августину, в день седьмой произошло нечто, что отличает его от предшествующих шести, а именно: в этот день Бог почил в самом Себе от всех дел Своих, и потому справедливо, что после шести дней упомянут и день седьмой³. Или, следуя другим авторам, можно сказать, что мир в день седьмой обрел новое состояние, заключавшееся в том, что более к нему не должно было прибавиться ничего нового, и потому день седьмой упоминается после предшествующих шести как посвященный прекращению дел.

Раздел 2

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВСЕ ЭТИ ДНИ ОДНИМ ДНЕМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все эти дни суть один день. В самом деле, [в Писании] сказано: "Вот, происхождение неба и земли при сотворении их, в тот день"⁴, когда Господь... создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, который еще не произрастал на земле..." (Быт. 2, 4, 5). Таким образом, тот день, в который Бог создал "землю и небо, и всякий полевой кустарник", это один

и тот же день. Но Он создал небо и землю либо в день первый, либо же прежде любых дней, тогда как полевой кустарник — в день третий. Следовательно, первый и третий дни — это один и тот же день, и подобное можно сказать и обо всех остальных [днях].

Возражение 2. Далее, сказано [в Писании]: “Все разом⁵ создал Живущий во веки” (Сир. 18, 1). Но так бы не случилось, если бы эти дела продолжались более чем один день. Следовательно, этих дней было не много, но — всего один.

Возражение 3. Далее, в день седьмой Бог прекратил делать вообще что-либо новое. Следовательно, если седьмой день не есть то же, что и остальные дни, то, выходит, Он не создавал этот день, каковой вывод недопустим.

Возражение 4. Кроме того, все дела любого дня Бог приводил к совершенству мгновенно, поскольку о каждом деле читаем: “[Бог] сказал... и стало так”. Если, таким образом, [сделав очередное дело] Он откладывал бы все прочие Свои дела на следующий день, из этого бы следовало, что всю оставшуюся часть каждого дня Он почивал от дел, т. е. весь остаток дня был бы излишним. Поэтому день предшествующих дел надлежит считать также днем и дел последующих.

Этому противоречат слова [Писания]: “и был вечер, и было утро — день второй... день третий” и так далее. Но там, где есть второй и третий, там есть больше чем один. Следовательно, то никак не могло быть одним днем.

Отвечаю: по этому вопросу мнение Августина расходится с мнением других толкователей. Он полагал, что все те дни, которые обозначены числом семь, на самом деле были одним семикратно повторенным днем⁶, в то время как другие убеждены, что речь идет не об одном, а именно о семи днях. И хотя эти мнения, понятно, весьма отличаются друг от друга, тем не менее, оба они основываются на буквальном толковании книги Бытия. Просто Августин под словом “день” понимал познание в уме ангелов и потому считал, что первый день обозначает их познание первых божественных дел, второй день — вторых дел и так далее. Поэтому, когда читаем о делах, сделанных Богом в тот или иной из тех дней, то это так потому, что Бог не соделал во вселенной ничего такого, что не было бы отпечатлено в познании ангельского ума. А так как последний может одновременно познавать множество вещей, и особенно в Слове, в Котором ангельское познание усо-

вершается и завершается, то и различие дней обозначает естественный порядок познания вещей, а не последовательность в обретении познания или в самом создании вещей. "Днем" же ангельское познание названо в силу того, что причиной дня является свет, под каковым именем, по словам Августина, обозначена духовная природа⁷. Другие [толкователи], со своей стороны, придерживались мнения, что дни обозначают именно последовательность, причем как во времени, так и в создании вещей.

Если, однако, рассматривать оба эти толкования с точки зрения модуса сотворения, то их отличие будет не столь уж существенным, тем более, если принять во внимание, что расхождения между Августином и другими авторами, как было указано выше (67, 1; 69, 1), касаются двух пунктов. Во-первых, по мнению Августина, под первыми сотворенными вещами — землей и водой — следует понимать бесформенную материю, а под созданием небесной тверди, собранием вод и появлением суши — отпечатывание форм в телесной материи. Однако другие святые авторы под сотворенными в начале землей и водой понимали элементы вселенной, получившие самобытие в присущих им формах, а под последующими делами — определенные степени различения в уже существовавших телах, о чем также было говорено (67, 1, 4; 69, 1). Во-вторых, некоторые авторы думали, что в результате дел тех шести дней растения и животные были произведены актуально, тогда как по мысли Августина — потенциально. Но мнение Августина о том, что дела тех шести дней были произведены одновременно, полностью совместимо с любым видом модуса сотворения. В самом деле, большинство других авторов согласны с ним в том, что при первом сотворении вещей материя существовала под субстанциальной формой элементов, и [большинство из них] также согласно, что при первом основании мира животные и растения актуально не существовали. Остается, однако, еще одно четверное различие, ибо, согласно последним, было время, когда не было света, небесная твердь еще не была оформлена, земля была полностью покрыта водами, и не были оформлены небесные тела (и это — четвертый момент различия), каковое мнение трудно совместить с толкованием Августина. Что касается этого вопроса, то, дабы сохранить объективность, надлежит прежде выслушать аргументы обеих сторон.

Ответ на возражение 1. В тот день, в который Бог создал небо и землю, Он также создал и всякий полевой кустарник, но не

актуально, то есть как существующий в действительности, а "который еще не произрастал на земле"⁸, то есть потенциально. И это дело Августина относит к третьему дню, а другие авторы — к первому основанию мира.

Ответ на возражение 2. Бог создал все вещи разом с точки зрения их субстанции, но [при этом] с некоторой степенью бесформенности. Но Он не создал все вещи разом в том отношении, в каком оформленность вещей заключается в их различении и украшении. Поэтому [в данном случае] определяющим является слово "создание".

Ответ на возражение 3. В день седьмой Бог почил от делания новых вещей, но не от промысла об их умножении, а это дело было частью дел всех дней, следующих за днем первым.

Ответ на возражение 4. Все вещи не были различены и украшены разом не потому, что божественные пожелания и энергии нуждаются во времени для своего осуществления, а потому, что при основании мира было необходимо соблюсти должный порядок. В связи с этим различным состояниям мира были отведены различные дни, в которые каждое [новое] дело последовательно прибавляло к миру новое состояние совершенства.

Ответ на возражение 5. Согласно Августину, порядок дней отражает соотнесенный с днями естественный порядок дел⁹.

Раздел 3

НАСКОЛЬКО ПОДХОДЯЩИМИ СЛОВАМИ ПОЛЬЗУЕТСЯ СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ПРИ ПОВЕСТВОВАНИИ О ДЕЛАХ ТЕХ ШЕСТИ ДНЕЙ?

Стретьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Священное Писание не пользуется подходящими словами при повествовании о делах тех шести дней. В самом деле, как свет, небесная твердь и другие подобные дела были сделаны по Слову Божию, точно так же были сделаны и небо и земля, ибо "все чрез Него начало быть" (Ин. 1, 3). Поэтому при [описании] создания неба и земли следовало упомянуть о Слове Бога, как это было сделано при [описании] других дел.

Возражение 2. Далее, вода была создана Богом, а между тем о ее создании ничего не сказано. Следовательно, сотворение мира описано не полно.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: "Увидел Бог все, что Он сделал, — и вот, хорошо весьма" (Быт. 1, 31). Но в таком случае о каждом деле должно быть сказано: "Увидел Бог, что это — хорошо". Поэтому отсутствие этих слов при описании дел создания и дел дня второго¹⁰ кажется неправильным.

Возражение 4. Далее, Дух Божий — это и есть Сам Бог. Но не приличествует Богу ни [просто] двигаться, ни [тем более двигаться] в пространстве. Поэтому слова о том, что "Дух Божий носился над водою", кажутся неуместными.

Возражение 5. Далее, то, что сделано, не делается заново. Поэтому, если сказано: "Сказал Бог: «Да будет твердь... и стало так»", то излишне прибавлять: "И создал Бог твердь". Подобное можно сказать и о других делах.

Возражение 6. Далее, вечер и утро не единственные части суток, их гораздо больше. Поэтому слова "был вечер, и было утро — день второй", "день третий" [и т. д.] нельзя признать исчерпывающими.

Возражение 7. Кроме того, "второму" и "третьему" соответствует "первый", а никак не "один". Поэтому правильным было бы сказать: "Был вечер, и было утро — день первый", а не "день один".

Ответ на возражение 1. Согласно Августину, лицо Сына упоминается как при первом сотворении мира, так и при его различении и украшении, но каждый раз по-разному. Действительно, различение и украшение — это дела, благодаря которым мир обрел свою форму. Но как придание формы в делах искусства подразумевает наличие формы искусства в уме художника, каковая форма может быть названа его интеллигибельным словом, так и придание формы сотворенному происходило по Слову Божию, и потому при делах различения и украшения [непосредственно] упоминается Слово. При делах же создания о Сыне говорится как о Начале, что выражено словами "в начале сотворил Бог" (ибо под творением [Августин] понимал создание бесформенной материи)¹¹. Однако если придерживаться мнения, что в начале были созданы элементы в присущих им формах, то тут требуется другое объяснение, и поэтому Василий говорит, что слова "сказал Бог" указывают на божественные распоряжения. Такие распоряжения, однако, не могли предшествовать созданию того, чему надлежало их исполнять¹².

Ответ на возражение 2. Согласно Августину, небом названа бесформенная духовная природа, а землей — бесформенная материя всех телесных вещей, и таким образом ничто из сотво-

ренного не опущено¹³. Согласно же Василию, о небе и земле упоминается как о таких, которые наиболее противоположны друг другу, все же прочее, находясь между ними, должно быть понимаемо само собою — либо как устремленное к небу, если оно легко, либо же — к земле, если тяжело¹⁴. А еще говорят, что слово "земля" Писание использует для указания на четыре элемента, в связи с чем в другом месте, после слов: "Хвалите Господа от земли", читаем: "Огонь и град, снег и туман" (Пс. 148, 7, 8).

Ответ на возражение 3. В том, что сказано о делах создания, можно обнаружить некое соответствие словам: "Увидел Бог, что это — хорошо", которые приводятся при описании дел различения и украшения, и для этого следует исходить из того положения, что Святой Дух — это Любовь. В самом деле, Августин говорит, что любовь Бога к Своим творениям проявляется в Его "двояком пожелании: чтобы они обрели бытие, и — чтобы существовали"¹⁵. И именно для того, чтобы они могли обрести бытие и существовать, "Дух Божий", как сказано, "носился над водою", то есть над той бесформенной материей, которая обозначена словом "вода", подобно тому, как любовь художника простирается на материалы его искусства, которые он намеревается оформить в процессе своей работы. А слова: "Увидел Бог, что это — хорошо" показывают, что приведенные Им к бытию вещи были созданы для того, чтобы существовать, ибо обозначают некоторую удовлетворенность Бога Своими делами подобно тому, как художник бывает доволен своим искусством (не в том, конечно, смысле, что Он мог как-то иначе промышлять о тварном, или что сотворенное могло удовлетворить Его как-то иначе, чем как оно Его удовлетворило). Таким образом, в каждом деле создания и оформления мы находим указание на Троицу Лиц. В делах создания лицо Отца обозначено как Бог-Творец, лицо Сына — как Начало, в котором Он творил, а лицо Святого Духа — как Дух, который носился над водою. В делах же оформления лицо Отца обозначено как говорящий Бог, лицо Сына — как Слово, которое Он говорил, а лицо Святого Духа — как удовлетворение, которое выразил Бог, видя, что сделанное "хорошо". Относительно же того, что слова "увидел Бог, что это — хорошо" не были сказаны о делах дня второго, то так это потому, что дело различения вод в тот день было лишь начато, а доведено до совершенства только в день третий. Таким образом, эти слова, сказанные в день третий, относятся также и к дню второму. Или, возможно, Священное Писание не использует эти слова для одоб-

рения дел дня второго потому, что они связаны с таким различием вещей, которое не очевидно для человеческих чувств. Или, опять же, потому, что небесной твердью обозначена облачная часть воздуха, которая не является ни постоянной частью вселенной, ни началом различения мира. Все три вышеприведенных толкования рассмотрены [в трудах] раввина Моисея, и к ним можно добавить еще одно, мистическое, извлекаемое из порядка чисел и любезное некоторым авторам, согласно которым дела дня второго не получили одобрения постольку, поскольку число два, будучи отступлением от совершенства единицы, несовершенно.

Ответ на возражение 4. Раввин Моисей, следуя Платону, толковал "Дух Божий" как воздух или ветер, утверждая, что такое обозначение полностью соответствует традиции Священного Писания, в котором подобные вещи всегда приписываются Богу¹⁶. Однако святые авторы убеждены, что Дух Божий обозначает Святого Духа, о Котором говорится, что Он "носился над водою" (под которой, как считал Августин, обозначена бесформенная материя), чтобы никто не подумал, что Бог любил самую необходимость дел, которые Он собирался соделать, как если бы Он испытывал в них какую-то нужду. В самом деле, такая любовь была бы "под" объектом любви как подчиненная ему, а не главенствовала бы "над" ним. Кроме того, эти слова надлежит понимать так, что Дух, двигаясь к тому, что являлось неполным и незавершенным, "двигался, — как пишет Августин, — не в смысле перемещения в пространстве, а своим превосходящим могуществом"¹⁷. Со своей стороны, Василий полагал, что Дух носился над элементом воды, "ледея и оживляя его природу и отпечатлевая в ней жизненные силы подобно тому, как курица заботится о своих цыплятах"¹⁸. Это обстоятельство он связывал с тем, что [из всех элементов именно] вода обладает наиболее животворящей силой: ведь и многие животные зарождаются в воде, и само семя животных жидко. Кроме того, жизнь дается душе посредством крещения водой согласно сказанному: "Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3, 5).

Ответ на возражение 5. Согласно Августину, этими тремя выражениями обозначено троякое бытие сотворенного: во-первых, его бытие в Слове, выраженное словами "да будет"; во-вторых, его бытие в ангельском уме, показанное словами "и стало так"; в-третьих, его бытие в его собственной природе, что обозначено словами "и создал Бог". А так как оформление ангелов

произошло в день первый, то не было никакой необходимости прибавлять слова "и создал Бог"¹⁹. Если же следовать указаниям других авторов, то можно сказать, что слова "сказал Бог" и "да будет" обозначают повеления Бога, а слова "и стало так" — исполнение повелений. Но поскольку было необходимо упомянуть — в первую очередь ради тех, которые думали, будто бы все видимые вещи были созданы ангелами, — как именно были созданы вещи, то, дабы впредь избежать заблуждений, было добавлено, что их создал Сам Бог. Поэтому при описании каждого дела после слов "и стало так" добавлено упоминание о действии Бога, выраженное такими словами, как "Он создал", или "Он отделил", или "Он назвал".

Ответ на возражение 6. Согласно Августину²⁰, "вечер" и "утро" следует понимать как "вечернее" и "утреннее" познание ангелов, что уже было разъяснено выше (58, 6, 7). Согласно же Василию²¹, полный период, как это часто бывает, получил свое название от наиболее значимой части, дня. В качестве примера он приводил слова Иакова о "днях" странствований его (Быт. 47, 9), в которых о ночах не было упомянуто вовсе. Что же касается вечера и утра, то о них говорится или потому, что они являются границами дня (поскольку день начинается утром и заканчивается вечером), или же потому, что вечер обозначает начало ночи, а утро — начало дня. Это мнение кажется весьма правдоподобным, поскольку при описании первого различения сотворенного справедливо обозначать деление времени указанием только на начала его [частей]. То же, что первым упоминается вечер, связано с тем, что вечером заканчивается день, начавшийся со света, и завершение света вечером предшествует завершению тьмы, которое происходит утром. Однако Златоуст изъяснял все иначе, говоря, что данное обстоятельство служит указанием на то, что природные сутки завершаются не вечером, а утром²².

Ответ на возражение 7. Слова "день один" используются [Писанием] при указании на первое учреждение дня с целью обозначения того, что один день [есть период времени, который] состоит из двадцати четырех часов. Таким образом, слово "один" указывает на установление естественной продолжительности суток. Другой причиной может быть та, что требовалось показать: завершением дня является возвращение солнца к его отправной точке. А еще — та, что с завершением семидневной недели возвращается и первый день, тем самым [как бы] образуя одно с днем восьмым. Все три вышеперечисленные причины приводятся Василием²³.

КОММЕНТАРИИ

Вопрос 44

1. Metaph. III, 2.
2. Parmen.
3. Metaph. II, 1.
4. Metaph. V, 5.
5. Phys. I, 7.
6. Confess. XII, 7. Августин, размышляя над словами книги Бытия: "В начале сотворил Бог небо и землю — земля же была безвидна и пуста" (Быт. I, 1, 2), приходит к выводу, что небо (первое тело, "над которым — Ты") — это умопостигаемый (ангельский) мир, земля же (второе тело, "под которым — ничего") — это первичная материя.
7. De Gener. II, 10. Ср.: "...причина возникновения и уничтожения не первичное перемещение [т. е. круговращение сферы неподвижных звезд], а перемещение [Солнца] по эклиптике, ибо здесь имеются непрерывность и два [рода] движений. В самом деле, если возникновение и уничтожение должны быть всегда непрерывны, то необходимо, чтобы всегда что-то двигалось, дабы эти изменения не прекратились, и движений должно быть два, чтобы происходило не только одно [из них]. Причина непрерывности — в перемещении целого, а причина приближения и удаления [Солнца] — в наклоне [эклиптики]: оно ведь бывает то далеко, то близко. Из-за этого неравного расстояния его движение неравномерно. Поэтому при своем приближении и нахождении вблизи [Солнце] вызывает возникновение, а при [своем] удалении и нахождении вдали — уничтожение..."
8. Metaph. XII, 7.
9. De Div. Nom. V, 3.
10. Qq. LXXXIII, 46.
11. Phys. II, 7.

Вопрос 45.

1. Contra Adv. Leg. et Proph. I.
2. Phys. I, 8. И далее: "Мы и сами говорим, что ничто прямо не возникает из не-сущего; однако в каком-то смысле возникновение из не-сущего бывает, например, по совпадению (ведь из лишенности, которая сама по себе есть не-сущее, возникает нечто, в чем она содержится. Кажется удивительным, а потому и невозможным, чтобы из не-сущего возникало что-нибудь)".
3. Phys. III, 3. Ср.: "...нет ничего нелепого в том, чтобы деятельность одного находилась в другом... И нет необходимости обучающему учиться, даже если действовать и испытывать воздействие есть одно и то же — конечно, не в том смысле, что у них одно определение, указывающее их суть бытия... Вообще говоря, ни обучение с учением, ни действие с претерпеванием не тождественны в собственном смысле слова, а только то, к чему они относятся, — движение, ибо деятельность этой [вещи] в другой и этой второй [вещи] под воздействием первой различна по своему определению".
4. De Causis 4: "Первая сотворенная вещь есть бытие, и прежде бытия нет ничего сотворенного".
5. Metaph. VII, 1.
6. De Anima II, 4.
7. De Trin. III, 8.

8. De Causis 2, 3. Ср.: "Всякое высшее бытие либо выше вечности и прежде нее, либо вместе с вечностью, либо после вечности и над временем. Бытие, что прежде вечности, есть первая причина... А бытие, что вместе с вечностью, есть ум, так как он есть вторичное бытие... А бытие, что после вечности и над временем, есть душа, так как в вечности является более низкой и пребывает над временем. Подтверждением того, что первая причина есть прежде самой вечности, служит то, что в саму вечность бытие принесено: всякая вечность есть бытие, но не всякое бытие есть вечность. Следовательно, бытие еще более общно, нежели вечность. И первая причина есть над вечностью, поскольку вечность является ее причиненным. Ум сопоставим вечности, поскольку простирается вместе с нею, и не изменяется, и не уничтожается. А связанная с вечностью душа ниже ее, поскольку более восприимчива к впечатлению, нежели ум; и над временем, поскольку является причиной времени. Всякая душа имеет три действия: действие одушевленное, действие разумное и действие божественное. Действие божественное есть в ней потому, что она приуготовляет природу с помощью силы, которая в ней от первой причины. А действие разумное присуще ей потому, что сама она познает вещи силой ума, которая есть в ней. Действие же одушевленное есть в ней потому, что она движет первое тело и все природные тела, так как сама есть причина движения тел и причина действия природы. Душа производит эти действия постольку, поскольку сама есть подобие более высшей силы. Это так оттого, что первая причина сотворила бытие души посредством ума, и вследствие этого душа создана способной производить божественное действие. Следовательно, после того, как первая причина сотворила бытие души, она воздвигла душу как субстрат ума..."
9. Sent. IV, D, 5. "Мастер" — Петр Ломбардский, автор знаменитых "Сентенций", на которые и ссылается Фома.
10. De Coel. Hier. VII, 3.
11. Phys. I, 7.
12. De Div. Nom. II.
13. De Trin. VI, 10.
14. Ibid.
15. De Nat. Boni III.
16. Qq. 83, qu. 18.
17. Super Gen. V, 6, 14, 15.

Вопрос 46

1. Phys. I, 10.
2. De Coelo et Mundo, I.
3. Т. е. "вместилище" мира.
4. Т. е. мира.
5. Metaph. V, 5.
6. Phys. VIII, 1.
7. De Coelo I, 10.
8. Topic. I, 11.
9. Metaph. V, 12.
10. De Coelo I, 12.
11. Phys. I, 9.
12. De Coelo I, 10.
13. Phys. IV, 1 — 10.
14. Phys. VIII. Ср.: "Если же допустить, что движения когда-то не было, то это могло быть только двояким образом: или так, как говорит Анаксагор (он утверждает, что после того, как все вещи находились вместе и пребывали

в покое в течение бесконечного времени, Разум придал им движение и разделил их), или как Эмпедокл, [считавший] что попеременно [все] движется и снова покоится: движется, когда Любовь делает из многого единое или Вражда — из единого многое, покоится же в промежуточное время".

15. Phys. IV, 11.

16. Phys. IV, 1.

17. De Coelo I.

18. Phys. II, 3.

19. Metaph. II, 2.

20. Hom. I in Ezech.

21. De Civ. Dei XI, 4. Ср.: "Но почему же вечному Богу пришла в некое время мысль сотворить небо и землю, которых Он прежде не творил? Если говорящие так желают представить мир вечным, без всякого начала и не сотворенным Богом, то они далеко уклонились от истины и безумствуют в смертной болезни нечестия. Ибо помимо пророческих слов сам мир некоторым образом молчаливо, своею в высшей степени стройной подвижностью и изменяемостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворенным только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом. Те же, которые хотя и признают, что мир сотворен Богом, однако же не хотят представлять его временным, а только имеющим начало, его произведшее, — так что он был сотворен некоторым едва понятным образом от вечности, — те, хотя и высказывают нечто, чем думают якобы защитить Бога от упрека в случайной нечаянности, дабы — де кто не подумал, будто Ему внезапно пришло на ум сотворить мир, о котором Он прежде не думал, и будто Он принял новое решение, тогда как Сам ни в чем не изменяем; как такие могут оправдать свое основное положение в применении к другим вещам, я не понимаю. Если они утверждают, что душа совечна Богу, то они никоим образом не могут объяснить, откуда произошло новое для нее несчастье, которого она никогда прежде от вечности не знала. Если же они скажут, что ее счастье и несчастье чередовались от вечности, то неизбежно должны сказать, что и сама она от вечности подвержена переменам. Отсюда у них вытекает та нелепость, что душа даже и тогда, когда называется блаженной, нисколько не блаженна, если предвидит предстоящее ей несчастье и позор; а если не предвидит, что будет подлежащей позору и несчастной, и полагает, что будет вечно блаженной, то она блаженна вследствие ложного представления. Глупее этого ничего не может быть сказано. Но если они полагают, что хотя несчастье души вместе с ее блаженством и чередовалось в течение прежних безграничных веков, но что теперь, будучи раз освобожденной, душа не подпадает более несчастью: в таком случае они должны согласиться, что прежде она никогда не была поистине блаженной, а теперь начала быть блаженной некоторым новым неложным блаженством и, следовательно, признать, что с нею совершилось нечто новое, и притом нечто величайшее и прекраснейшее, чего никогда прежде от вечности с нею не было. Если при этом они станут отрицать, что это новое состояние души имеет свое основание в вечном совете Бога, то они вместе с тем будут отрицать и то, что Он виновник ее блаженства; что свойственно богопротивному нечестию. Если же скажут, что Бог принял новое решение, чтобы душа на будущее время была вечно блаженной, то как они докажут, что Он чужд изменяемости, которой они также не желают допустить? Далее, если они признают, что хотя душа и сотворена во времени, но не перестанет существовать ни в какой момент времени, подобно тому, как число имеет начало, но не име-

ет конца; и что вследствие этого, раз испытав несчастье, она, будучи освобождена от него, никогда потом не будет несчастной; то они, конечно, не усомнятся, что это возможно только при неизменяемости совета Божия. В таком случае пусть верят, что и мир мог быть сотворенным во времени, но что и Бог, творя мир, тем не менее не изменил из-за этого Своего вечного совета и воли".

22. De Civ. Dei X, 31.
23. Metaph. IX, text 4.
24. Meteor. I.
25. De Consol. V, 6. Ср.: "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... Поэтому несоответствующим истине представляется мнение тех философов, которые... считают сотворенный мир совечным Создателю. Ибо одно дело вести бесконечную во времени жизнь, какую Платон приписывал миру, а другое — быть всеобъемлющим наличием бесконечной жизни, что возможно лишь для божественного разума..."
26. Serm. XIV, De Temp. 4, 5; De Haeres., haeres. 46; De Civ. Dei XII, 13.
27. Phys. VI, 5. У Аристотеля речь идет об "изменении", в том числе и об изменении "из несуществующего в существующее". И далее: "Итак, что ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого происходит изменение, нет ничего первого — ясно из сказанного".
28. В синодальном переводе: "Им создано все".

Вопрос 47

1. Т. е. божественная сущность.
2. Metaph. V, 6.
3. В синодальном переводе: "Почему один день лучше другого, тогда как каждый дневной свет в году исходит от солнца? Они разделены премудростью Господа".
4. De Civ. Dei XI, 23.
5. Metaph. VIII, 3.
6. De Doctr. Christ. I, 5.
7. Qq. LXXXIII, 46.
8. Metaph. XII, 10.
9. По-видимому, Фома говорит о первоэлементах мира (земле, воде, воздухе и огне). Земля, как самый тяжелый элемент, стремится занять место "внизу", т. е. в центре мира.

Вопрос 48

1. Praedic. XI.
2. Praedic. X.
3. Enchiridion 10, 11.
4. De Div. Nom. IV, 20.
5. Metaph. IV. Напр.: "...в каждой паре противоположностей одно есть лишность..." (Metaph. IV, 2).
6. Т. е. ответ на возражение 3.
7. Ethic. IV, 3.
8. De Div. Nom. IV, 32.
9. De Div. Nom. IV, 19. Ср.: "...зло не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра, как нечто чуждое и безсущественное".
10. Topic. III, 5.

11. Metaph. V, 7.
12. De Div. Nom. IV, 33.
13. Enchiridion 11.
14. De Div. Nom. IV, 20, 21.
15. Enchiridion 14.
16. Metaph. IV, 6. Ср.: "...лишенность есть отрицание в отношении некоторого определенного рода".
17. Enchiridion 13.
18. Enchiridion 12.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. De Div. Nom. IV.

Вопрос 49

1. De Div. Nom. IV, 32.
2. Contra Julian. I.
3. Ibid.
4. Phys. II, 3.
5. Qq. LXXXIII, 21.
6. Phys. II, 6.

Вопрос 50

1. De Fide Orth. II.
2. Phys. V, 2.
3. De Fide Orth. II.
4. De Spir. Sanct. I, 7.
5. Phys. IV, 4.
6. De Spir. Sanct. I, 7.
7. Metaph. XIII, 2.
8. De Trin. Ср.: "Форма же, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей материи, ибо в противном случае она была бы не форма, а образ".
9. De Div. Nom. IV, 1.
10. Авицеброн (Ибн-Гебироль) (1021 — 1050/70) — еврейский философ, живший в арабской Испании и писавший по-арабски. Утверждал, что все субстанции, помимо Бога, образованы из материи и формы.
11. Phys. I, 2.
12. Metaph. XIII, 3.
13. De Anima I, 5.
14. De Hebd.
15. De Causis, 16.
16. De Div. Nom. IV, 1.
17. Metaph. I, 9.
18. Metaph. XI, 9.
19. Т. е. Моисей Маймонид.
20. De Coel. Hier. XIV.
21. Metaph. XII, 8.
22. Metaph. III, 3.
23. De Coel. Hier. X, 2.
24. De Fide Orth. II.
25. Ср.: "Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а 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".

26. Moral. XVI.

27. De Div. Nom. IV, 1.

28. Contra Maxim. III.

Вопрос 51

1. Peri Archon I, 6.

2. Hom. VI, super Cant.

3. Gen. ad Lit. III, 10.

4. Hom. 10 in Ev.

5. De Div. Nom. IV, 1.

6. De Civ. Dei VII, 6. Ср.: "...Варрон говорит, что, по его мнению, бог есть душа мира... и что сам этот мир есть бог".

7. De Civ. Dei XVI, 29.

8. De Anima II.

9. De Somn. et Vig. I.

10. De Coel. Hier. XV. Ср.: "...зрительные способности выражают чистейшую устремленность ввысь, к божественным светам, и еще — нежное, мягкое, беспрепятственное, быстрое, чистое и бесстрастно открытое принятие божественных озарений..."

11. De Civ. Dei XVI, 29.

12. De Civ. Dei XV, 23.

13. De Trin. III.

Вопрос 52

1. De Hebdom.

2. Phys. IV, 5.

3. Phys. IV, 4.

4. Phys. IV, 5. Ср.: "...одно из них подобно материи, другое — форме, а именно: вода — материя воздуха, а воздух как бы ее действительность, так как вода есть воздух в возможности, а воздух — вода в возможности, но только иным образом".

5. Доминиканский требник, вечернее богослужение.

6. De Trin. VI.

7. De Fide Orth. II.

8. Ibid.

9. Phys. IV.

10. De Trin. VI.

Вопрос 53

1. Phys. VI, 10.

2. Phys. III, 1.

3. Phys. IV, 11.

4. Phys. V, 3.

5. Phys. IV, 11.

6. Phys. VI, 1.

7. Phys. IV, 11.

Вопрос 54

1. De Anima III, 7. Комментатор — Аверроэс.

2. Metaph. XII, 7.
3. De Anima II, 4.
4. De Trin. X.
5. De Anima II, 4.
6. De Div. Nom. IV.
7. Metaph. IX, 1.
8. De Div. Nom. V, 4.
9. De Trin. 2. Ср.: "Форма, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей материи, ибо в противном случае она была бы не форма, а образ".
10. Confess. XII, 7.
11. De Coel. Hier. XI, 2.
12. De Anima III, 5. Ср.: "Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего... то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия".
13. Ibid. Ср.: "...существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — такой ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету".
14. De Anima III, 5 — 7.
15. De Civ. Dei VIII, 6.
16. De Summo Bono.
17. Metaph. I, 1.
18. De Div. Nom. IV, 23.
19. Hom. 29 in Ev.
20. Metaph. XII.
21. De Trin. X.

Вопрос 55

1. De Div. Nom. VII, 3.
2. Metaph. XII, 9; De Anima III, 4.
3. De Div. Nom. VII, 2.
4. Gen. ad Lit. II, 8.
5. Ibid.
6. De Coel. Hier. XII, 2.

Вопрос 56

1. De Coel. Hier. VI, 1. Крайне неточная по смыслу цитата (о чем ниже говорит и Фома). Ср.: "Сколько порядков наднебесных сущностей, каковы они и каким образом осуществляются, точно знает, я утверждаю, только их божественное Совершенноналичие, кроме того, и сами они знают собственные силы и озарения и свое священное и надмирное благочиние".
2. Gen. ad Lit. II, 8.
3. De Anima III, 4.
4. Gen. ad Lit. II, 8.
5. De Div. Nom. I, 5.
6. Т. е. сущность Бога.
7. De Div. Nom. VII, 2.

Вопрос 57

1. Ссылка на рассуждения Августина, предложенные в Gen. ad Lit. XII.
2. De Div. Nom. I.
3. De Coel. Hier. IV, 2.

4. De Anima III, 3.
5. Poster. I.
6. В каноническом переводе: "Не все ли они суть служебные духи?"
7. В каноническом переводе: "Не говори пред ангелом Божиим: это — ошибка!".
8. De Anima I, 5.
9. De Causis, 7. Ср.: "Ум есть неразделимая субстанция... Ум не расположен во времени; напротив — [он расположен] в вечности".
10. Gen. ad Lit. VIII, 20.
11. Moral. XVIII.
12. De Divin. Daemon.
13. Retract. II, 30.
14. Ethic. III, 15. У Аристотеля здесь речь идет о распущенности, которую он называет в большой степени "произвольной", т. е. слабо связанной с причиной.
15. Gen. ad Lit. V, 19.
16. В каноническом переводе: "...великая благочестия тайна — Бог... показал Себя ангелам".
17. De Coel. Hier. IV, 4.
18. De Coel. Hier. VII, 3.
19. В каноническом переводе: "...кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем...".
20. Hom. XVI in Ezech.

Вопрос 58

1. Phys. III, 1.
2. De Div. Nom. IV, 8.
3. В каноническом переводе: "...во что желают проникнуть ангелы".
4. De Causis 8.
5. Gen. ad Lit. II, 8.
6. De Anima III, 4.
7. Ethic. I, 9.
8. Topic. II, 3.
9. Gen. ad Lit. IV, 32.
10. De Trin. XV, 16.
11. De Sum. Bono I, 10.
12. Poster. II, 19.
13. De Div. Nom. VII, 2. Ср.: "От Нее (т. е. Премудрости) уразумеваемые и уразумевające силы ангельских умов получают простые и блаженные разумения. Не в частностях, или от частных, или от чувств, или из слов выводя, собирают они божественное знание, и ничем, что имеет с этим общее, не пользуются, но чистые от всего материального и множественного, они умственно, нематериально, единовидно уразумевают умопостижаемое в божественном".
14. Ibid.
15. De Div. Nom. IV, 22.
16. De Div. Nom. IV, 23.
17. Ibid.
18. De Anima III, 10.
19. Qq. LXXXIII, 32.
20. De Anima III, 6. Ср.: "...ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], — не [всегда]".

21. Metaph. IX, 10.
22. De Anima III, 8.
23. Gen. ad Lit. II, 8.
24. Gen. ad Lit. IV, 22, 31.
25. Gen. ad Lit. IV, 23.
26. Т. е. двумя "утрами" — предшествующим и последующим.
27. Gen. ad Lit. IV, 23.
28. Ibid.
29. Gen. ad Lit. IV, 24.

Вопрос 59

1. De Anima III, 10.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. De Trin. X, 11, 12.
5. Ethic. III, 3.
6. De Div. Nom. IV, 23.
7. De Civ. Dei IX, 5.

Вопрос 60

1. De Div. Nom. IV, 11.
2. De Trin. X.
3. De Div. Nom. IV, 11.
4. De Div. Nom. IV, 13.
5. Ethic. IX, 8.
6. Т. е. ненависть, которую питают демоны по отношению к благим ангелам.
7. De Civ. Dei XII, 9.
8. De Civ. Dei XIV, 28.

Вопрос 61

1. Metaph. VIII, 6.
2. De Civ. Dei XI.
3. De Trin. XIII.
4. Gen. ad Lit. VIII, 20, 21.
5. In Ep. ad Tit. I, 2.
6. De Fide Orth. II.
7. Gen. ad Lit. III, 10.

Вопрос 62

1. Gen. ad Lit. I, 15.
2. Gen. ad Lit. IV, 34; V, 5.
3. Ethic. X, 7, 8.
4. Gen. ad Lit. V, 4, 23; VIII, 3.
5. Gen. ad Lit. II, 8.
6. De Civ. Dei XII, 9.
7. Gen. ad Lit. VIII, 3.
8. Gen. ad Lit. I, 15.
9. Ethic. I, 10.
10. Sent. II, D, 3.
11. Ethic. I, 9.
12. Metaph. IV, 2. Ср.: "...наука исследует противоположащее одно другому...".
13. Gen. ad Lit. XI, 7.
14. De Doctr. Christ. I.

Вопрос 63

1. Metaph. IX, 1.
2. De Civ. Dei XIV, 3.
3. Moral. XXXI.
4. De Civ. Dei XIV, 3.
5. De Qu. Vet. Test. CXIII.
6. De Casu Diaboli.
7. De Civ. Dei X, 11.
8. De Div. Nom. IV, 23.
9. De Div. Nom. IV, 25.
10. Gen. ad Lit. I, 15.
11. Gen. ad Lit. II, 8.
12. De Civ. Dei XI, 13.
13. De Civ. Dei XI, 15.
14. De Civ. Dei XI, 19.
15. De Civ. Dei XI, 15.
16. Hom. I in Ezech.
17. De Civ. Dei XI, 15.
18. Phys. VI, 1.
19. Gen. ad Lit. IV, 24.
20. De Coel. Hier. VII, 1.
21. Hom. 34 in Ev.
22. De Fide Orth. II.
23. De Civ. Dei VII, 6, 7; X, 9, 10, 11. Интересен комментарий Августина: "...Порфирий в своем письме к египтянину Анебону... говорит, что они (т. е. демоны) по неразумию вбирают в себя влажные испарения и потому живут не в эфире, а в воздухе под луною и на самой луне... Все это об этом роде лживых и злых духов, которые входят в душу человека извне и потешаются над усыпленными и бодрствующими человеческими чувствами, Порфирий высказывает не как положительные свои убеждения, а как остроумные предположения или вещи сомнительные, утверждая, что якобы так думают другие. Такому философу трудно и постигнуть, и с уверенностью опровергнуть всю эту чертовщину, которую любая старушка-христианка узнает сразу и презирает с полной свободой".
24. De Trin. III, 4, 5.
25. De Fide Orth. II.
26. Ibid.
27. Boethius, De Hebdom.
28. Ethic. II, 6. Ср. : "...совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо — определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель)". И далее Аристотель цитирует неизвестного поэта: "Лучшие люди просты, но многосложен порок".

Вопрос 64

1. Gen. ad Lit. IV, 22.
2. Gen. ad Lit. V, 19.
3. De Civ. Dei XI, 33.
4. В каноническом переводе: "Что общего у света со тьмою?"
5. De Div. Nom. IV, 23. Дионисий говорит гораздо определенной: не о "некоторых", а об "ангельских" дарах.
6. De Civ. Dei IX, 21.

7. Ibid.
8. Moral. IV.
9. De Div. Nom. IV, 23.
10. Peri Archon I, 6.
11. De Fide Orth. II.
12. De Gen. Contra Manich. II, 17.
13. De Civ. Dei XIX, 13.
14. Gen. ad Lit. III, 10. Августин дает следующее физическое толкование: "Воздух заполняет все пространство от светозарного неба до жидкой воды и сухой земли. Между тем, влажные испарения проникают не все это пространство, а доходят лишь до тех пределов, откуда воздух начинает называться землею... Верхний же слой воздуха, тихий и безветренный, соединяется с небом... Если до своего грехопадения падшие ангелы находились со своим князем, тогда архангелом, а теперь — дьяволом, в этой области... то нет ничего удивительного в том, что после своего падения они были низринуты в ту туманную среду, где воздух насыщен испарениями, которые... производят своими движениями ветры, молнии и громы, сгущаясь, создают облака, сгущаясь еще больше — дождь, сгущаясь и замерзая — снег и град и т. д."

Вопрос 65

1. Peri Archon II, 9.
2. Metaph. I, 2.
3. De Trin. III, 4.
4. De Gener. et Corrupt. II.
5. De Trin. 2.
6. De Trin. III, 8.
7. Metaph. VII, 10, 11.
8. De Trin. III, 4, 5.
9. Gen. ad Lit. I, 4.

Вопрос 66

1. Confess. XII, 12.
2. Gen. ad Lit. I, 15.
3. Hom. II in Hexaem.; In Hexaem. I; Hom. II in Gen.
4. Timaeus, 52a.
5. De Civ. Dei VIII, 11.
6. Perplex. II.
7. Confess. XII, 12.
8. Metaph. V, 28.
9. De Gener. et Corrupt. I.
10. Timaeus, 41b. См. вопрос 50, примечание 25.
11. De Coelo I, 2.
12. De Substantia Orbis II.
13. De Coelo I, 3.
14. Metaph. X, 10.
15. De Trin. III, 4.
16. De Trin. IV, 20.
17. Hom. II in Hexaem.
18. Gen. ad Lit. I, 1, 15.
19. De Civ. Dei X, 9, 27.
20. De Coelo I, 3.
21. De Coel. Hier. XIII, 3, 4.

22. Hom. II in Hexaem.
23. Ibid.
24. Confess. XII, 12.
25. Gen. ad Lit. I.

Вопрос 67

1. Gen. ad Lit. IV, 28.
2. De Div. Nom. IV, 5, 6.
3. De Fide II.
4. De Lib. Arb. III, 5.
5. Topic. V.
6. De Div. Nom. II, 4.
7. De Fide Orth. I.
8. De Civ. Dei XI, 9, 33. Ср.: "Ибо когда Бог сказал: "Да будет свет. И стал свет", то если под этим светом справедливо разумеется творение ангелов, они, несомненно, сотворены участниками вечного Света, Который есть сама неизменяемая Премудрость Божия, сотворившая все и называемая нами единокровным Сыном Божиим; так что, просвещенные Светом, Которым сотворены, они сделались светом и названы днем по причастию неизменяемому Свету и Дню, Который есть Слово Божие, Коим и сами они сотворены. Ибо Тот "Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Иоан. I, 9), просвещает и всякого чистого ангела, так что последний есть свет не сам в себе, а в Боге. Но если ангел отвергается от Него, то делается нечистым, каковы все, называющиеся нечистыми духами, которые уже не свет в Господе, но, как лишенные причастия вечному Свету, сами в себе тьма".
9. De Div. Nom. IV, 4.
10. Hom. II in Hexaem.
11. Gen. ad Lit. I, 16.
12. Confess. XII; Gen. ad Lit. I, 15.

Вопрос 68

1. Gen. ad Lit. I, 18.
2. De Coelo I.
3. De Div. Nom. IV, 4.
4. Gen. ad Lit. IV, 22, 24.
5. Hom. III in Hexaem.
6. Gen. ad Lit. II, 4.
7. Hom. III in Gen.
8. Gen. ad Lit. I, 9.
9. De Fide Orth. II.
10. Gen. ad Lit. II, 5.
11. Hom. I in Gen.
12. Hom. III in Hexaem.
13. "Ничего подобного" в смысле "особого происхождения". Что же до остального, то об этом писал еще апостол Павел, а именно: "Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). "Верхние воды", при таком понимании, просто одно из "рассматриваемых творений", с той только разницей, что "рассматривается" оно не с помощью зрения, а, как говорит Василий, "умного видения".
14. Super Gen. Cont. Manich. I, 5, 7.
15. Gen. ad Lit. II, 4.

16. Gen. ad Lit. II, 1.
17. Hom. III in Hexaem.
18. Ibid.
19. Gen. ad Lit. II, 5.
20. Topic. I, 7.
21. De Coel. I, 9.
22. Hom. IV in Gen.
23. Hom. III in Hexaem.
24. De Fide Orth. II.
25. Ibid.
26. Т. е. "воздушное" небо Дамаскина.
27. Т. е. огненная и воздушная части "воздушного" неба.
28. Скорее, шести, ведь из одного из трех — нижнего — и были "образованы" добавляемые четыре. Т. е. или Рабан "делил" какое-то неучтенное Дамаскином пространство, или просто ошибся в счете. Кстати, такая ошибка вряд ли могла смутить Аквината, поскольку в этом же он уличал самого Аристотеля (см. его "Комментарии к "Метафизике" Аристотеля", книга 12, лекция 10).
29. De Serm. Dom. in Monte.
30. Gen. ad Lit. XII.

Вопрос 69

1. Буквально: "Да создастся свет" и "Да создастся твердь".
2. Т. е. речь идет не о продолжении тех дел, которые были начаты в предыдущие дни, поскольку уже тогда "стало так", а о новых делах Творения.
3. См. вопрос 66, 1, 1.
4. Gen. ad Lit. I, 15; IV, 22, 34; De Gen. Contr. Manich. I, 5, 7.
5. См. вопрос 66, 1.
6. Contr. Faust. XXII, 11.
7. Gen. ad Lit. II, 7, 8.
8. Gen. ad Lit. II, 11.
9. Gen. ad Lit. I, 12.
10. Hom. IV in Hexaem.
11. De Gen. Cont. Manich. I.
12. Hom. IV in Hexaem.
13. Gen. ad Lit. V, 5; VIII, 3.
14. Gen. ad Lit. V, 23.

Вопрос 70

1. Gen. ad Lit. V, 5.
2. Hom. VI in Gen.
3. De Div. Nom. IV, 4.
4. Hom. VI in Gen.
5. De Coel. II, 8.
6. Hom. V in Hexaem.
7. Hom. VI in Gen.
8. Topic. III.
9. Gen. ad Lit. II.
10. De Vera Relig. XXIX.
11. De Coel. I, 2.
12. Metaph. XII, 7.
13. Phys. VIII, 4, 5.
14. De Fide Orth. II.

15. De Civ. Dei XVIII, 41.
16. Peri Archon I.
17. Hom. III, VI in Hexaem.; De Fide Orth. II.
18. Enchiridion 58.
19. Phys. VIII, 5.
20. De Trin. III, 4.

Вопрос 72

1. Gen. ad Lit. V.
2. Hom. VIII in Hexaem.
3. Ibid.
4. Gen. ad Lit. III, 8.
5. Super Gen. Cont. Manich. I.

Вопрос 73

1. De Div. Nom. II, 11.
2. Gen. ad Lit. IV, 15, 16.
3. De Div. Nom. IV, 1.

Вопрос 74

1. Confess. XII, 12. Ср.: "Ты, Боже, создал два мира, не знающих времен... Один из них живет в неослабном созерцании и потому, способный к изменениям, пребывает неизменным, неизменно наслаждаясь Твоею вечностью и неизменностью. Другой же был бесформенным и пустым, в нем не было ничего, что, переходя от одного движения к другому или же от одного движения к покою и далее к другому движению, могло быть подчинено течению времени. Итак, прежде всех времен, до всякого дня Ты сотворил "в начале небо и землю", эти два мира, о которых я сказал".
2. Gen. ad Lit. II.
3. Gen. ad Lit. . IV, 15.
4. В каноническом переводе не "в тот день", а "в то время".
5. В каноническом переводе сказано более однозначно: не "все разом", а "все вообще".
6. Gen. ad Lit. . IV, 22; De Civ. Dei XI, 9.
7. Gen. ad Lit. . IV, 28.
8. В каноническом переводе не "который еще не произрастал на земле", а "которого еще не было на земле".
9. Под "пятым возражением" имеется в виду бытующее во времена Фомы "возражение" на приведенные "возражения", — то, что начинается словами: "Этому противоречит..." и т. д.
10. В каноническом переводе — только что касается дел создания [неба земли].
11. Gen. ad Lit. I, 4.
12. Hom. II, III in Hexaem.
13. De Civ. Dei IX, 33.
14. Hom. I in Hexaem.
15. Gen. ad Lit. I, 8.
16. Perplex. II.
17. Gen. ad Lit. I, 7.
18. Hom. II in Hexaem.
19. Gen. ad Lit. II, 8.
20. Gen. ad Lit. . IV, 22, 31.
21. Hom. II in Hexaem.
22. Hom. V in Gen.
23. Hom. II in Hexaem.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТРАКТАТ О ТВОРЕНИИ

Вопрос 44. О происхождении сотворенного от Бога, [а также] и о первой любви	3
Вопрос 45. О модусе порождения вещей от Первого Начала	12
Вопрос 46. О начале сроков сотворенного	31
Вопрос 47. О различии вещей в целом	44
Вопрос 48. О различии вещей в частном	52
Вопрос 49. О причине зла	66

ТРАКТАТ ОБ АНГЕЛАХ

Вопрос 50. О субстанции ангелов как таковой	74
Вопрос 51. Об ангелах в сопоставлении с телами	87
Вопрос 52. О местопребывании ангелов	95
Вопрос 53. О пространственном движении ангелов	100
Вопрос 54. О знании ангелов	110
Вопрос 55. О способе ангельского познания	119
Вопрос 56. О познании ангелами нематериальных вещей	126
Вопрос 57. О познании ангелами материальных вещей	133
Вопрос 58. О модусе ангельского познания	145
Вопрос 59. Об ангельской воле	159
Вопрос 60. Об ангельской любви, или наслаждении	168
Вопрос 61. О привнесении ангелов в порядок естественных сущностей	179
Вопрос 62. Об ангельском совершенстве в порядке благодати и славы	186
Вопрос 63. Об ангельской злобе в связи с грехом	205
Вопрос 64. О наказании демонов	225

ТРАКТАТ О ДЕЛАХ ШЕСТИ ДНЕЙ

Вопрос 65. О сотворении телесных тварей	236
Вопрос 66. О порядке сотворения в отношении различия	246
Вопрос 67. О деле различия как такового	260
Вопрос 68. О делах дня второго	270
Вопрос 69. О делах дня третьего	281
Вопрос 70. О делах украшения, день четвертый	288
Вопрос 71. О делах дня пятого	298
Вопрос 72. О делах дня шестого	301
Вопрос 73. О вещах, относящихся к дню седьмому	305
Вопрос 74. Обо всех семи днях вместе	311
 КОММЕНТАРИИ	 321

Подписано в печать 21.01.2003. Формат 84×108/32. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,64. Уч.-изд. л. 22,60. Зак. № 4221
Тираж 3000 экз.

Издательство «Ника-Центр». 01135, Киев-135, а/я 192
т./ф. (044) 236-88-10; e-mail: psyhea@uprotel.net.ua, servic57@i.com.ua
www.nika-centre.kiev.ua

Свидетельство Госкоминформа ДК №305 от 28.12.2001

Фирма «Эльга». 01042 Киев, ул. Глазунова, 4/47.
E-mail: elga@svitonline.com.

Свидетельство № 23495978 от 27.04.95.

Издание осуществлено при участии ООО ЭТО «Экслибрис»
191023 Санкт-Петербург, ул. Садовая, 28-30
Издательская лицензия №03427 от 5.12.2000

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12