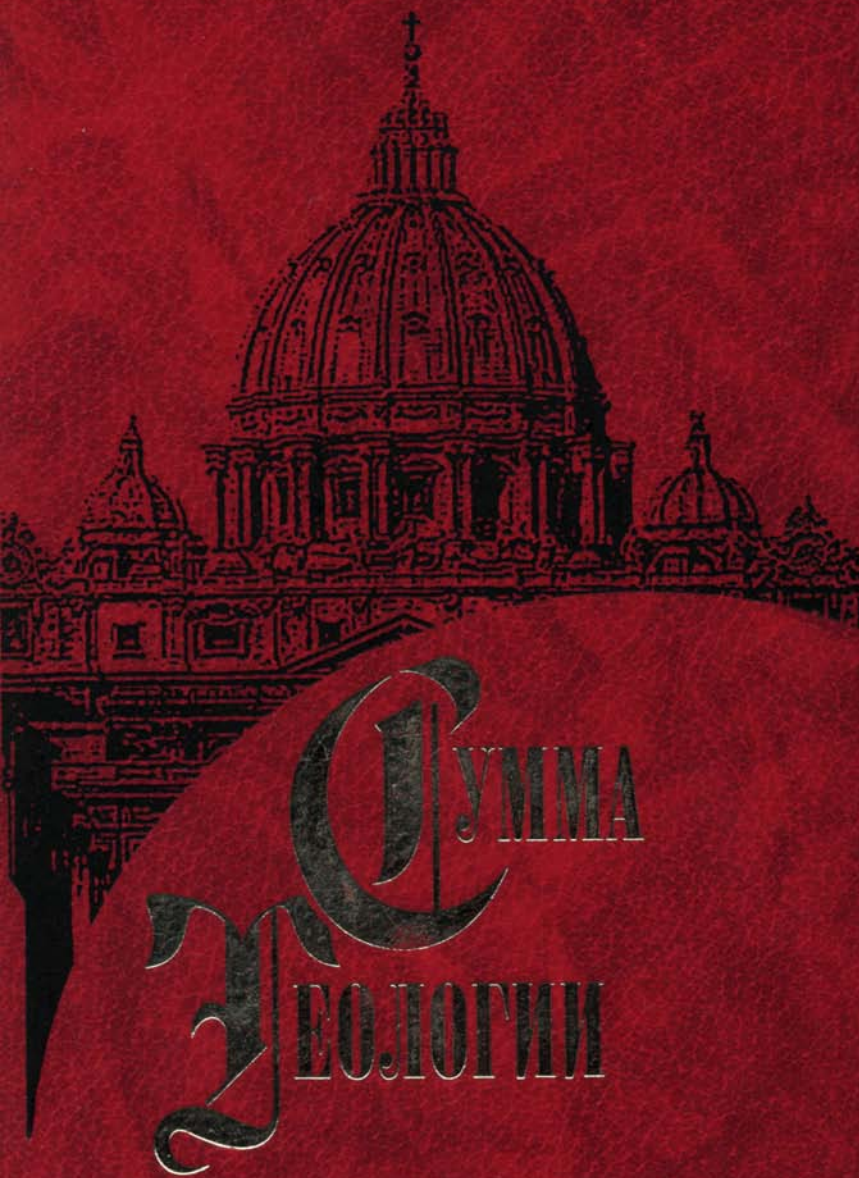


Фома Аквинский



Фома Аквинский

Сумма Теологии



Часть I
Вопросы 75–119

Киев
Эльга
Ника-Центр
2005

Перевод, редакция и примечания С.И. Еремеева.

Данная книга является 3-м и последним томом 1-й части «Суммы теологии» – главного труда знаменитого философа и богослова св. Фомы Аквинского (1225–1274) и включает в себя два трактата, а именно трактат о человеке (вопросы 75–102) и трактат о сохранении и управлении творением (вопросы 103–119).

На русский язык данный труд переведен впервые.

Подписано в печать 18.10.2004. Формат 84х108/32.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Уч.-изд. л. 38,74. Усл. печ. л. 30,24. Тираж 3000 экз.

Зак. 3693.

Фирма «Эльга». 01042 Киев, ул.Глазунова, 4/47

e-mail: info@elga.kiev.ua; elga@svitonline.com

Свидетельство №23495978 от 27.04.95

Издательство «Ника-Центр». 01135, Киев-135, а/я 192

т./ф. (044) 242-61-56; e-mail: psyhea@uprotel.net.ua, servic57@i.com.ua

Свидетельство о внесении в Государственный реестр субъектов издательского дела ДК №1399 от 18.06.2003

Издание осуществлено при участии ООО «Элькор-МК» (Москва)

и ООО ЭТО «Экслибрис» (Санкт-Петербург)

191023 Санкт-Петербург, ул.Садовая, 28-30

Издательская лицензия №03427 от 5.12.2000

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП «Типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-94773-004-9 (Москва, ООО «Элькор-МК»)

ISBN 966-521-302-4 (Киев, «Ника-Центр»)

ISBN 5-94773-004-9



9 785947 730043

© С.И.Еремеев. Перевод, редакция
и примечания, 2005

© Оригинал-макет. Издательство
«Ника-Центр», 2005

ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕКЕ



После рассмотрения духовных и телесных тварей мы переходим к исследованию человека, который состоит из духовной и телесной субстанций. Вначале мы исследуем природу человека, затем — его происхождение.

Что касается природы человека, то у теологов принято рассматривать ее в связи с душой, но не в связи с телом — тело человека исследуется исключительно в связи с его душой. Поэтому первым объектом нашего изучения станет душа. И так как Дионисий сказал, что в духовных субстанциях надлежит различать три вещи, а именно сущность, силу и действие¹, то и мы сперва исследуем то, что относится к сущности души, затем то, что относится к ее силам и, наконец, то, что относится к ее действиям.

[Вначале будет рассмотрена] сущность [а именно]: 1) природа души как таковой; 2) союз души с телом.

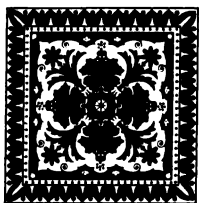
[Затем мы исследуем] силы души — в целом и по отдельности. И коль скоро познание сил ума и воли зависит от других сил, то мы рассмотрим: 1) силы, являющиеся началами ума; 2) силы самого ума; 3) желающие силы как в целом, так и по отдельности, а именно связанные с чувственностью, с волеизъявлением и со свободным волеизъявлением.

[Далее рассмотрению подвергнутся] действия. Что касается самой воли, то мы исследуем ее во второй части настоящего труда, которая посвящена этическим вопросам, здесь же мы подвергнем рассмотрению акты ума [а именно]: 1) как мыслит душа, будучи соединена с телом; 2) как она познает телесные вещи, которые ниже ее; 3) посредством чего познает их душа; 4) как и в каком порядке она их познает; 5) что именно она в них познает; 6) как она познает себя и то, что содержит в себе; 7) как она познает нематериальные субстанции, которые выше ее; 8) как мыслит душа, будучи отделена от тела.

Далее надлежит исследовать происхождение человека, в связи с чем будет рассмотрено четыре темы: 1) сотворение человеческой души; 2) [сотворение] его тела; 3) сотворение женщины; 4) цель сотворения человека (ввиду того, что он суть „образ и подобие“ Бога).

Наконец, речь пойдет об установлении и формировании первого человека: как в отношении его души [а именно] 1) ума и 2) воли в смысле благодати и праведности первого человека, а также пользования праведностью в том, что касается господства над другими вещами; так и в отношении его тела [а именно] 1) сохранения индивида и 2) сохранения вида через размножение, через формирование тел потомков, через добродетели, через познание; [напоследок мы поговорим] о месте его обитания, то есть о рае.

Вопрос 75



О ЧЕЛОВЕКЕ, КОТОРЫЙ СОСТОИТ ИЗ ДУХОВНОЙ И ТЕЛЕСНОЙ СУБСТАНЦИЙ: В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К СУЩНОСТИ ДУШИ

Под этим заглавием будет исследовано семь пунктов: 1) телесна ли душа; 2) является ли человеческая душа самосушей; 3) являются ли души неразумных животных самосушими; 4) является ли человек душою, или же человек состоит из души и тела; 5) состоит ли душа из материи и формы; 6) нетленна ли душа; 7) принадлежат ли душа и ангел к одному и тому же виду.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДУША ТЕЛОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа является телом. В самом деле, душа – это движущее начало тела. Но она не приведет в движение, если не будет двигаться сама [и вот почему].

Во-первых, ничто, похоже, не может двигать, если не движется само, поскольку ничто не может дать то, чего не имеет; например, лишенное тепла не может нагреть.

Во-вторых, если есть нечто, что движет, оставаясь неподвижным, то оно, как доказано в "Физике", является причиной

вечного и непрерывного движения¹, чего, похоже, никак нельзя сказать о движении животного, обусловленного душой. Таким образом, душа – это движущийся двигатель. Но всякий движущийся двигатель является телом. Следовательно, душа – это тело.

Возражение 2. Далее, всякое познание обуславливается подобием. Но между телом и лишенным тела нет никакого подобия. Таким образом, если бы душа не была телом, то не было бы и никакого познания телесных вещей.

Возражение 3. Далее, двигатель необходимо соприкасается с тем, что он движет. Но касаться друг друга могут только тела, и так как душа движет тело, то, похоже, душа должна быть телом.

Этому противоречат слова Августина о том, что душа "гораздо проще тела, поскольку не занимает места своим объемом"².

Отвечаю: при изучении природы души должно иметь в виду, что душа – это первое начало жизни всего живущего, и потому мы называем живое "одушевленным", а лишенное жизни – "неодушевленным". Сама же жизнь обнаруживает себя в первую очередь в двух действиях, а именно в познании и в движении. Философы древности, не будучи в силах продвинуться дальше представления, полагали, что началом этих действий выступает нечто телесное, и утверждали, что реальными вещами могут быть только тела, а все, что не есть тело, суть ничто. Поэтому они пришли к заключению, что душа телесна. И хотя ошибочность этого мнения может быть доказана многими способами, мы воспользуемся только одним, наиболее обще и четко демонстрирующим бестелесность души.

Итак, очевидно, что душа не является началом всякого жизненного действия (в противном случае она была бы глазом в качестве начала зрения или любым другим из орудий души), но мы называем душою [только] то, что является "первым" началом жизни. Так вот: хотя телесное и может выступать в качестве начала жизни или быть живым (подобно тому, как сердце является началом жизни в животном), однако ничто из телесного не может быть первым началом жизни. В самом деле, очевидно, что быть началом жизни или живым возможно для тела не потому, что оно – тело (иначе любое тело было бы живым или началом жизни), но тело может быть живым или даже началом жизни только потому, что оно является "именно таким" телом. Однако актуальное бы-

тие тела как "именно такого" необходимо предполагает наличие некоего начала [его актуализации], которое называется его актом. Поэтому душа, которая является первым началом жизни, – это не тело, а акт тела подобно тому, как и теплота, будучи началом нагревания, является не телом, а актом тела.

Ответ на возражение 1. Поскольку любое движущееся должно быть приведено в движение чем-то другим, и притом такая последовательность не может простираться в бесконечность, необходимо допустить, что далеко не каждый двигатель движется сам. Действительно, коль скоро двигаться означает переходить от состояния потенциальности к состоянию актуальности, двигателем является то, что обуславливает актуализацию движимой вещи. Затем, [в указанном месте] "Физики" говорится о том, что существует целокупно неподвижный двигатель, т. е. такой, который не движется ни сущностно, ни акцидентно, и что именно такой двигатель обуславливает непрерывное движение. Существует, однако, и другой вид двигателя, который, будучи неподвижным сущностно, движется акцидентно, по каковой причине он и не обуславливает непрерывное движение, и таким двигателем является душа. Кроме того, существует еще один вид двигателя, тот, который движется сущностно, а именно тело. Но поскольку философы древности верили, что в мире нет ничего, помимо тел, то они утверждали, что каждый двигатель движется, что душа движется и что она – тело.

Ответ на возражение 2. Подобие познанной вещи вовсе не обязательно должно актуально существовать в природе знающего. В самом деле, коль скоро вещь вначале познается потенциально, и только затем – актуально, то и подобие познанной вещи должно существовать в природе знающего не актуально, а потенциально (подобно тому, как цвет не актуально, а именно потенциально находится в зрачке глаза). Следовательно, нет никакой нужды в том, чтобы подобия телесных вещей актуально существовали в природе души, но абсолютно необходимо, чтобы в самой душе существовала потенция такого подобия. Что же касается древних философов, то они, не проводя различения между актуальностью и потенциальностью, придерживались мнения, что душа, дабы познавать телесное, сама должна быть телом и притом состоять из всех тех начал, из которых оформлены все познаваемые ею тела.

Ответ на возражение 3. Существует два вида касания: [касание] "величиной" и [касание] "силой". Первым [видом касания] тела может касаться только тело, вторым тела может касаться движущая его бестелесная вещь.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША ЧЕМ-ТО САМОСУЩИМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая душа не является чем-то самосушим. В самом деле, о том, что обладает самобытием, принято говорить как об "этой вот частной вещи". Но "этой вот частной вещью" называют не душу, а то, что состоит из души и тела. Следовательно, душа не является чем-то самосушим.

Возражение 2. Далее, все самосушее деятельно. Но душа не осуществляет деятельности, ибо, согласно Философу, "сказать, что душа ощущает или размышляет, – это то же, что сказать – душа ткет или строит дом"³. Следовательно, душа не является самосушей.

Возражение 3. Далее, если бы душа обладала самобытием, она осуществляла бы некоторую деятельность вне тела. Но она не осуществляет никакой деятельности вне тела, в том числе и мышления, поскольку мышлению необходимо представление, которого не может существовать вне тела. Поэтому человеческая душа не является чем-то самосушим.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Тот, кто постиг, что природа души субстанциальна и бестелесна, видит, что настаивающие на телесной природе души сбиты с толку соединением с душой тех вещей, без которых они не способны мыслить любую природу, а именно мысленных образов телесных вещей"⁴. Таким образом, природа человеческого ума не только бестелесна, но также и субстанциальна, то есть он обладает самобытием.

Отвечаю: необходимо со всей решительностью утверждать, что начало умственной деятельности, которое мы называем душой, суть бестелесное и самосушее начало. Ведь очевидно, что через посредство ума человек способен познавать всяческую

телесность. Но то, что может познавать некоторые вещи, не должно заключать в пределах собственной природы ни одну из них, поскольку в противном случае такая вещь служила бы препятствием для познания чего-то еще. В самом деле, мы видим, что пропитанный черной желчью язык больного теряет чувствительность к чему-либо сладкому: все ему кажется горьким. Поэтому если бы умственное начало содержало в себе природу чего-либо телесного, оно не было бы способно познавать любую телесность. Между тем всякое тело обладает своей определенной природой. Следовательно, невозможно, чтобы умственное начало было телом. Равным образом невозможно, чтобы познание осуществлялось посредством телесного органа, поскольку и в этом случае определенная природа такого органа препятствовала бы познанию всех тел. Это подобно тому, как если окрасить определенным цветом не то что зрачок глаза, а хотя бы стеклянный сосуд: жидкость в сосуде покажется окрашенной в этот же цвет.

Таким образом, умственное начало, которое мы называем разумом или умом, осуществляет деятельность через самое себя без посредства какого бы то ни было тела. Но через самое себя может осуществлять деятельность только то, что обладает самобытием. В самом деле, деятельный акт доступен лишь актуально существу (ведь мы не говорим, что нагревает тепло, но – что нагревает нечто теплое). Из сказанного очевидно, что человеческая душа, именуемая умом или разумом, есть нечто бестелесное и обладающее самобытием.

Ответ на возражение 1. [О вещи как об] "этой вот частной вещи" может быть сказано в двух смыслах. Во-первых, как о самосущей; во-вторых, как о сущей и завершенной в некоторой природе. Первый смысл исключает неотъемлемость акциденции или материальной формы, второй исключает лишенность какой-либо такой части, без которой [например] рука могла бы быть названа "этой вот частной вещью" в первом смысле, но никак не во втором. Поэтому, коль скоро человеческая душа – это часть человеческой природы, то она, будучи самосущей, может быть названа "этой вот частной вещью" в первом смысле, а во втором – нет, поскольку во втором смысле "этой вот частной вещью" может быть названо только то, что состоит из души и тела.

Ответ на возражение 2. Этими словами Аристотель выразил не свое собственное мнение, но, как это явствует из контек-

ста, мнение тех, которые говорили, что мышление предполагает движение. А еще можно ответить, что деятельность через самое себя принадлежит тому, что существует через самое себя. Впрочем, о вещи как о существующей через самое себя порою говорится даже тогда, когда она не присуща, подобно акциденции или материальной форме, чему-либо еще, хотя бы при этом она и являлась частью чего-либо еще, хотя поистине сущим через самое себя является только то, что и не присуще чему-либо в вышеприведенном смысле, и не является частью чего-либо еще. Таким образом, в последнем смысле ни о глазе, ни о руке нельзя сказать как о сущих через самое себя, и по той же причине о них нельзя сказать и как об осуществляющих деятельность через самое себя, поскольку деятельность каждой из частей должно приписывать целому. Ведь говорим же мы, что человек видит глазами и ощущает руками, и говорим это не в том же смысле, в каком говорим, что нечто теплое нагревает посредством своего тепла, поскольку, строго говоря, тепло не нагревает. Поэтому хотя мы и можем сказать, что душа мыслит подобно тому, как [говорим, что] глаза видят, но все же правильнее говорить, что человек мыслит посредством души.

Ответ на возражение 3. Тело необходимо уму для осуществления его действий не в качестве источника его действительности, а со стороны [его] объекта, поскольку представление для ума есть то же, что цвет – для зрения. Однако подобная зависимость от тела отнюдь не доказывает, что ум не обладает самобытием, в противном случае из этого бы следовало, что и животное не обладает самостью постольку, поскольку для реализации акта восприятия оно нуждается во внешних объектах ощущения.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ САМОСУЩИМИ ДУШИ НЕРАЗУМНЫХ ЖИВОТНЫХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что души неразумных животных являются самосущими. В самом деле, человек принадлежит к тому же роду, что и остальные животные, и поскольку мы только что доказали, что душа человека является самосущей (2), то, следовательно, души других животных также являются самосущими.

Возражение 2. Далее, отношение ощущающей способности к чувственным объектам подобно отношению умственной способности к интеллигибельным объектам. Но если ум постигает интеллигибельные объекты вне тела, то и ощущающая способность воспринимает чувственные объекты вне тела. Отсюда: коль скоро души неразумных животных являются ощущающими, из этого следует, что они являются самосущими подобно тому, как самосущей является душа человека.

Возражение 3. Далее, душа неразумного животного движет тело. Но тело – это не двигатель, а движимое. Следовательно, душа неразумного животного осуществляет деятельность вне тела.

Этому противоречит сказанное: "Веруем, что только человек наделен самосущей душой, души же животных не являются таковыми"⁵.

Отвечаю: древние философы не проводили различия между умом и чувством и возводили то и другое к телесному началу, о чем уже было сказано (1). Это различие было усмотрено Платоном, который, однако, возвел ум и чувство к бестелесному началу и утверждал, что ощущение, равно как и мышление, как таковое принадлежит душе. Из такого положения естественно следовало, что даже души неразумных животных являются самосущими. Но Аристотель доказал, что из всех осуществляемых душой действий одно только мышление происходит без посредства [какого-либо] телесного органа. С другой стороны, восприятие и последующие действия чувственной души очевидным образом связаны с телесными изменениями; так, зрительный акт обуславливается отображением цвета в зрачке, и подобное можно сказать и о других чувствах. Следовательно, очевидно, что чувственная душа не осуществляет никакой собственной деятельности через самое себя, и что любое действие чувственной души принадлежит соединению. Таким образом, коль скоро души неразумных животных не действуют через самих себя, они не обладают и самобытием, поскольку деятельность чего бы то ни было является следствием модуса его бытия.

Ответ на возражение 1. Хотя человек принадлежит к тому же роду, что и остальные животные, он отличается от них по виду. При этом [нужно иметь в виду, что] видовое отличие следует из различия формы, а далеко не каждое различие формы обязательно подразумевает различие по роду.

Ответ на возражение 2. Отношение ощущающей способности к чувственному объекту подобно отношению умственной способности к интеллигибельному объекту в том смысле, что та и другая пребывают в возможности по отношению к своему объекту. В другом же смысле их отношения отличны, поскольку воздействие объекта на чувство сопровождается изменением в теле, причем таким, что при чрезмерно мощном воздействии чувственности само чувство может пострадать, чего никогда не происходит в случае ума. В самом деле, чем возвышеннее мыслимое умом интеллигибельное, тем лучше впоследствии он может мыслить и низшее. Если же [нам возражат, что] в процессе умственной деятельности в теле возникает усталость, то [мы ответим, что] это происходит акцидентно и связано с тем, что для создания впечатлений ум нуждается в деятельности чувственных сил.

Ответ на возражение 3. Движущая сила бывает двоякой. Одна, а именно желающая сила, управляет движением. Деятельность этой силы в чувственной душе осуществляется в теле; в самом деле, гнев, радость и другие подобного рода страсти сопровождаются изменениями в теле. Другая движущая сила – та, которая осуществляет движение синхронизации действий частей [тела] в направлении достижения желаемого, и действие этой силы заключается не в движении чего-то другого, а в собственном движении. Из сказанного очевидно, что двигать [тело] не является действием чувственной души вне тела.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДУША ЧЕЛОВЕКОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа – это и есть человек. Ведь сказано же: "Если «внешний наш человек» и тлеет, то «внутренний» со дня на день обновляется" (2 Кор. 4, 16). Но внутри человека находится душа. Следовательно, душа – это внутренний человек.

Возражение 2. Далее, человеческая душа является субстанцией. Но так как она – не универсальная субстанция, то, значит, она – субстанция частная. Следовательно, она является 'ипостасью', или личностью, и в качестве таковой может быть голько человеческой личностью. Таким образом, коль скоро человеческая личность суть человек, то и душа – человек.

Этому противоречит следующее: по сообщению Августина Варрон утверждал, что "человека составляет не одна душа и не одно тело, а то и другое вместе"⁶.

Отвечаю: утверждение "душа – это человек" может быть понимаемо двояко.

Во-первых, что человек – это душа, хотя "этот вот" частный человек, к примеру, Сократ, [вовсе] не [только] душа, но состоит из души и тела. Я говорю это потому, что некоторые придерживаются мнения, будто бы к виду относится одна только форма, в то время как материя является частью индивида, но никак не вида. Но это не так, поскольку к природе вида принадлежит то, что указывает на определение, а в природных вещах на определение указывает не одна только форма, но – форма и материя. Следовательно, в природных вещах материя является частью вида, но, конечно, не "эта вот" конкретная материя, которая является началом индивидуализации, а материя как таковая. В самом деле, понятие "этого вот" конкретного человека включает в себя и то, что он состоит из "этой вот" души, и то, что из "этой вот" плоти, и то, что из "этих вот" костей. Таким образом, к понятию человека [как такового] относится его составленность из души, плоти и костей, ибо то, что в целом принадлежит к субстанции всех индивидов, составляющих некоторый вид, принадлежит и к субстанции вида.

[Во-вторых] оно [(т. е. утверждение "душа – это человек")] может быть понято в том смысле, что "эта вот" душа есть "этот вот" человек. Это мнение было бы истинным в том случае, если бы можно было допустить, что чувственная душа может осуществлять собственную деятельность вне всякого тела. В таком случае любая деятельность, приписываемая человеку, принадлежала бы только душе, и коль скоро то, что осуществляет собственную деятельность вещи, и есть сама эта вещь, то и душа, осуществляя она собственную деятельность человека, была бы человек. Но, как было показано выше (3), чувственное восприятие не является деятельностью одной только души. Однако, поскольку чувственное восприятие есть некоторая деятельность человека, хотя и не собственная, очевидно, что человек – это не одна лишь душа, но нечто составленное из души и тела. Что же касается утверждения Платона о том, что человек суть пользующаяся телом душа, то он придерживался подобного мнения постольку, поскольку считал чувственное восприятие свойством души.

Ответ на возражение 1. Согласно Философу вещь можно полагать по преимуществу тем, чем является заключенное в ней начало (ведь и государственными делами часто называют дела правителя государства). Подобным же образом и человеком порой называют то, что является началом в человеке: иногда – его умственную часть, которую по справедливости называют “внутренним” человеком, а иногда – чувственную часть вместе с телом (ее зовут человеком те, чьи наблюдения не идут дальше чувств), и ее принято считать человеком “внешним”.

Ответ на возражение 2. Не каждая частная субстанция является ипостасью, или личностью, но только та, которая обладает завершенной природой своего вида. Поэтому руку или ногу нельзя называть ипостасью или личностью; подобным же образом нельзя называть так и душу, поскольку она – только часть человеческого вида.

Раздел 5

СОСТОИТ ЛИ ДУША ИЗ МАТЕРИИ И ФОРМЫ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа состоит из материи и формы. В самом деле, возможность противоположна действительности. Но все действительное причастно к Первому Действителю, Который суть Бог, и через причастность к Нему все обретает и благо, и бытие, и жизнь, как это явствует из учения Дионисия⁷. Следовательно, все возможное [подобным же образом должно быть] причастно к первой возможности, каковой является первичная материя. Значит, коль скоро человеческая душа в некотором смысле находится в возможности, что видно на примере того, что иногда человек мыслит в возможности, то похоже, что человеческая душа должна быть причастна к первичной материи как к части самой себя.

Возражение 2. Далее, если где обнаруживаются свойства материи, то там должна быть и сама материя. Но в душе обнаруживаются свойства материи, а именно: быть субъектом и быть изменяемой (ибо душа является субъектом науки и добродетели и может изменяться от незнания к знанию и от греха к добродетели). Следовательно, в душе присутствует материя.

Возражение 3. Далее, по утверждению Философа вещи, лишенные материи, не имеют причины собственного бытия⁸. Но у души есть причина ее бытия, поскольку она сотворена Богом. Следовательно, в душе наличествует материя.

Возражение 4. Кроме того, то, что не имеет материи и обладает одной лишь формой, является чистой актуальностью и бесконечно. Но таким приличествует быть только Богу. Следовательно, душа содержит материю.

Этому противоречит доказательство, приведенное Августин⁹ в пользу того, что душа не была сотворена ни из телесной, ни из духовной материи.

Отвечаю: душа не имеет материи. Этот вопрос будет рассмотрен нами двояко.

Во-первых, исходя из определения души как таковой, т. е. из определения души как формы тела. Итак, она является формой или через самое себя в целом, или через посредство одной из своих частей. Если в целом, то, коль скоро под материей мы понимаем чистую потенциальность, невозможно, что какая-либо из частей души была материей. В самом деле, форма как таковая актуальна, а потенциальное не может быть частью актуального, поскольку потенция противоположна акту, как противоположна она и бытию. Если же она является формой через посредство одной из своих частей, то эту часть мы и назовем душой, а ту материю, которую она актуализирует первой, мы назовем "первично одушевленной".

Во-вторых, мы можем проводить исследование исходя из специфического определения человеческой души [а именно] как [души] умственной. Итак, очевидно, что восприятие чего бы то ни было обуславливается состоянием воспринимающего. Далее, вещь познается настолько, насколько ее форма воспринимается познающим. Но умственная душа познает вещь в ее природе абсолютно: например, она познает камень как таковой, и потому форма камня с точки зрения ее формальной идеи абсолютно присутствует в умственной душе. Следовательно, сама умственная душа не есть нечто, состоящее из материи и формы, но – абсолютная форма. Ведь в противном случае, т. е. если бы умственная душа была составлена из материи и формы, формы вещей воспринимались бы ею как индивидуальности, а потому она бы и познавала лишь индивидуальное подобно тому, как это

имеет место в случае чувственных сил, которые воспринимают формы через посредство телесных органов (ибо материя – это начало индивидуализации форм). Из этого следует, что умственная душа, равно как каждая интеллигибельная субстанция, познающая формы абсолютно, свободна от составленности из материи и формы.

Ответ на возражение 1. Первый Действователь есть всеобщее начало всякого действия, поскольку Он бесконечен и виртуально, как пишет Дионисий, “все бытие [в Себе] предымеет”¹⁰, и потому вещи причастны к Нему не через посредство какой-то из своих частей, но через посредство распространения Его выступлений. Далее, коль скоро потенциальность является восприимчивой акта, она должна быть соразмерна акту. Но как акты, истекающие из Первого Бесконечного Действователя, так и причастность к ним многообразны, так что не может быть такой единой потенции, которая могла бы воспринять все акты как некий единый акт, через причастность к которому могли бы произойти все акты, поскольку в таком случае эта единая пассивная возможность была бы адекватна активной возможности Первого Действователя. Затем, пассивная возможность в умственной душе – это нечто совсем иное, нежели пассивная возможность первичной материи, что явствует из того, сколь различные вещи воспринимаются каждой из них. В самом деле, первичная материя получает частные формы, тогда как ум – абсолютные. Следовательно, наличие такой возможности в умственной душе отнюдь не служит доказательством того, что душа состоит из материи и формы.

Ответ на возражение 2. Быть субъектом и быть изменяемой присуще материи вследствие ее пребывания в возможности. Но как разнятся потенциальность интеллигенции и потенциальность первичной материи, точно так же разнятся и причины их субъективности и изменяемости. В самом деле, интеллигенция является субъектом знания и изменяется от незнания к знанию в силу своей потенциальности по отношению к интеллигибельным видам.

Ответ на возражение 3. Форма обуславливает бытие материи, но то же делает и действователь: действователь обуславливает бытие материи постольку, поскольку он актуализирует ее посредством приведения к действительности через посредство

формы. Что же касается субсистентной формы, то она не нуждается для своего бытия ни в каком-либо формальном начале, ни в причине, которая бы приводила ее от возможности к действительности. Поэтому после вышеуказанных слов Философ прибавляет, что в вещах, составленных из материи и формы, "нет никакой другой причины, кроме той, что вызывает движение от возможности к действительности, ибо все, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое".

Ответ на возражение 4. Все причастное сопоставляется с тем, к чему оно причастно как к своему акту. И хотя сотворенная форма и является самосушей через самое себя, она все равно обладает бытием по причастности, поскольку, по словам Дионисия, "даже жизнь (и прочее в том же роде) причастна к бытию"¹¹. Но бытие по причастности ограничено возможностью причастника, и потому один только Бог, будучи Своим собственным бытием, является чистой актуальностью и бесконечен. Что же касается умных субстанций, то они состоят из актуальности и потенциальности, но не в смысле соединения формы и материи, а в смысле соединения формы и причастности к бытию. А еще говорят, что они состоят из того, "посредством чего они есть", и того, "каковы они есть", поскольку само по себе бытие есть то, посредством чего они есть.

Раздел 6

НЕТЛЕННА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая душа подвержена тлению. В самом деле, все, что подобно по началу и деятельности, подобно и по концу. Но начало человека, а именно его порождение, подобно началу других животных, созданных из земли. И жизнедеятельность их подобна, поскольку, как сказано [в Писании], "одно дыхание – у всех, и нет у человека преимущества пред скотом" (Еккл. 3, 19). В связи с этим в том же месте читаем: "Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так умирают и эти". Но души неразумных животных тленны. Следовательно, тленна и человеческая душа.

Возражение 2. Далее, то, что из ничего, должно обращаться в ничто, ибо конец должен соответствовать началу. В Писании же

сказано: "Мы рождены из ничего"¹² (Прем. 2, 2), что истинно не только в том, что касается тела, но также и в том, что касается души. Поэтому далее читаем: "И после будем как небывшие", причем понимать это должно как сказанное в том числе и о нашей душе.

Возражение 3. Далее, ничто не может существовать без присущей ему деятельности. Но душе присуща деятельность мышления через посредство представления, а последнего не может быть без тела. В самом деле, душа не мыслит без представления, а представления, как говорит Философ, не бывает без тела¹³. Поэтому душа не может сохраняться после разрушения тела.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что человеческие души обязаны Богу "свойственным им добром, а именно способностью быть разумными и обладанием нетленной сущностной жизнью"¹⁴.

Отвечаю: должно утверждать, что умное начало, которое мы называем человеческой душой, нетленно. В самом деле, вещь подвергается тлению либо через самое себя, либо акцидентно. Но невозможно, чтобы какая-либо субстанция возникала или уничтожалась акцидентно, то есть через посредство возникновения или уничтожения чего-то другого. Ведь возникновение и уничтожение принадлежат вещи точно так же, как принадлежит ей и бытие, обретаемое при возникновении и утрачиваемое при уничтожении. Поэтому все, что обладает бытием через самое себя, не может быть создано или уничтожено иначе, как только через самое себя, в то время как вещи, которые не обладают самобытием, вроде акциденций или материальных форм, обретают и утрачивают бытие через порождение и тление составных вещей. Затем, как уже было показано выше (3), души неразумных животных не являются самосущими, тогда как души людей именно таковы, из чего следует, что души неразумных животных уничтожаются вместе с телами, в то время как человеческая душа не может быть уничтоженной иначе, как только через самое себя. Это, однако же, невозможно, причем не только что касается человеческой души, но и вообще что касается любой субсистенции, которая является чистой формой. Ведь очевидно, что то, чем обладает что-либо через самое себя, неотделимо [от своего обладателя], а форма, которая суть чистая актуальность, обладает бытием через самое себя. В самом деле, материя обрета-

ет актуальное бытие постольку, поскольку она обретает форму, и уничтожается постольку, поскольку форма отделяется от нее. Но невозможно, чтобы форма была отделена от самой себя, и потому невозможно, чтобы субсистентная форма утратила бытие.

Но даже если допустить, что душа, как полагают иные, состоит из материи и формы, то и в этом случае придется согласиться с тем, что она нетленна. Действительно, уничтожение наличествует там, где имеются противоположности, поскольку возникновение и уничтожение есть переход от противоположности к противоположности. Поэтому небесные тела, чья материя не является субъектом противоположности, нетленны. Но в умственной душе нет и не может быть никакой противоположности, ибо она воспринимает все согласно способу своего существования, и все то, что она воспринимает, лишено противоположности (ведь понятия даже самих противоположностей не являются противоположностями, поскольку [познаваемые] противоположности познаются одним и тем же познанием). Поэтому невозможно, чтобы умственная душа была подвержена тлению. Кроме того, мы можем отталкиваться от того факта, что все по природе стремится к бытию согласно способу своего бытия. Затем, в том, что обладает познанием, желание следует из познания. И если чувствам неведомо другое бытие, кроме бытия "здесь" и "сейчас", то ум схватывает бытие абсолютно и во времени, а потому все, что по природе обладает умом, желает существовать всегда. Но то, что желается согласно природе, не может желаться зря. Следовательно, все умные субстанции нетленны.

Ответ на возражение 1. Во второй главе книги Премудрости Соломон приводит умствования невеж. Поэтому высказывание о том, что человек и остальные животные имеют общую участь в смысле порождения истинно только с точки зрения тела (ведь все животные были созданы из земли), но ложно с точки зрения души. В самом деле, души неразумных животных были произведены некоей силой тела, тогда как человеческая душа была создана самим Богом. Это явствует из того, что о других животных сказано: "Да произведет земля душу живую" (Быт. 1, 24), в то время как о человеке написано, что Бог "вдунул в лицо его дыхание жизни" (Быт. 2, 7). Поэтому в последней главе книги Екклесиаста читаем: "И возвратится прах в землю (чем он и был), а дух возвратится к Богу, Который дал его" (Еккл. 12, 7). Или можно сказать и так: жизненные процессы [у человека и животных] схо-

жи в том, что касается тела, в связи с чем сказано: "Одно дыхание у всех" (Еккл. 3, 19), и еще: "Дыхание в ноздрях наших – дым" (Прем. 2, 2), но не в том, что касается души, поскольку человек обладает умом, а животные – нет. Следовательно, утверждение: "Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна", – ложно: ведь смерть их подобна лишь в том, что касается тела, но не в том, что касается души.

Ответ на возражение 2. Поскольку создание вещи должно иметь причину, причем проистекающую не из пассивной потенции, а из активной потенции Создателя, Который может создавать нечто из ничего, то когда мы говорим, что вещь может быть низведена до ничто, мы имеем в виду не то, что тварь обладает потенцией к небытию, но то, что Создатель в силах прекратить поддерживать ее бытие. Однако о вещи говорится как о тленной именно потому, что в ней находится потенция к небытию.

Ответ на возражение 3. Мышление через посредство представления является присущей душе деятельностью в связи с ее союзом с телом. После отделения от тела она будет обладать другим модусом мышления, таким, каким обладают другие отделенные от тел субстанции, о чем речь у нас ниже (89, 1).

Раздел 7

ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ ДУША К ТОМУ ЖЕ ВИДУ, ЧТО И АНГЕЛ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа принадлежит к тому же виду, что и ангел. В самом деле, любая вещь определяется к своей надлежащей цели через посредство природы своего вида, благодаря которой ей присуща склонность к этой цели. Но у души и у ангела общая цель, а именно вечное блаженство. Следовательно, и вид у них общий.

Возражение 2. Далее, законченный различающий признак наиболее значим, поскольку именно он создает природу вида. Но нет ничего более значимого в ангеле и в душе, чем их умственная природа. Следовательно, у души и у ангела один и тот же законченный различающий признак и, таким образом, они принадлежат к одному и тому же виду¹⁵.

Возражение 3. Далее, кажется, что единственным отличием души от ангела является ее союз с телом. Но поскольку тело не входит в сущность души, то, похоже, этот союз не изменяет ее вида. Следовательно, душа и ангел принадлежат к одному и тому же виду.

Этому противоречит следующее: вещи, по природе осуществляющие различную деятельность, относятся к разным видам. Но природная деятельность души и ангела различны. В самом деле, по словам Дионисия "ангельский ум получает простые и блаженные разумения, не собирая свои божественные знания от чувственных вещей"¹⁶. А ниже он говорит о душе нечто противоположное¹⁷. Следовательно, душа и ангел принадлежат к разным видам.

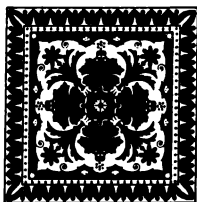
Отвечаю: Ориген придерживался мнения, что человеческие души и ангелы принадлежат к одному и тому же виду, и допускал, что различие степеней в их субстанциях носит акцидентный характер и является следствием деятельности их свободной воли¹⁸, о чем уже шла речь выше (47, 2). Но этого не может быть, поскольку в бестелесных субстанциях не может наблюдаться различия по числу без различия по виду и неравенства природ. В самом деле, коль скоро они не состоят из материи и формы, а являются самосущими формами, очевидно, что в них непременно должно присутствовать различие по виду. Ведь отделенные [от материи] формы не могут мыслиться иначе, как только единственными в своем единичном виде подобно тому, как если допустить существование самой по себе белизны, то она может быть только единственной, поскольку одна белизна может отличаться от другой только как находящиеся в разных субъектах. Но разнообразие видов всегда сопровождается разнообразием природ; так, вид одного цвета отличается от вида другого по степени совершенства, и то же самое можно сказать относительно других видов, так как различия, разделяющие "род", противоположны друг другу. Однако противоположности могут быть сопоставимы между собой по признаку большего или меньшего совершенства, поскольку, как сказано в десятой книге "Метафизики", "началом противоположности является наличие или лишенность [того или иного] свойства"¹⁹. Тот же вывод был бы справедлив и в том случае, если бы вышеупомянутые субстанции были составлены из материи и формы. В самом деле, если бы материя одного

отличалась от материи другого, из этого бы следовало, что началом различия материи выступает форма, т. е. что материя отличалась бы вследствие своего отношения к различным формам; таким образом, и в этом случае все сводилось бы к различию по виду и неравенству природ, иначе оставалось бы признать, что материя является началом различия форм. Но одна материя может отличаться от другой только по количеству, какового нет в бестелесных субстанциях вроде ангела и души. Поэтому невозможно, чтобы ангел и душа принадлежали к одному и тому же виду. А как получается так, что может существовать множество душ, принадлежащих к одному и тому же виду, – этот вопрос будет исследован ниже (76, 2).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент основан на определении ближайшей и естественной цели, тогда как вечное блаженство есть конечная и сверхъестественная цель.

Ответ на возражение 2. Законченный различающий признак наиболее значим постольку, поскольку из всех он наиболее определен, по каковой причине [например] актуальность возвышеннее потенциальности. Однако умственная способность не является наиболее значимой, поскольку она [в достаточной мере] неопределенна и обща многим степеням умственности подобно тому, как и чувственная способность обща многим степеням чувственной природы. Следовательно, как все чувственные вещи не принадлежат к одному и тому же виду, точно так же не принадлежат к одному и тому же виду и все умственные вещи.

Ответ на возражение 3. Тело не входит в сущность души, однако душа по самой своей природной сути способна соединяться с телом, так что в строгом смысле слова вид образует не сама по себе душа, а "соединение". И самый факт, что душа для осуществления своей деятельности некоторым образом нуждается в теле, доказывает, что степень умственности души ниже, нежели у ангела, который не соединяется с телом.



О СОЮЗЕ ТЕЛА И ДУШИ

Теперь мы исследуем союз души с телом, в связи с чем будет рассмотрено восемь пунктов: 1) соединяется ли умственное начало с телом в качестве его формы; 2) множественно ли умственное начало согласно числу тел, или же интеллигенция у людей одна на всех; 3) существует ли в теле, чьею формою является ум-

ственное начало, какая-либо иная душа; 4) наличествует ли в [человеческом] теле какая-либо другая субстанциальная форма; 5) какие качества требуются телу, чьею формою является умственное начало; 6) может ли оно [быть соединенным с телом] акцидентно; 7) может ли оно быть соединенным с телом через посредство другого тела; 8) присутствует ли душа в любой части тела целокупно.

Раздел 1

СОЕДИНЯЕТСЯ ЛИ УМСТВЕННОЕ НАЧАЛО С ТЕЛОМ В КАЧЕСТВЕ ЕГО ФОРМЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственное начало не соединяется с телом в качестве его формы. Ведь сказал же Философ, что ум "отделен" и не является актом какого-либо тела¹. Следовательно, он не соединен с телом в качестве его формы.

Возражение 2. Далее, каждая форма определена согласно природе материи, формой которой она является, в противном случае между материей и формой не было бы никакой соразмерности. Поэтому, если бы ум был соединен с телом в качестве его формы, то, коль скоро каждое тело обладает определенной природой, из этого бы следовало, что и ум обладает определенной природой, и, значит, он не был бы способен познавать все, что явствует из предшествующего рассуждения (75, 2). Но сказанное противоречит [тому, что нам известно о] природе ума. Следовательно, ум не соединен с телом в качестве его формы.

Возражение 3. Далее, чем бы ни была сила восприятия актуального тела, она воспринимает форму материально и индивидуально, поскольку воспринимаемое необходимо должно восприниматься согласно состоянию воспринимающего. Но форма мыслимой вещи не воспринимается умом материально и индивидуально, а скорее нематериально и всеобще, в противном случае ум не был бы способен к познанию нематериальных и всеобщих объектов, но, подобно чувствам, [воспринимал бы] лишь индивидуальности. Следовательно, ум не соединен с телом в качестве его формы.

Возражение 4. Далее, субъект у силы и действия один и тот же, поскольку один и тот же субъект и может действовать, и действует. Но умственная деятельность не является деятельностью тела, о чем уже было сказано выше (75, 2). Следовательно, умственная способность не является силой тела. Но энергия или сила не может быть более отвлеченной или более простой, нежели сущность, из которой проистекает способность или сила. Поэтому субстанция ума не может быть формой тела.

Возражение 5. Далее, то, что существует через самое себя, не может быть соединено с телом в качестве его формы, поскольку форма есть то, благодаря чему существует вещь; таким образом, [в последнем случае] истинное существование формы не будет принадлежать одной только форме. Но умственное начало, будучи субсистенцией, существует через самое себя, о чем уже шла речь выше (75, 2). Следовательно, оно не соединено с телом в качестве его формы.

Возражение 6. Кроме того, то, что существует в вещи согласно своей природе, существует в ней всегда. Но быть соединенной с материей свойственно форме согласно ее природе, поскольку форма актуализирует материю не посредством акцидентного качества, а посредством собственной сущности, в противном случае материя и форма создавали бы не реально, а лишь акцидентно единую вещь. Поэтому форма не может существовать вне присущей ей материи. Но умственное начало, будучи нетленным, при отделении от тела и после уничтожения тела сохраняется, как было показано выше (75, 6). Следовательно, умственное начало не соединено с телом в качестве его формы.

Этому противоречит следующее: согласно Философу различие проистекает из формы². Но различие, утверждающее че-

ловека, есть "разумность", и это различие принадлежит человеку благодаря его умственному началу. Следовательно, умственное начало есть форма человека.

Отвечаю: должно утверждать, что ум, который является началом умственной деятельности, есть форма человеческого тела. В самом деле, то, что является началом производимых действий, есть форма той вещи, которой приписываются действия. Так, например, начало, посредством которого тело является здоровым, – это здоровье, а начало, посредством которого душа познает, – это знание; следовательно, здоровье – это форма тела, а знание – это форма души. Причина этого заключается в том, что все действует в меру своей актуальности, и потому действие вещи соответствует актуальности того, посредством чего она действует. Но очевидно, что первым началом, посредством которого живет тело, является душа. И коль скоро жизнь обнаруживает себя в разнообразной деятельности живых существ различных степеней [совершенства], то начало, посредством которого в первую очередь осуществляется каждое из таких жизненных действий, – это душа. Ведь душа есть то, благодаря чему мы прежде всего питаемся, ощущаем и осуществляем пространственное движение, а также и размышляем. Поэтому то начало, благодаря которому мы прежде всего мыслим (называть ли его умом или умственной душой), и является формой тела. Таково доказательство, приведенное Аристотелем³.

Если же кто-либо настаивает на том, что умственная душа – это не форма тела, то в таком случае он должен объяснить, как получается так, что "это вот" действие мышления является действием "этого вот" конкретного человека (ведь каждому понятно, что он мыслит сам). Итак, действие, как это явствует из слов Философа⁴, может быть приписано чему-нибудь трояко, поскольку о вещи можно говорить как о движущейся или действующей, имея в виду либо саму по себе вещь в целом (так, например, исцеляет врач), либо часть вещи (так человек видит посредством глаз), либо акцидентное качество (как когда мы говорим, что некто белый строит, поскольку то, что строитель бел, суть акциденция). Но когда мы говорим, что Сократ или Платон мыслит, то ясно, что это приписывается ему не акцидентно, а как человеку, что предиктируется ему сущностно. Поэтому правильным будет сказать, что Сократ мыслит либо сам по себе в целом (если согласиться с Платоном, что человек – это умственная душа), либо

своею частью (приняв, что ум – это часть Сократа). Однако первое, как было показано выше (75, 4), невозможно, ибо один и тот же человек сознает и то, что он мыслит, и то, что он ощущает. Но он не может ощущать без тела, и потому тело должно быть некоторой частью человека. Из этого следует, что и ум, посредством которого мыслит Сократ, это часть Сократа, которая некоторым образом соединена с телом Сократа.

Комментатор [со своей стороны] придерживался мнения, что этот союз осуществляется через посредство интеллигибельных видов как имеющих двойственный субъект, а именно в уме в возможности и в представлениях, находящихся в телесных органах. Таким образом, через посредство интеллигибельного вида ум в возможности соединяется с телом того или этого частного человека. Но подобное соединение или союз никак не объясняет то обстоятельство, что акт ума является актом Сократа. Это станет наиболее очевидным, если, следуя Аристотелю, начать рассмотрение относящихся к уму вещей со способности к ощущению. В самом деле, как сказано в [книге] "О душе" III, отношение представлений к уму подобно отношению цветов к зрению⁵. Поэтому как виды цветов находятся в зрении, точно так же и виды представлений находятся в уме в возможности. Далее, понятно, что хотя сами цвета, чьи образы находятся в зрении, находятся на стене, действие видения не приписывается стене (ведь не говорим же мы, что стена видит, но, пожалуй, что она видима). Поэтому из того факта, что виды представлений находятся в уме в возможности, отнюдь не следует то, что Сократ, в котором находятся представления, мыслит, но только лишь то, что он или его представления являются мыслимыми.

Некоторые, впрочем, пытались утверждать, что ум соединен с телом в качестве его двигателя; следовательно, ум и тело оформляют одну и ту же вещь, а потому акт ума может быть приписан целому. Это мнение, однако, несостоятельно по многим причинам.

Во-первых, потому что ум не движет тело иначе, как только через посредство желания, движение которого предполагает деятельность ума. Следовательно, Сократ мыслит не потому, что движется своим умом, а скорее, напротив, он движется своим умом потому, что мыслит.

Во-вторых, потому что если Сократ является индивидуальностью в природе одной сущности, составленной из материи и формы, и если ум не является формой, то из этого следует, что

он должен находиться вне сущности, так относясь к целому Сократу, как двигатель к движимой им вещи. Однако акт ума остается в действителе и не переходит во что-то еще, как это делает [например] действие нагревания. Следовательно, действие мышления не может быть приписано Сократу только потому, что он движется своим умом.

В-третьих, потому что действие двигателя приписывается движимой вещи не иначе, как только инструментально (вроде того, как действие плотника приписывается пиле). Поэтому если мышление может быть приписано Сократу как действие того, что движет Сократом, то из этого следует, что оно приписывается ему как инструменту. Это, однако, противоречит учению Философа, который настаивает на том, что мышление не нуждается в телесном инструменте⁶.

В-четвертых, потому что хотя действие части и может быть приписано целому, как действие глаза приписывается человеку, оно никогда не приписывается другой части, разве что опосредованно (ведь не говорим же мы, что рука видит, потому что видит глаз). Поэтому если Сократ и его ум соединены вышеописанным способом, то действие ума не может быть [в собственном смысле] приписано Сократу. Если же Сократ суть целое, составленное из союза ума со всем остальным, что образует Сократа, и при этом ум соединен с этим остальным только как двигатель, то из этого следует, что Сократ не обладает ни в полном смысле единством, ни, следовательно, в полном смысле бытием, поскольку вещь обладает бытием в той мере, в какой она обладает единством.

Таким образом, единственным [приемлемым] объяснением соединения души с телом остается то, которое предложил Аристотель, а именно, что "этот вот" частный человек мыслит постольку, поскольку умственное начало является его формой. В самом деле, истинность того, что умственное начало соединено с телом в качестве его формы, очевидна из самой деятельности ума.

То же можно разъяснить и на примере природы человеческого вида. Действительно, природа вещи познается через ее деятельность. Но собственной деятельностью человека именно как человека является мышление, благодаря которому он возвышается над всеми остальными животными. Поэтому Аристотель пришел к заключению, что совершенное счастье человека необходимо состоит именно в этой, в полном смысле слова его собственной деятельности⁷. Следовательно, вид человека должен

определяться тем, что является началом этой деятельности. Но вид любой вещи определяется ее [собственной] формой. Из этого следует, что умственное начало – это собственная форма человека.

Нам также следует учесть, что чем благороднее форма, тем более она возвышается над телесной материей, менее сообщается с материей и в большей степени превосходит материю своею силой и своею деятельностью. Поэтому мы видим, что форма смешанного тела обладает деятельностью, не обусловленной [только] его элементарными качествами. И чем благороднее исследуемая нами форма, тем более ее сила превосходит [силу] элементарной материи; так, растительная душа превосходит форму металла, а чувственная душа превосходит душу растительную. Но человеческая душа – это наиболее возвышенная и благородная из форм, превосходя телесную материю силой уже потому, что обладает деятельностью и силой, которых нет у телесной материи вообще. И эта сила называется умом.

Будет уместным также заметить, что если бы душа, как полагают некоторые, состояла из материи и формы, то из этого бы следовало, что душа никоим образом не могла бы быть формой тела. В самом деле, коль скоро форма актуальна, а материя – лишь потенциальна, то состоящее из материи и формы не может служить формой чего-то другого через посредство самое себя в целом. А если бы она была формой через посредство некоторой своей части, то тогда бы ту часть, которая являлась формой, мы бы и называли душой, а то, формой чего была бы эта часть, мы бы называли "первично одушевленным", о чем было сказано выше (75, 5).

Ответ на возражение 1. Философ сказал, что хотя та предельная природная форма, которую изучает натурфилософ, и является отделенной, тем не менее она заключена в материи, доказательством чему служит то обстоятельство, что "человек и солнце порождают человека из материи"⁸. Она отделена благодаря своей умственной силе, поскольку умственная сила, в отличие [например] от силы видения, которая является актом глаза, не принадлежит какому-либо телесному органу (ведь мышление – это акт, который не может, подобно акту видения, совершаться через посредство телесного органа). Однако же она заключена в материи, поскольку сама душа, которой принадлежит эта сила, является формой тела и условием порождения человека. В связи с этим Философ говорит, что ум является отделенным постольку, поскольку не является способностью телесного органа⁹.

Из сказанного очевиден ответ и на возражения 2 и 3. В самом деле, для того, чтобы человек был способен мыслить все вещи посредством своего ума, а равно и для того, чтобы его ум мог мыслить бестелесные вещи и универсалии, вполне достаточно, чтобы умственная сила не была актом тела.

Ответ на возражение 4. Человеческая душа благодаря своему совершенству не является формой, которая была бы слита или полностью заключена в материи. Поэтому, хотя душа сущностно и является формой тела, ничто не может воспрепятствовать некоторой ее силе не быть актом тела.

Ответ на возражение 5. Душа сообщает телесной материи то бытие, которым существует через самое себя, благодаря чему умственная душа сохраняет единство своего бытия таким образом, что существование целого соединения является также и существованием души, чего нет в случае форм, не обладающих бытием через самое себя. По этой причине человеческая душа сохраняет свое собственное существование после уничтожения тела, чего не происходит с остальными формами.

Ответ на возражение 6. Быть соединенной с телом присуще душе согласно ее природе подобно тому, как легкому телу по природе присуще движение вверх. И как легкое тело, будучи удалено от присущего ему места, остается легким и сохраняет способность и склонность к присущему ему месту, так и человеческая душа, будучи отделена от тела, сохраняет присущее ей бытие, способность и природную склонность быть соединенной с телом.

Раздел 2

МНОЖЕСТВЕННО ЛИ УМСТВЕННОЕ НАЧАЛО СОГЛАСНО ЧИСЛУ ТЕЛ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственное начало не множественно согласно числу тел, но что во всех людях один и тот же ум. В самом деле, нематериальные сущности в пределах одного вида не множественны по числу. Но человеческая душа – это нематериальная сущность, поскольку, как было показано выше (75, 5), она не состоит из материи и формы. Поэтому в пределах одного вида не может существовать множества человеческих

душ. Но все люди принадлежат к одному виду. Следовательно, во всех людях один и тот же ум.

Возражение 2. Далее, с устранением причины устраняется и следствие. Таким образом, если бы человеческие души были множественны согласно числу тел, из этого бы следовало, что по мере устранения тел изменялось бы и количество душ, и, в конце концов, из всех душ осталась бы только одна. Но подобное воззрение является ересью, поскольку в таком случае стерлось бы всякое различие между наградами и наказаниями.

Возражение 3. Далее, если мой ум отличен от вашего, то мой ум, равно как и ваш, индивидуален, ибо индивидуальности – это вещи, которые едины по виду, но отличны по числу. Затем, воспринимаемое чем-либо необходимо воспринимается согласно состоянию воспринимающего. Следовательно, виды вещей воспринимались бы моим и вашим умами как индивидуальности, что не соответствует природе ума, который познает универсалии.

Возражение 4. Далее, мыслимая вещь находится в мыслящем [ее] уме. Таким образом, если мой ум отличен от вашего, то мыслимое мной должно отличаться от мыслимого вами и, следовательно, его [(т. е. мыслимое) в строгом смысле слова] надлежит полагать индивидуальностью и мыслимым в возможности, так что общее понятие может быть абстрагировано из обоих [мыслимых] в той мере, в какой из разных вещей может быть абстрагировано нечто интеллигибельное, которое было бы обще им обоим. Но это не соответствует природе ума, ибо в таком случае ум ничем бы не отличался от представления. Поэтому похоже на то, что во всех людях один и тот же ум.

Возражение 5. Далее, когда ученик получает познание от учителя, то нельзя сказать, что познание учителя порождает познание в ученике, поскольку в таком случае познание было бы активной формой, вроде теплоты, что не соответствует действительности. Поэтому похоже на то, что индивидуальное познание, которое находится в учителе, сообщается и ученику, чего не может происходить, если у них обоих не один и тот же ум. Таким образом, выходит, что ум ученика и учителя един, следовательно, это же справедливо и по отношению ко всем людям.

Возражение 6. Кроме того, читаем у Августина: "Если бы я сказал, что человеческих душ много, я бы посмеялся над самим

собой"¹⁰. Но о душе как о чем-то едином можно говорить, похоже, преимущественно на основании единства ума. Следовательно, у всех людей один и тот же ум.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что отношение всеобщих причин к универсалиям подобно отношению частных причин к индивидуальностям¹¹. Но невозможно, чтобы единственная в своем виде душа принадлежала различным по виду животным. Следовательно, невозможно, чтобы одна индивидуальная умственная душа принадлежала нескольким индивидам.

Отвечаю: утверждение о том, что у всех людей один и тот же ум, абсолютно несостоятельно. Это очевидно [например, если придерживаться точки зрения] Платона, который полагал, что человек – это и есть сам ум. Ведь в таком случае из этого бы следовало, что Сократ и Платон – это один и тот же человек, и если между ними и есть какое-то различие, то оно лежит за пределами сущности каждого из них. [То есть] различие между Сократом и Платоном было бы не большим, чем между человеком в тунике и человеком в плаще, что, конечно же, нелепо.

Точно так же очевидно, что оно невозможно и в том случае, если, следуя мнению Аристотеля, допустить, что ум – это часть или сила души, являющейся формой человека¹². В самом деле, невозможно, чтобы многие различные индивиды обладали одной и той же формой, поскольку невозможно, чтобы они обладали одним и тем же бытием, а ведь форма – это начало бытия.

Опять-таки, в невозможности [данного утверждения] легко убедиться, если рассмотреть способ соединения ума с тем или иным человеком. В самом деле, очевидно, что если предположить наличие одного действующателя и двух инструментов, то можно сказать, что имеется один действующатель, но несколько действий (так, [например] когда один человек обеими руками касается нескольких вещей, то налицо один касающийся и два касания). Если, напротив, мы предположим наличие одного инструмента и нескольких действующихателей, то можно сказать, что есть несколько действующихателей, но только одно действие (так бывает, когда тянут судно с помощью каната: действуют многие, а действие – одно). Если же предположить наличие одного действующателя и одного инструмента, то можно сказать, что есть один действующатель и одно действие (так, когда кузнец ударяет молотом [по наковальне], то налицо один бьющий и один удар). Те-

перь, очевидно, что независимо от того, каким образом ум соединен или связан с тем или иным человеком, ум предшествует всем прочим принадлежащим человеку вещам, поскольку чувственные силы являются подчиненными и служебными по отношению к уму. Поэтому, если бы мы предположили, что у двоих людей есть два ума, но только одно чувство (например, у них на двоих только один глаз), то в этом случае имелось бы двое видящих и одно видение. Но если имеется один ум, то независимо от того, сколь многообразными могут быть все те вещи, которые ум использует в качестве своих инструментов, никоим образом нельзя сказать, что Сократ и Платон – это более чем один мыслящий человек. А если прибавить, что мышление, которое является актом ума, не подвержено влиянию какого-либо органа помимо самого ума, то из всего этого будет следовать, что есть только один действователь и одно действие, то есть что все люди – это всего лишь один "мыслитель", располагающий одним актом мышления на один интеллигибельный объект.

Впрочем, мое и ваше умственное действие могли бы различаться по причине различия представлений (поскольку [например] представления о камне во мне и в вас различны), [однако только в том случае] если бы само по себе представление – такое, какое оно есть во мне или в вас, – было бы формой ума в возможности (ведь один и тот же действователь, имея дело с различными формами, производит различные действия; например, при воздействии различных форм на один и тот же глаз появляются различные видения). Однако само по себе представление не является формой ума в возможности, этой формой является абстрагируемый из представления интеллигибельный вид. При этом в одном уме из различных представлений одного и того же вида может быть абстрагирован только один интеллигибельный вид; так, очевидно, что в одном человеке могут быть различные представления о камне, и все же из всех них абстрагируется только один интеллигибельный вид камня, через посредство которого ум этого одного человека, несмотря на все разнообразие представлений, одним действием постигает природу камня. Поэтому, если бы во всех людях был один и тот же ум, то разнообразие представлений в том или ином человеке никогда бы не обусловило в этих людях (что бы ни утверждал Комментатор [в своих комментариях к книге] "О душе" III) разнообразия умственных действий. Из сказанного следует, что пред-

положение о том, что во всех людях наличествует один и тот же ум, невозможно и нелепо.

Ответ на возражение 1. Хотя умственная душа, подобно ангелу, не имеет материи, из которой бы она была создана, тем не менее она, в отличие от ангела, является формой некоторой материи. Поэтому в пределах одного вида наличествует – согласно разделению материи – множество душ, в то время как совершенно невозможно, чтобы в пределах одного вида существовало множество ангелов.

Ответ на возражение 2. Все обладает единством тем способом, каким оно обладает и бытием. Поэтому о разнообразии вещи надлежит выносить суждение таким же образом, каким мы выносим суждение о ее бытии. Но очевидно, что умственная душа благодаря своему истинному бытию соединяется с телом в качестве его формы, хотя при уничтожении тела она сохраняет свое собственное бытие. Аналогично этому и разнообразие душ соразмерно разнообразию тел, хотя после уничтожения тел души сохраняют свое множественное бытие.

Ответ на возражение 3. Индивидуализация интеллигибельного сущего, [впрочем] как и вида, через посредство которого [это] сущее мыслит, вовсе не исключает познания универсалий, в противном случае, коль скоро отделенные умы обладают самобытием и, следовательно, индивидуальны, они бы не могли познавать универсалии. А вот материальность мыслящего и вида, через посредство которого он мыслит, препятствует познанию универсалий. В самом деле, если каждое действие осуществляется согласно модусу формы, через посредство которой действует действитель (как нагревание происходит согласно модусу теплоты), то [значит] и мышление осуществляется согласно модусу вида, который познает мыслящий. Далее, очевидно, что общая природа становится различной и множественной благодаря началам индивидуализации, которые проистекают из материи. Поэтому, если бы форма, через посредство которой осуществляется познание, была материальной, то есть не абстрагируемой от условий материального существования, то и ее подобие природе вида или рода отражало бы в себе полученные этой природой через посредство начал индивидуализации различность и множественность, а потому [в этом случае] познание природы вещи в целом было бы невозможным. Если же вид абстрагиру-

ется от условий индивидуальной материи, то тогда подобие природе будет свободно от тех вещей, которые бы делали его различным и множественным, и [таким образом] познание универсалий [становится] возможным. И здесь не имеет никакого значения, идет ли речь только об одном уме или о множестве, поскольку даже если бы был только один [ум], то это необходимо был бы индивидуальный ум, и виды, через посредство которых он бы мыслил, были бы также индивидуальными видами.

Ответ на возражение 4. Един ли ум или множественен, но мыслимое им едино, поскольку мыслимое находится в уме не согласно своей природе, а согласно своему подобию; ведь, как сказано в книге "О душе", "в душе находится не камень, а образ камня"¹³. И тем не менее мыслится [именно] камень, а не подобие камня (кроме тех случаев, когда ум мыслит самого себя), иначе объектами науки были бы не вещи, а только интеллигибельные виды. Однако случается так, что разные вследствие различных форм вещи бывают уподоблены одной и той же вещи. И коль скоро познание рождается через уподобление познающего познаваемой вещи, из этого следует, что одна и та же вещь может быть познаваемой несколькими познающими, что очевидно на примере чувств, когда несколько [человек одновременно] видят один и тот же цвет, но согласно различным подобиям. Точно так же несколько умов мыслят один мыслимый объект. При этом различие между чувственным и умственным познанием состоит, по мнению Аристотеля, в том, что вещь чувственно воспринимается согласно тому устройству, которое она имеет вне души, то есть в своей индивидуальности, тогда как природа мыслимой вещи хотя и находится вне души, однако не в том модусе бытия, согласно которому она является мыслимой. В самом деле, мышление общей природы происходит через исключение начал индивидуализации, а между тем общая природа вне души таким модусом не обладает. Впрочем, согласно Платону, мыслимая вещь вне души существует в том же самом состоянии, в каком она является мыслимой, ибо, по его теории, природы вещей отделены от материи.

Ответ на возражение 5. В ученике наличествует одно познание, а в учителе – другое. О том же, что обуславливает это [различие], мы поговорим позже (117, 1).

Ответ на возражение 6. Августин отвергает ту множественность душ, которая вытекает из множественности видов.

Раздел 3

НАЛИЧЕСТВУЮТ ЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ ПОМИМО УМСТВЕННОЙ ДУШИ ЕЩЕ И ДРУГИЕ, ОТЛИЧАЮЩИЕСЯ ДРУГ ОТ ДРУГА ДУШИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что помимо умственной души в человеке наличествуют и другие, сущностно отличающиеся друг от друга души, вроде душ чувственной и растительной. В самом деле, субстанции у тленного и нетленного различны. Но умственная душа нетленна, в то время как другие души, например, чувственная и растительная, как было показано выше (75, 6), тленны. Следовательно, в человеке сущности умственной, чувственной и растительной душ не могут быть одним и тем же.

Возражение 2. Далее, если кто-либо скажет, что чувственная душа в человеке нетленна, то такому следует напомнить слова Философа о том, что "преходящее и непреходящее должны быть разными по роду"¹⁴. Затем, чувственная душа в лошади, льве и других неразумных животных – тленна. Если, таким образом, в человеке она нетленна, следовательно, чувственная душа в человеке и [чувственные души] в неразумных животных не будут принадлежать к одному и тому же роду. Но животное называется "животным" постольку, поскольку обладает чувственной душой; выходит, что "животное" не будет родом, общим для человека и для остальных животных, что нелепо.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что зародыш животного предшествует [зародышу] человека¹⁵. Но это невозможно, поскольку в таком случае выходит, что сущность животного [одновременно] чувственна и умственна, и, тем не менее, животное является таковым через посредство чувственной души, а истинный человек – через посредство умственной души. Следовательно, в человеке сущности чувственной и умственной душ не могут быть одним и тем же.

Возражение 4. Кроме того, Философ говорит, что род происходит от материи, а видовое отличие – от формы¹⁶. Но "разумность", которая является видовым отличием человека, происходит от умственной души, тогда как "животность" – от тела, наделенного жизнью благодаря душе чувственной. Таким образом,

умственная душа относится к наделенному жизнью благодаря чувственной душе телу как форма к материи. Следовательно, в человеке умственная душа [не только] сущностно отличается от души чувственной, но и относится к ней как к материальному субъекту.

Этому противоречит сказанное о том, что "не должно следовать Иакову и другим сирийцам, писавшим, что будто бы в одном человеке может быть две души – животная, одушевляющая тело и пребывающая в крови, и духовная, которая руководствуется разумом; но должно говорить, что в человеке одна душа, которая, будучи в союзе с телом, и тело оживляет, и своим же разумением себя соблюдает"¹⁷.

Отвечаю: Платон полагал, что в одном теле наличествует несколько душ, причем различал их даже по месторасположению в органах, в которых души, по его мнению, осуществляли свою различную жизнедеятельность; так, он говорил, что растительная сила находится в печени, желательная – в сердце, а сила мышления – в мозгу. Данное мнение было решительно отвергнуто Аристотелем в том, что касается частей души, использующих телесные органы. Это было сделано им на том основании, что в тех животных, которые, будучи рассечены, продолжают жить, в каждой из частей можно наблюдать такие действия души, как ощущение и стремление¹⁸, чего бы никогда не случилось, если бы различные начала действий души сущностно различались и располагались в различных частях тела. Что же касается умственной части души, то он, похоже, так и не пришел к единому заключению, отличается ли она от прочих "только логически" или же "еще и по месту".

Что касается мнения Платона, то оно было бы справедливо только в том случае, если бы душа была соединена с телом не в качестве его формы, а в качестве его двигателя (как, собственно, и думал Платон). В самом деле, нет ничего несообразного в том, чтобы одна и та же движимая вещь приводилась в движение сразу несколькими двигателями, тем более, если она движется своими различными частями. Однако если мы предположим, что душа соединена с телом в качестве его формы, то в этом случае наличие в одном теле нескольких различных по сущности душ совершенно невозможно. Очевидность этого может быть показана трояко.

Во-первых, животное, в котором бы наличествовало сразу несколько душ, не было бы в строгом смысле слова единым. В самом деле, ничто не может сделать что-либо в строгом смысле единым помимо единой формы, через посредство которой вещь обладает своим бытием, ибо одно и то же наделяет вещь и бытием, и единством (поэтому вещи, которые получают свое определение от разных форм, в строгом смысле слова не едины, например, "белый человек"). Таким образом, если бы человек "жил" благодаря одной форме, а именно растительной душе, был "одушевленным" благодаря другой, а именно чувственной душе, а "человеком" был через третью форму, а именно умственную душу, из этого бы следовало, что человек в строгом смысле слова не един. Таков смысл аргументов Аристотеля, который, возражая Платону, говорил, что если бы идея животного отличалась от идеи двуногого животного, то двуногое животное, строго говоря, не было бы единым¹⁹. По этой же причине, возражая тем, которые утверждали, что в теле наличествует несколько душ, он задавал вопрос: "Что же их всех объединяет?"²⁰, то есть что делает их всех одним. Ведь нельзя же сказать, что их объединяет одно тело, поскольку скорее душа объединяет тело и делает его одним, нежели наоборот.

Во-вторых, невозможность этого видна из того способа, каким одна вещь предикцируется другой. Ведь те вещи, которые образованы различными формами, предикцируются друг другу или акцидентно (если формы не определены одна к другой, как когда мы говорим, что нечто белое сладко), или сущностно, вторым способом сущностной предикации (если формы определены одна к другой, то субъект принадлежит к определению предиката; например, коль скоро поверхность может быть окрашенной, то если мы говорим о теле, поверхность которого окрашена, как об окрашенном [теле], мы используем второй способ сущностной предикации). Поэтому если налицо одна форма, благодаря которой вещь является животным, и другая форма, благодаря которой она является человеком, то из этого следует, что или одну из этих двух вещей нельзя предиктировать другой иначе, как только акцидентно (если эти две формы не определены одна к другой), или же одну можно предиктировать другой вторым способом сущностной предикации (если одна душа определена к другой). Но оба этих заключения очевидным образом ложны, поскольку "животное" предикцируется человеку сущностно, а отнюдь не акцидентно,

и при этом "человек" не является частью определения "животного", а как раз наоборот. Поэтому необходимо, чтобы одна и та же форма оформляла и животное, и человека, в противном случае человек не был бы в то же время и животным, и таким образом "животное" нельзя было бы сущностно предиктировать человеку.

В-третьих, невозможность этого показывает то обстоятельство, что когда одно действие души усиливается, другие ослабевают, чего бы никогда не случилось, если бы начало действия не было сущностно одно.

Таким образом, [из сказанного] мы должны сделать вывод, что в человеке чувственная душа, умственная душа и растительная душа по числу суть одна душа. Это легко понять, если вспомнить, в чем именно заключаются различия видов и форм. В самом деле, мы видим, что виды и формы вещей разнятся между собою как более или менее совершенные; так, в порядке вещей живое совершенней неживого, животные совершенней растений, а люди – неразумных животных, и в каждом из этих родов [также] можно выделить различные степени [совершенства]. В связи с этим Аристотель уподобляет виды вещей числам, которые отличаются друг от друга по виду вследствие прибавления или вычитания единицы²¹. А еще он уподобляет различные души фигурам, одна из которых содержит в себе другую, как, например, пятиугольник содержит в себе четырехугольник и при этом выходит за пределы последнего²². Точно так же и умственная душа виртуально содержит в себе все, что принадлежит чувственной душе неразумных животных и растительной душе растений. Следовательно, как пятиугольная поверхность [заключающая в себе четырехугольную] не является четырехугольной благодаря одной форме и пятиугольной благодаря другой (ибо в данном случае четырехугольная форма излишня – ведь она и так содержится в пятиугольной), точно так же и Сократ не является человеком благодаря одной душе, а животным – благодаря другой, но благодаря одной и той же душе он суть и животное, и человек.

Ответ на возражение 1. Чувственная душа нетленна не потому, что она существует как чувственная, а потому, что она существует как умственная. Таким образом, когда душа только чувственна, она тленна, но когда вместе с чувственностью ей присуща также и умственность, она нетленна (поскольку, хотя чувственность не является нетленной, она, однако, не может лишить умственность ее нетленности).

Ответ на возражение 2. Родовой или специфической классификации подлежат не формы, а соединения. Но человек, как и всякое животное, тленен. Таким образом, привносимое формой отличие между тленным и нетленным не создает родового отличия между человеком и другими животными.

Ответ на возражение 3. Зародыш первоначально обладает только чувственной душой, а когда последняя устраняется, на ее смену приходит более совершенная душа, которая является одновременно чувственной и умственной, о чем речь у нас впереди (118, 2).

Ответ на возражение 4. Не следует рассматривать разнообразие природных вещей как следствие разнообразия логических понятий или интенций, которые суть следствия нашего способа мышления (ибо разум может схватывать одну и ту же вещь по-разному). Поэтому, коль скоро умственная душа, как уже было сказано, виртуально содержит в себе и все то, что принадлежит чувственной душе, и то, что выходит за рамки последней, разум способен рассматривать принадлежащее силе чувственной души отдельно от остального, понимая его как нечто несовершенное и материальное. И поскольку он видит, что оно является общим человеку и другим животным, он формирует из этого понятие "рода", в то время как то, что в умственной душе выходит за пределы души чувственной, он различает как формальное и совершенное, на основании чего выводит "видовое отличие" человека.

Раздел 4

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ КАКАЯ-ЛИБО ИНАЯ ФОРМА ПОМИМО УМСТВЕННОЙ ДУШИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в человеке помимо умственной души наличествует и иная форма. Ведь сказал же Философ, что душа есть "акт естественного тела, обладающего в возможности жизнью"²³. Таким образом, душа относится к телу как форма к материи. Но тело обладает субстанциальной формой, благодаря которой оно и является телом. Следовательно, в теле душе предшествует некая иная субстанциальная форма.

Возражение 2. Далее, человек, как и всякое животное, движет самого себя. Но, как доказал Философ, все движущее само себя состоит из двух частей, из которых одна является движущей, а другая – движимой²⁴. Движущей частью является душа, следовательно, другая часть необходимо такова, что может быть движимой. Но первичная материя не может находиться в движении, поскольку она обладает бытием только в возможности [на что указывал еще Аристотель]²⁵; действительно, все движущееся телесно. Следовательно, в человеке и в каждом животном необходимо должна наличествовать другая субстанциальная форма, та, через посредство которой устроено тело.

Возражение 3. Далее, порядок форм зависит от их отношения к первичной материи, поскольку о "до" и "после" говорится в сопоставлении с некоторым началом. Таким образом, если бы в человеке не было какой-либо субстанциальной формы помимо разумной души, а последняя была бы непосредственно присуща первичной материи, то из этого бы следовало, что она суть одна из наименее совершенных форм, поскольку именно такие [формы] непосредственно присущи материи.

Возражение 4. Кроме того, человеческое тело – это смешанное тело. Смешение же является следствием не одной только материи, в противном случае имелось бы одно уничтожение. Поэтому в смешанном теле должны сохраняться формы элементов, а они есть субстанциальные формы. Следовательно, в человеческом теле помимо умственной души наличествуют и иные субстанциальные формы.

Этому противоречит следующее: у одной вещи может быть только одно субстанциальное бытие, субстанциальное же бытие сообщается субстанциальной формой. Следовательно, одна вещь обладает только одной субстанциальной формой. Между тем субстанциальной формой человека является душа. Поэтому невозможно, чтобы в человеке наличествовала какая-либо иная субстанциальная форма помимо умственной души.

Отвечаю: если бы мы согласились с платониками в том, что умственная душа соединена с телом не как его форма, а только как его двигатель, то из этого бы необходимо следовало, что в человеке наличествует другая субстанциальная форма, через посредство которой тело получает от движущей его души устройство своего бытия. Если, однако, умственная душа соеди-

няется с телом в качестве его субстанциальной формы, о чем уже было говорено выше (1), то невозможно, чтобы в человеке была обнаружена какая-либо иная субстанциальная форма помимо умственной души.

Чтобы это стало очевидным, следует вспомнить, что субстанциальная форма отличается от акцидентной тем, что акцидентная форма сообщает не бытие как таковое, а "именно такое вот" бытие (как [например] теплота создает не вещь как таковую, а именно теплую вещь). Поэтому в связи с привнесением акцидентной формы о вещи не говорят как о просто возникшей или произведенной, но как о произведенной такой-то или как о возникшей в таком-то определенном состоянии. Подобным же образом и с устранением акцидентной формы о вещи говорится не как о просто уничтоженной, но как об уничтоженной в таком-то отношении. Что же касается субстанциальной формы, то она сообщает бытие как таковое, и потому в связи с ее привнесением говорится, что нечто просто обретает свое бытие, а с ее устранением — что нечто просто уничтожается. По этой причине древние натурфилософы, полагавшие, что первичная материя есть нечто актуально сущее (шла ли речь об огне, воздухе или о чем-нибудь еще в том же роде), утверждали, что ничто не возникает просто и не уничтожается просто, но что "любое возникновение есть изменение", о чем читаем в первой [книге] "Физики"²⁶. Но если бы прежде умственной души в материи наличествовала какая-то иная субстанциальная форма, через посредство которой субъект души обретал бы свое актуальное бытие, то из этого бы следовало, что душа не сообщает просто бытие и, далее, что она не является субстанциальной формой, а также что с привнесением души не было бы просто возникновения, а с ее устранением — просто уничтожения, хотя очевидно, что оба эти [утверждения] ложны.

Поэтому должно утверждать, что в человеке нет никакой иной субстанциальной формы помимо умственной души, а также что душа, коль скоро она виртуально заключает в себе чувственную и растительную души, равным образом виртуально заключает в себе и все низшие формы и непосредственно производит все то, что производят в других вещах менее совершенные формы. То же самое должно говорить и о чувственной душе в неразумных животных, и о растительной душе в растениях, и вообще обо всех более совершенных формах в их отношении к [формам] менее совершенным.

Ответ на возражение 1. Аристотель не говорит, что душа – это просто акт тела, но что она “акт естественного и имеющего органы тела, обладающего в возможности жизнью”, и что такая возможность “не лишена души”. Из сказанного понятно, что то, актом чего является душа, включает в себя и [саму] душу; это подобно тому, как когда говорится, что теплота – это акт теплого, а свет – акт светлого, то [говорится] не в том смысле, что свет и светлое суть отдельные друг от друга вещи, а в том, что светлое светло благодаря свету. В подобном же смысле говорят, что душа – это “акт тела” и т. д., поскольку именно благодаря душе оно и суть тело, и имеет органы, и обладает в возможности жизнью. И все же о первом акте принято говорить как о находящемся в возможности по отношению к акту второму, который суть деятельность, и вызвано это тем обстоятельством, что такая возможность “не лишена”, то есть не исключает, души.

Ответ на возражение 2. Душа движет тело не посредством своей сущности, благодаря которой она суть форма тела, но посредством своей движущей силы, акт которой предполагает, что тело уже актуализировано душой; так что душа через свою движущую силу является той частью, которая движет, а одушевленное тело – той частью, которая движется.

Ответ на возражение 3. В материи должно усматривать разные степени совершенства, а именно бытие, жизнь, ощущение и мышление. То же, что присоединяется “после”, всегда совершеннее присоединившегося “до”. Следовательно, та форма, которая наделяет материю только первой степенью совершенства, наименее совершенна, тогда как та форма, которая наделяет первой, второй, третьей и так далее степенями, наиболее совершенна; однако же и она непосредственно присуща материи.

Ответ на возражение 4. Авиценна полагал, что субстанциальные формы элементов в смешанном теле сохраняются и что само смешение происходит благодаря тому, что противоположные качества элементов усредняются. Но это невозможно, поскольку разные формы элементов необходимо должны присутствовать в разных частях материи, для различения которых мы должны измыслить измерения, без которых материя не может быть делимой. Но поддающаяся измерению материя обнаруживается только в теле, а разные тела не могут [одновременно] находиться в одном и том же месте. Из этого следует, что в сме-

шанном теле элементы будут различаться по положению. Но в таком случае будет иметь место не истинная смесь, которая относилась бы к целому, а только смесь с точки зрения восприятия, возникающая вследствие наложения частиц.

[Со своей стороны] Аверроэс утверждал, что формы элементов, будучи далекими от совершенства, являются чем-то средним между акцидентными и субстанциальными формами и потому допускают то "большие", то "меньшие" [степени совершенства], в связи с чем при смешении претерпевают изменения и так усредняются, что в результате образуется одна общая форма. Но это еще более невозможно, поскольку субстанциальное бытие любой вещи заключается в чем-то неделимом, а каждое прибавление и вычитание изменяет вид, как это можно наблюдать на примере чисел, о чем читаем в восьмой книге "Метафизики"²⁷. Поэтому невозможно, чтобы какая-либо субстанциальная форма могла обладать то "большей", то "меньшей" [степенью совершенства]. Не менее нелепо утверждение, что что-либо может быть средним между субстанцией и акциденцией.

Поэтому вслед за Философом²⁸ должно говорить, что формы элементов в смешанном теле сохраняются, но не актуально, а виртуально, поскольку сохраняются хотя и претерпевшие изменения, но все же собственные качества элементов, а в них сохраняются энергии элементных форм. Это качество смеси есть ее особая расположенность к субстанциальной форме смешанного тела, например, к форме камня или какой-либо души.

Раздел 5

ПОДОБАЕТ ЛИ ДУШЕ СОЕДИНЯТЬСЯ С ИМЕННО ТАКИМ ВОТ ТЕЛОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственной душе не подобает соединяться с именно таким вот телом. В самом деле, материя должна быть адекватна форме. Но умственная душа нетленна. Следовательно, ей не подобает соединяться с тленным телом.

Возражение 2. Далее, умственная душа суть совершенная нематериальная форма, доказательством чему служит ее деятельность, свободная от участия в ней телесной материи.

Но чем тоньше тело, тем меньше в нем материальности. Поэтому душа должна была бы соединяться с наиболее тонким из тел, к примеру, с огнем, а никак не со смешанным телом, тем более с телом, обитающим на земле.

Возражение 3. Далее, коль скоро форма является началом видообразования, одна форма не может произвести многообразия видов. Но умственная душа – это одна форма. Поэтому она не должна была быть соединена с телом, составленным из относящихся к разным видам частей.

Возражение 4. Кроме того, воспринимающее наиболее совершенную форму должно само быть наиболее совершенным. Но умственная душа – это наиболее совершенная из душ. Следовательно, коль скоро тела других животных наделены естественными покровами, например, волосами, заменяющими одежды, или копытами, заменяющими башмаки, а также по природе обеспечены оружием вроде когтей, зубов и рогов, то, похоже, что умственная душа не должна была быть соединена с телом столь несовершенным, что оно лишено всех вышеперечисленных средств защиты.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "душа является актом естественного, наделенного органами тела, обладающего в возможности жизнью"²⁹.

Отвечаю: коль скоро не форма существует ради материи, а скорее материя – ради формы, то именно в форме надлежит искать причину того, почему материя именно такова, а не наоборот. Затем, умственная душа, как было показано выше (55, 2), в порядке природы занимает среди умных субстанций наинижайшее место, ибо по природе не обладает, подобно ангелам, познанием истины, но вынуждена, как говорит Дионисий, собирать свои познания от частных вещей через посредство чувств³⁰. А так как природа никогда не испытывает недостатка в необходимом, то умственная душа и была наделена не только силой разума, но также и силой чувственного восприятия. Но действие чувственного восприятия не может осуществляться без помощи телесного органа. Следовательно, было необходимо, чтобы умственная душа соединялась с телом, которое было бы приспособлено для служения в качестве органа чувственного восприятия.

Далее, все чувственные восприятия основаны на осязании. Но орган осязания является посредствующим между теми

противоположностями (вроде горячего и холодного, мокрого и сухого и т. п.), которые воспринимаются осязанием, и потому по отношению к противоположностям он находится в состоянии возможности и способен их ощущать. Поэтому чем более орган осязания приближен к среднему [между противоположностями], тем более чувствительно осязание. Но умственная душа обладает силою чувств во всей ее полноте, поскольку, как сказал Дионисий, то, что имеется в низшей природе, более совершенно предъимеется в высшей³¹. Поэтому тело, с которым соединена умственная душа, должно быть смешанным телом, более других сведенным до максимальной усредненности. По этой причине из всех животных именно человек обладает наилучшим осязанием, а из людей люди с лучшим осязанием обладают и лучшей интеллигенцией. Поэтому мы [нередко] видим, что, как сказано в книге "О душе" II, "люди с мягким телом одарены умом"³².

Ответ на возражение 1. Возможно, кто-либо захочет возразить, что [дескать] до грехопадения человеческое тело было нетленным. Такой ответ, однако, явно недостаточен, поскольку до грехопадения человеческое тело был бессмертным не по природе, а по дару божественной благодати, в противном случае его бессмертие не было бы утрачено в результате греха, как не было утрачено бессмертие дьявола.

Поэтому мы ответим иначе, исходя из того, что в материи можно выделить два состояния, [а именно] то, которое выбирается таким образом, чтобы материя соответствовала форме, и еще одно – то, которое вытекает из первого расположения. Ремесленник, например, для формы пилы выбирает железо, подходящее для пиления в силу твердости этого материала, а то, что зубья пилы затупляются и ржавеют, вытекает из свойств самой материи. Так и умственной душе требуется максимально усредненное тело, которое, однако, является тленным в силу своей материи. Если же скажут, что Бог мог бы сделать так, чтобы этого не было, то мы, следуя Августину, ответим, что при исследовании вопроса о формировании естественных вещей мы рассматриваем не то, что мог бы делать Бог, а то, что подобает самой природе вещей³³. Бог, впрочем, промыслил и об этом, противопоставив смерти дар благодати.

Ответ на возражение 2. Тело необходимо умственной душе отнюдь не ради ее умственной деятельности как таковой, но ради

чувственного восприятия, которому требуется орган усредненного типа. Поэтому умственная душа должна была быть соединена именно с таким телом, а не с простым элементом или со смешанным телом, в котором бы преобладал элемент огня (ведь тогда бы не было никакой усредненности). Преимуществом такого усредненного тела является его равная удаленность от противоположностей, чем оно [кстати] походит на небесное тело.

Ответ на возражение 3. Части животного, например, глаза, руки, мясо и кости и т. д. создают не виды, но – целое, и потому, строго говоря, мы не можем сказать, что они принадлежат к разным видам, но – что они имеют различные расположения. А это как раз подходит умственной душе, которая, хотя она и одна по сущности, однако вследствие своего совершенства множественна по силе и потому для своей многообразной деятельности нуждается в различном расположении частей тела, с которым она соединена. По этой же причине мы видим, что чем совершеннее животное, тем большее в нем разнообразие частей, и в любом животном больше разнообразия, нежели в растениях.

Ответ на возражение 4. Умственная душа, мысля универсалии, обладает силой, которая простирается до бесконечности, и потому она не может быть ограничена природой через посредство некоторых конкретных природных понятий или даже некоторых конкретных орудий защиты или покрытия, как это имеет место с другими животными, души которых наделены познанием и силой по отношению к некоторым конкретным частным вещам. Вместо всего этого человек по природе наделен разумом и руками, которые являются "орудием орудий"³⁴, поскольку благодаря им человек может сделать себе бесконечное множество различных, предназначенных для чего угодно орудий.

Раздел 6

СОЕДИНЯЕТСЯ ЛИ УМСТВЕННАЯ ДУША С ТЕЛОМ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО АКЦИДЕНТНОЙ РАСПОЛОЖЕННОСТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная душа соединена с телом через посредство акцидентной расположенности. В самом деле, каждая форма существует в должным образом распо-

ложенной к ней материи. Но расположенность к форме является акцидентной. Таким образом, нет ничего несообразного в предположении, что акциденции могут наличествовать в материи прежде субстанциальной формы и, следовательно, прежде души, поскольку душа – это субстанциальная форма.

Возражение 2. Далее, различным формам одного вида требуются различные части материи. Но невозможно представить различные части материи без их разделения на измеримые количества. Следовательно, измеримость материи предшествует субстанциальным формам, [по крайней мере в том случае] если множество таких форм принадлежит к одному и тому же виду.

Возражение 3. Далее, духовное связано с телесным через посредство действительного отношения. Но действительностью души является ее сила. Следовательно, похоже, что душа соединена с телом через посредство силы, которая является акцидентной.

Этому противоречит следующее: акциденция, как говорит Философ, последует субстанции и в порядке времени, и в порядке причинности³⁵. Поэтому невообразимо, чтобы какая-либо акцидентная форма существовала в материи прежде души, которая суть субстанциальная форма.

Отвечаю: если бы душа была соединена с телом в качестве только его двигателя, то ничто бы не препятствовало наличию некоторой расположенности, которая бы посредствовала между душой и телом. Более того, она была бы необходима, поскольку со стороны души требовалась бы сила для движения тела, а со стороны тела – некоторая способность быть движимым через посредство души.

Однако коль скоро умственная душа соединена с телом как его субстанциальная форма, о чем уже было говорено выше (1), то невозможно, чтобы какая-либо акцидентная расположенность посредствовала между телом и душой или между какой бы то ни было субстанциальной формой и ее материей. Причина этого состоит в том, что поскольку материя в определенной последовательности потенциально восприимчива ко всем видам актуальности, абсолютно первичная актуальность должна мыслиться и как первичная в материи. Но самой первичной актуальностью является бытие. Следовательно, невозможно схватить материю как горячую или как ко-

личественно определенную прежде, чем она будет приведена к актуальному [бытию]. Но материя обладает актуальным бытием через посредство субстанциальной формы, которая сообщает ей бытие как таковое, о чем уже шла речь выше (4). Таким образом, невозможно, чтобы какая-либо акциденция была расположена в материи субстанциальной форме и, следовательно, предшествовала душе.

Ответ на возражение 1. Как явствует из уже сказанного (4), более совершенная форма виртуально заключает в себе все то, что принадлежит низшим формам, и потому, будучи одной и той же, она совершенствует материю согласно различным степеням совершенства. В самом деле, одна и та же сущностная форма делает человека актуально существующим, телом, живой сущностью, животным и человеком. Далее, очевидно, что каждому "роду" соответствуют его акциденции. Поэтому как материя схватывается сперва как усовершенная в своем бытии, а уже после мыслится как телесная и проч., точно так же и те акциденции, которые принадлежат бытию, мыслятся как существующие прежде телесности, и точно так же расположенность мыслится в материи прежде формы (не в том, что касается всех ее следствий, а в том, что касается более поздних следствий).

Ответ на возражение 2. Количественные измеримости суть акциденции, последующие телесности, которая принадлежит всей материи, поскольку материя, единожды схваченная мыслью как телесная и измеримая, может быть также мыслимой как разделенная на свои различные части и как восприимчивая к различным формам согласно последующим степеням совершенства. В самом деле, хотя наделяющая материю различными степенями совершенства сущностная форма суть одна и та же, о чем уже было сказано, тем не менее, будучи исследуема разумом, она мыслится им как [множество] различных [форм].

Ответ на возражение 3. Духовная субстанция, соединенная с телом в качестве только его двигателя, соединена с ним через посредство силы или действия. Но умственная душа по своей природе соединена с телом в качестве его формы, хотя [при этом] управляет телом и движет [его] через посредство своей силы и действия.

Раздел 7

СОЕДИНЕНА ЛИ ДУША С ОДУШЕВЛЕННЫМ ТЕЛОМ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ДРУГОГО ТЕЛА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа соединена с одушевленным телом через посредство [другого] тела. Ведь сказал же Августин, что "душа управляет телом через посредство света", – то есть огня, – "и воздуха, который наиболее родственен духу"³⁶. Но огонь и воздух – это тела. Следовательно, душа соединена с человеческим телом через посредство [другого] тела.

Возражение 2. Далее, похоже, что связь между двумя вещами является тем, без чего соединение [этих вещей] прекращается. Но когда прекращается дыхание, душа отделяется от тела. Следовательно, дыхание, которое суть тонкое тело, и является связью, соединяющей душу и тело.

Возражение 3. Кроме того, далекие друг от друга вещи могут соединяться только через посредство того, что находится между ними. Но умственная душа, будучи бестелесной и нетленной, очень далека от тела. Поэтому похоже на то, что она соединяется с телом через посредство нетленного тела, своего рода небесного света, соразмеряющего элементы и соединяющего их в одно.

Этому противоречат следующие слова Философа: "Не нужно спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не спрашивают о том же и относительно воска и отпечатка на нем"³⁷. Но форма соединена с воском без того, чтобы этому посредствовало тело. Следовательно, таким же образом соединена с телом и душа.

Отвечаю: если бы платоники были правы, и душа действительно соединялась бы с телом в качестве только его двигателя, то тогда можно было бы говорить, что между душой и телом человека, как [впрочем] и любого животного, посредствуют некие иные тела, поскольку двигатель по природе движет отдаленное через посредство того, что ближе.

Однако если душа соединяется с телом в качестве его формы, как было показано выше (1), то невозможно, чтобы это соединение осуществлялось через посредство другого тела. Причина этого состоит в том, что вещь обладает единством в той

мере, в какой она обладает бытием. Но форма, будучи сущностно актуальной, актуализирует вещь через посредство самое себя, и потому для того, чтобы сообщать бытие, не нуждается в помощи чего-либо посредствующего. Таким образом, единство составленной из материи и формы вещи исходит от самой формы, которая в силу собственной природы соединяется с материей как ее акт (ведь, как говорит Философ, нет никакой другой причины актуализации материи помимо причины действующей³⁸).

Из сказанного становится очевидным заблуждение тех, которые настаивали на существовании неких посредствующих между душой и телом человека тел. Так, например, некоторые платоники говорили, что умственная душа обладает естественным образом соединенным с ней и неотделимым нетленным телом, посредством которого она и соединяется с тленным телом человека. Другие утверждали, что душа соединена с телом через посредство телесного духа. А были еще и такие, которые полагали, что она соединена с телом через посредство света, который, по их мнению, является телом и имеет природу пятой сущности, так что растительная душа соединяется с телом через посредство света звездного неба, чувственная душа – света прозрачного неба, а умственная душа – света эмпирея. Но все это не более чем досужие выдумки, поскольку свет не является телом, а пятая сущность, будучи неизменной, если каким-то образом и входит в состав смешанного тела, то не материально, а лишь виртуально; наконец, [это нелепо постольку] поскольку душа непосредственно соединяется с телом как форма с материей.

Ответ на возражение 1. В данном месте Августин говорит о душе как о том, что приводит в движение тело, почему и использует термин "управление". Действительно, она движет более грубые части тела через посредство более тонких, и первым из орудий движущей силы, как указывает Философ в [своей книге] "О причине движения животных", является некий своего рода дух³⁹.

Ответ на возражение 2. Союз души и тела прекращается при прекращении дыхания не потому, что последнее является связью, обеспечивающей этот союз, а вследствие удаления той расположенности, посредством которой тело располагается к такому союзу. Дыхание же, будучи первым орудием движения, является [своего рода] движущим средством.

Ответ на возражение 3. Если бы мы стали рассматривать состояния [души и тела] независимо друг от друга (как если бы они обладали отдельным [друг от друга] бытием), то следовало бы признать, что душа и впрямь очень далека от тела, и что между ними должно наличествовать множество [дополнительных] связующих средств. Но поскольку душа – это форма тела, ее бытие не предшествует бытию тела, ибо через посредство своего бытия она мгновенно соединяется с телом. И так обстоит дело с каждой формой, которая, если рассматривать ее как чистый акт, очень далека от сущей только в возможности материи.

Раздел 8

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ ДУША В КАЖДОЙ ЧАСТИ ТЕЛА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вся душа не присутствует в каждой части тела. Ведь сказал же Философ в [своей книге] "О причине движения животных", что "нет никакой необходимости в том, чтобы душа присутствовала в каждой части тела; вполне достаточно, чтобы она присутствовала в некоем начале тела, обуславливающим жизнь в остальных частях, поскольку каждая часть обладает собственным природным движением"⁴⁰.

Возражение 2. Далее, душа находится в теле в качестве его акта, и, будучи актом обладающего органами тела, существует только в обладающем органами теле. Однако каждая [отдельная] часть человеческого тела не является обладающим органами телом. Следовательно, вся душа не присутствует в каждой части.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что отношение части души к части тела, например, зрения к зрачку глаза, подобно отношению души к целому телу животного⁴¹. Если, таким образом, вся душа присутствует в каждой части тела, то из этого следует, что каждая часть тела – это [все] животное.

Возражение 4. Далее, все силы души укоренены в ее сущности. Если, таким образом, вся душа присутствует в каждой части тела, то из этого следует, что и все силы души присутствуют в каждой части тела, и в таком случае зрение будет присутствовать в ухе, а слух – в глазу, что совершенно нелепо.

Возражение 5. Кроме того, если вся душа присутствует в каждой части тела, то каждая часть тела непосредственно зависит от души. Но в таком случае одна часть не зависела бы от другой и к тому же ни одна из частей не была бы возвышенной остальных, что явно не соответствует истине. Следовательно, [вся] душа не присутствует в каждой части тела.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "в любом [одушевленном] теле вся душа присутствует во всем теле и целокупно [присутствует] в каждой из его частей"⁴².

Отвечаю: если бы душа соединялась с телом в качестве только его двигателя (о [невозможности чего] было уже [не раз] сказано), то в этом случае можно было бы говорить, что она присутствует не в каждой части тела, а лишь в той единственной части, через посредство которой она и приводит в движение все остальные. Но так как душа соединена с телом в качестве его формы, то необходимо, чтобы она присутствовала как во всем теле, так и в каждой из его частей. В самом деле, она является не акцидентной, а субстанциальной формой тела, субстанциальная же форма наделяет совершенством не только целое, но и каждую из его частей. Ведь та форма состоящего из частей целого [тела], которая не сообщает бытия каждой из частей тела, является формой в смысле расположения и упорядочения, вроде формы дома, и такая форма является акцидентной. Однако душа – это субстанциальная форма, и потому она необходимо является формой и актом не только целого, но также и каждой [его] части. И коль скоро мы не назовем "животным" или "человеком" бездушное тело (разве что только соименно, как мы порою называем ["животным"] рисунок или изваяние животного), то тем более, как говорит Философ, не назовем так ни руку, ни глаз, ни мясо и кости. Доказательством этому служит следующее: с удалением души ни одна из частей тела не сохраняет присущей ей деятельности, а ведь все, что сохраняет свой вид, сохраняет и присущую этому виду деятельность. И поскольку акт находится в актуализирующем, постольку душа необходимо должна присутствовать как во всем теле, так и в каждой его части.

То, что она целокупно присутствует в каждой части, следует из того обстоятельства, что целым является только то, что [так или иначе] делится на части, а трем видам разделения соответ-

ствуют три вида цельности. Так, есть целое, которое делится на части количественно, например, целая линия или целое тело. Есть также целое, которое делится на части логически и сущностно; так, вещь, данная в определении, делится на части определения, а составная вещь делится на материю и форму. Но, кроме того, есть и третий вид целого, [а именно такое] которое потенциально делится на виртуальные части. Первый вид цельности не имеет отношения к формам, разве что акцидентно, да и то только к тем формам, которые индифферентны к количественно целому и его частям, [таким, например] как белизна, которая, будучи сущностно причастной [к телу], равным образом расположена находиться как на целой поверхности, так и на каждой ее части, и потому при разделении поверхности акцидентно делится и белизна. Однако форма, которой требуется разнообразие частей (а именно таковой и является душа, и в первую очередь – душа совершенного животного), не может иметь равной соотнесенности с целым и частями [целого], и, следовательно, при делении целого сама не делится акцидентно. Таким образом, количественная цельность не может быть приписана душе ни сущностно, ни акцидентно. Что же касается второго вида цельности, который обуславливается логическим и сущностным совершенством, то он должным образом и сущностно принадлежит формам. И то же самое можно сказать о виртуальной цельности, поскольку форма – это начало деятельности.

Поэтому если кто-либо спросит, находится ли вся белизна одновременно на всей поверхности и на каждой из ее частей, то здесь потребуются провести различие. Ведь если имеется в виду количественная цельность, которой белизна обладает акцидентно, то в этом случае вся белизна не находится на каждой части поверхности. То же самое относится и к целостности силы, поскольку белизна, находящаяся на всей поверхности, движет зрение больше, чем белизна, находящаяся на малой части поверхности. Ну, а если мы имеем в виду цельность по виду и сущности, то тогда вся белизна находится на каждой части поверхности.

Итак, коль скоро душа, как уже было показано, не обладает количественной цельностью ни сущностно, ни акцидентно, достаточным будет сказать, что вся душа присутствует в каждой части тела всем своим совершенством и сущностью, но не всею своею силой. В самом деле, она не находится в каждой части

тела в отношении всех своих сил, но в глазу она присутствует в отношении зрения, в ухе – в отношении слуха и т.д. Тут следует иметь в виду, что коль скоро душе требуется разнообразие частей, она относится к целому иначе, чем к частям целого, ибо с целым она соотносится первично и сущностно, как с собственным и способным адекватно совершенствоваться [субъектом], тогда как с частями – вторично, как с такими, которые определены к целому.

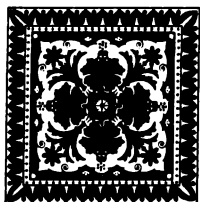
Ответ на возражение 1. В данном случае Философ говорит о движущей силе души.

Ответ на возражение 2. Душа является актом обладающего органами тела первично и как такого, которое способно адекватно совершенствоваться.

Ответ на возражение 3. Животным является то, что состоит из души и целого тела, которое является первичным и способным адекватно совершенствоваться [субъектом] души. И поскольку в этом смысле душа не присутствует в частях, то, следовательно, часть животного не является [всем] животным.

Ответ на возражение 4. Иные из находящихся в душе сил, а именно ум и воля, превосходят совокупную способность тела, а потому они вообще не присутствуют ни в одной из частей тела. Другие же силы являются общими для души и тела, и потому каждая из них присутствует не везде, где и душа, но только в той части тела, которая приспособлена к деятельности этой силы.

Ответ на возражение 5. Об одних частях тела говорят как о более возвышенных по сравнению с другими вследствие различия сил, органами которых являются эти части. В самом деле, та часть, которая служит органом для более возвышенной силы, является и более возвышенной частью тела, равно как более возвышенной является и та часть, которая служит той же силе, но более возвышенным образом.



О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К СИЛАМ ДУШИ В ЦЕЛОМ

Мы продолжаем рассмотрение того, что относится к силам души, во-первых, в целом, во-вторых, в частном. Под первым заглавием будет исследовано восемь пунктов: 1) является ли сущность души ее силой;

2) одна ли у души сила, или их несколько; 3) как различаются силы души между собою; 4) об упорядоченности сил; 5) находятся ли эти силы в душе как в своем субъекте; 6) истекают ли силы из сущности души; 7) происходят ли одни силы от других; 8) сохраняются ли в душе все ее силы после смерти.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУЩНОСТЬ ДУШИ ЕЕ СИЛОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сущность души – это ее сила. Ведь сказал же Августин, что “ум, знание и любовь находятся в душе субстанциально, или, что то же, сущностно”¹; и [затем] прибавил, что “память, мышление и воля суть одна жизнь, один ум, одна сущность”².

Возражение 2. Далее, душа возвышенной первичной материи. Но первичная материя является собственной потенцией. Следовательно, тем более душа является собственной силой.

Возражение 3. Далее, субстанциальная форма проще акцидентной формы, признаком чего служит то, что субстанциальная форма является неделимой и не может усиливаться или ослабляться. Но акцидентная форма является собственной силой. Тем более таковой является субстанциальная форма, а именно душа.

Возражение 4. Далее, мы ощущаем через посредство чувственной силы и мыслим через посредство силы умственной. Но, как сказал Философ, то, “благодаря чему мы прежде всего ощущаем и мыслим”, – это душа³. Следовательно, душа является собственной силой.

Возражение 5. Далее, то, что не относится к сущности, является акцидентным. Таким образом, если сила души есть нечто вне ее сущности, то она является акциденцией. Но этому противоречит Августин, который относительно вышеперечисленного⁴ говорит, что "они находятся в душе не как в субъекте (подобно тому, как находятся в теле цвет, форма или любое другое качество или количество), поскольку иначе они бы не могли выходить за пределы своего субъекта. А между тем ум любит и познает другие вещи"⁵.

Возражение 6. Далее, простая форма не может быть субъектом. Но душа – это простая форма, поскольку, как было показано выше (75, 5), она не состоит из материи и формы. Следовательно, сила души не может присутствовать в ней как в своем субъекте.

Возражение 7. Кроме того, акциденция не является началом субстанциального различия. Но чувственность и умственность – это субстанциальные различия, а происходят они от чувства и ума, которые являются силами души. Следовательно, силы души – это не акциденции, и потому похоже, что сила души – это ее собственная сущность.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что "небесные духи разделяются на сущность, силу и действие"⁶. Следовательно, в душе тем более сущность должна отличаться от действия или силы.

Отвечаю: допущение о том, что сила души – это ее сущность, является совершенно невозможным (хотя некоторые и придерживались подобного мнения). В настоящем случае это может быть доказано двояко.

Во-первых, на основании того, что коль скоро сила и акт разделяют бытие и каждый вид бытия, должно относить силу и ее акт к одному и тому же роду. Поэтому если акт не относится к роду субстанции, то и сила, направляющая этот акт, не может относиться к роду субстанции. Но деятельная способность души не относится к роду субстанции, – такое достоинство принадлежит одному только Богу, деятельность Которого есть Его же собственная субстанция, поскольку божественная сила, которая является началом Его деятельности, есть то же, что и сама божественная сущность. Это [достоинство, однако] никоим обра-

зом не принадлежит ни душе, ни какой-либо иной твари, о чем уже было сказано выше, когда речь шла об ангелах (54, 3).

Во-вторых, также есть доказательство, что это невозможно [именно] для души. В самом деле, душа по самой своей сущности есть акт. Значит, если бы самая сущность души была непосредственно началом деятельности, то все, что обладает душой, всегда обладало бы и актуальными жизненными действиями подобно тому, как обладающие душой всегда являются актуально живыми существами. Однако в качестве формы душа не является актом, определенным к последующему акту, но – основным началом порождения, поскольку бытие возможностью другого акта принадлежит ей не согласно ее сущности как форме, а согласно ее силе. Поэтому душа, будучи субъектом собственной силы, и называется первым актом с последующим отношением ко второму акту. В самом деле, мы видим, что обладающее душой не всегда актуально в отношении своих жизненных действий, в связи с чем душа определяется как "акт тела, обладающего в возможности жизнью", каковая возможность, однако, "не лишена души". Из всего этого следует, что сущность души не является ее силой, поскольку с точки зрения акта возможностью обладает только акт.

Ответ на возражение 1. Августин говорит об уме как о познающем и любящем самого себя. Действительно, познание и любовь, которые обращены на душу как на познаваемую и любимую, субстанциально, или сущностно, находятся в душе, поскольку в таком случае познается и любитя именно субстанция, или сущность, души. Аналогично следует понимать и сказанное им в другом месте, а именно что "память, мышление и воля суть одна жизнь, один ум, одна сущность". Или же, как думают некоторые, эта фраза истинна в том смысле, что потенциально целое предиктируется своими частями, являясь чем-то средним между универсалией и составным целым. В самом деле, универсалия присутствует в каждой части всей своей сущностью и силой, как, например, животное – в человеке и в лошади, и потому она по справедливости может быть предиктирована каждой из своих частей. Составное же целое не присутствует в каждой части ни всей своей сущностью, ни всей силой, и потому никоим образом не может быть предиктировано каждой частью, разве что, хоть это и не вполне корректно, всеми своими частями вместе (как если бы мы сказали, что стены, крыша и фунда-

мент – это и есть дом). Что же касается потенциально целого, то оно присутствует в каждой части всей своей сущностью, но не всей своей силой. Поэтому некоторым образом оно может быть предцировано каждой частью, но не столь однозначно, как универсалия. В этом смысле Августин и говорит, что память, мышление и воля – это одна сущность души.

Ответ на возражение 2. Акт, по отношению к которому первичная материя пребывает в возможности, – это субстанциальная форма. Поэтому потенциальность материи есть не что иное, как ее сущность.

Ответ на возражение 3. Действие, как и существование, принадлежит составному, ибо акт есть достояние сущего. Но составное обладает субстанциальным бытием благодаря субстанциальной форме, а деятельной способностью – благодаря силе, которая проистекает от субстанциальной формы. Следовательно, активная акцидентная форма так относится к субстанциальной форме действующателя (например, теплота – к форме огня), как сила души к самой душе.

Ответ на возражение 4. Акцидентная форма является началом действия благодаря субстанциальной форме. Таким образом, субстанциальная форма – это первое, но не ближайшее начало действия. Именно это и имеет в виду Философ, когда говорит, что "душа есть то, благодаря чему мы ощущаем и мыслим".

Ответ на возражение 5. Если мы рассматриваем акциденцию как нечто отделенное от субстанции, то между субстанцией и акциденцией не может быть ничего посредствующего, поскольку их не разграничивают [члены противоречия, а именно] утверждение и отрицание в смысле бытия или небытия субъекта⁷. В таком случае, коль скоро сила души не является ее сущностью, она должна быть акциденцией, причем акциденцией второго вида, то есть качеством. Если же мы рассматриваем акциденцию как одну из пяти универсалий, то тогда между субстанцией и акциденцией есть нечто посредствующее. В самом деле, субстанция – это все, что принадлежит к сущности вещи, в то время как далеко не все, что находится вне сущности вещи, может быть названо акциденцией в указанном смысле, но только то, что не обуславливается сущностным началом вида. Ведь "свойственное" не принадлежит к сущности вещи, а обуславливается сущностным началом вида и является посредствующим между сущ-

ностью и акциденцией, понимаемой в указанном значении. В этом смысле о силах души можно говорить как о природных свойствах души, посредствующих между субстанцией и акциденцией. И когда читаем у Августина, что знание и любовь находятся в душе не как акциденции в субъекте, то это надлежит понимать в вышеуказанном смысле, поскольку они соотнесены не с любящей и познающей, а с любимой и познаваемой душой. Его аргумент отталкивается именно от такого понимания, поскольку если бы любовь присутствовала в любимой душе как в своем субъекте, то из этого бы следовало, что акциденция выходит за пределы своего субъекта, поскольку и другие вещи любимы через посредство души.

Ответ на возражение 6. Хотя душа и не состоит из материи и формы, тем не менее к ней примешана толика потенциальности, о чем уже было говорено (75, 5, 4), и потому она может выступать в качестве субъекта акциденции. Приведенная же выше цитата принадлежит Боэцию, рассуждавшему таким образом о Боге, Который суть чистая актуальность⁸.

Ответ на возражение 7. Умственность и чувственность как различения восходят не к умственной и чувственной силам души, но к умственности и чувственности самой души. Но коль скоро субстанциальные формы, будучи сами по себе для нас непознаваемы, доступны познанию через посредство своих акциденций, ничто не препятствует нам порою использовать акциденции для субстанциального различения.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В ДУШЕ НЕСКОЛЬКО СИЛ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в душе не может быть нескольких сил. В самом деле, умственная душа наиболее уподоблена Богу. Но в Боге наличествует только одна простая сила, и потому то же самое справедливо и для умственной души.

Возражение 2. Далее, чем возвышеннее сила, тем более она и едина. Но умственная душа превосходит все остальные формы своею силой. Следовательно, в первую очередь именно она должна обладать единством действия, или силы.

Возражение 3. Далее, деятельность есть достояние актуального. Но человек, как было показано выше (76, 3; 4), имеет актуальное бытие в различных степенях совершенства через посредство единой сущности души. Поэтому точно так же он может осуществлять и деятельность различных степеней благодаря единой силе души.

Этому противоречит следующее: Философ утверждает наличие в душе нескольких сил⁹.

Отвечаю: необходимо утверждать наличие в душе нескольких сил. Очевидность этого подтверждается наблюдением того, о чем говорил Философ, а именно что вещи самого низшего порядка не могут обладать совершенным благом, но они достигают некоторого несовершенного блага, совершая немногие движения, те же вещи, которые принадлежат к более высокому порядку, достигают совершенного блага через посредство множества движений. Однако еще более возвышенные вещи достигают совершенного блага уже немногими движениями, а наивысшее совершенство наблюдается в тех вещах, которые достигают совершенного блага вообще безо всякого движения. В пример он приводил человеческие тела, из которых одни, наименее расположенные к здоровью, могут обладать лишь несовершенным здоровьем путем использования нескольких средств, другие, более расположенные, могут достигать совершенного здоровья путем использования многих средств, еще более расположенные – [путем использования] немногих средств, а наиболее расположенные – обладать совершенным здоровьем [вообще] без [использования] каких бы то ни было средств¹⁰. Из этого мы заключаем, что более низкие, по сравнению с человеком, вещи достигают некоторого ограниченного блага, располагая для этого несколькими определенными действиями и силами. Однако человек может достигнуть универсального и совершенного блага, поскольку ему дарована возможность обрести блаженство. Но из всех тех, кто может обрести блаженство, он по природе находится в самой низкой степени, и потому человеческой душе требуются многие и разнообразные действия и силы. Ангелам [например] вполне хватает [для этого] нескольких сил, а в Боге вообще нет никакой силы и действия вне Его собственной сущности.

Есть также и еще одна причина, почему человеческая душа изобилует разнообразием сил, а именно потому, что она нахо-

дится между духовными и телесными тварями, вследствие чего в душе представлены силы тех и других.

Ответ на возражение 1. Умственная душа уподоблена божественности более, нежели низшие ей твари, своею способностью достигнуть совершенного блага, хотя и посредством многих и разнообразных способов, и в этом она уступает более совершенным тварям.

Ответ на возражение 2. При равном количестве вещей, на которые простирается сила, единая сила возвышеннее [многообразной], но если многообразная сила простирается на большее количество вещей, то она превосходнее [единой].

Ответ на возражение 3. Одна вещь обладает одним субстанциальным бытием, но при этом может иметь несколько действий. Поэтому у души одна сущность, но несколько сил.

Раздел 3

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ СИЛЫ СОГЛАСНО СВОИМ ДЕЙСТВИЯМ И ОБЪЕКТАМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что силы души не различаются согласно своим действиям и объектам. Ведь ничто не определяется по виду через то, что является последующим и внешним. Но акт последует силе, а объект находится вовне ее. Следовательно, силы души специфически не различаются согласно действиям и объектам.

Возражение 2. Далее, противоположностями является то, что более всего отличается друг от друга. Поэтому если бы силы различались согласно своим объектам, то из этого бы следовало, что одна и та же сила не могла бы иметь противоположных друг другу объектов. Но это явно не так, причем что касается практически всех сил, поскольку [например] сила видения простирается на белое и черное, а сила вкуса – на сладкое и горькое.

Возражение 3. Далее, при устранении причины устраняется и следствие. Таким образом, если различие сил проистекает от различия объектов, то один и тот же объект не может подпадать [под действие] различных сил. Но ложность этого очевидна,

поскольку одна и та же вещь познается силой познания и желается силой желания.

Возражение 4. Кроме того, сама по себе причина чего бы то ни было остается его причиной всегда. Но различные объекты, принадлежащие различным силам, принадлежат также и еще одной силе, как [например] звук и цвет, принадлежащие соответственно зрению и слуху, каковые суть разные силы, подпадают [под действие] одной силы, [а именно] чувственной. Следовательно, силы не различаются согласно своим объектам.

Этому противоречит то обстоятельство, что последующее различается согласно предшествующему. Но Философ сказал, что "действия и деятельность по смыслу предшествуют силам, а еще им предшествуют их противоположности"¹¹, то есть их объекты. Следовательно, силы различаются согласно своим действиям и объектам.

Отвечаю: сила как таковая направлена на действие. Ведь мы познаем природу силы через действие, на которое направлена сила, и таким образом природа силы разнообразна постольку, поскольку разнообразна природа действия. Природа действия, в свою очередь, разнится согласно различию природы объектов. В самом деле, каждое действие проистекает или от активной, или от пассивной силы. Далее, объект относится к действию пассивной силы как начало к движущей причине (так, цвет – это начало зрения постольку, поскольку он движет взгляд). С другой стороны, по отношению к действию активной силы объект выступает в качестве предела и цели (так, объект растительной силы – это совершенное количество, которое является конечной целью роста). Итак, свой вид действие обретает от [одного из] этих двух, а именно от своего начала или от своей цели, или предела (так, акт нагревания отличается от акта охлаждения тем, что первый проистекает от чего-то горячего, что является активным началом нагревания, а последнее – от чего-то холодного, что является активным началом охлаждения). Таким образом, силы необходимо различаются согласно своим действиям и объектам.

Нам, однако, следует учесть, что акциденции не приносят изменения в вид. В самом деле, коль скоро для животного окрашенность является акциденцией, его вид не зависит от окраски, но различается через посредство того, что принадлежит к природе животного, то есть согласно различию в чувственной душе,

которая иногда бывает разумной, а иногда – нет. Следовательно, "разумность" и "неразумность" – это различия, которые разделяют животных по разным видам. Подобным же образом и не всякое различие объектов привносит различение в силы души, но только то различие, на которое сила определена по своей собственной природе. Так, по своей природе чувства определены на пассивное качество, которое само по себе делится на цвет, звук и т. п., и потому налицо одна чувственная сила, которая направлена на цвет, а именно зрение, еще одна, которая направлена на звук, а именно слух [и т. д.]. Но с точки зрения пассивного качества, например, окрашенности, бытие [окрашенного] музыкантом или грамматиком, большим или маленьким, человеком или камнем является акцидентным. Поэтому такого рода разнообразие не причиняет никакого различия в силах души.

Ответ на возражение 1. Хотя действие и последует силе по бытию, однако оно предшествует ей по идее и логически как цель – действителю. [В свою очередь] и объект, будучи вовне, тем не менее является началом и целью действия, а внутренние состояния вещи адекватны ее началу и цели.

Ответ на возражение 2. Если бы всякая сила могла иметь в качестве своего объекта только одну из двух противоположностей как таковых, то другая противоположность относилась бы к другой силе. Но сила души расположена не к природе противоположностей как таковых, а скорее к общему аспекту обеих противоположностей, как [например] зрение расположено не к белому как таковому, а к белому как цвету. Это связано с тем, что одна из двух противоположностей некоторым образом заключает в себе идею другой, поскольку они соотносятся друг с другом как совершенное с несовершенным.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы имеющие общий субъект вещи были рассмотрены с точки зрения разных аспектов, а потому они могут подпадать [под действие] различных сил души.

Ответ на возражение 4. Более возвышенная сила сама по себе относится к более всеобщей формальности объекта, нежели менее возвышенная сила, ибо чем возвышеннее сила, тем на большее количество вещей она простирается. Таким образом, в одной формальности объекта, к которому относится более возвышенная сила, объединено множество вещей, тогда как

в том случае, когда к ним относятся менее возвышенные силы, формально они различны. Поэтому так и выходит, что различные объекты подпадают по действию различных низших сил, и в то же время объекты этих сил являются субъектом одной более возвышенной силы.

Раздел 4

УПОРЯДОЧЕНЫ ЛИ СИЛЫ ДУШИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что силы души несколько не упорядочены. В самом деле, для вещей, принадлежащих к одной категории, не существует ни "до", ни "после", но все они по природе одновременны. Однако силы души противопоставлены друг другу. Следовательно, они несколько не упорядочены.

Возражение 2. Далее, силы души соотнесены со своими объектами и непосредственно с душой. Что касается души, то с ее стороны не может быть никакой упорядоченности сил, поскольку душа едина. Аналогичный вывод следует и [при рассмотрении ситуации] со стороны объектов, поскольку они различны и несходны, как цвет и звук. Следовательно, силы души несколько не упорядочены.

Возражение 3. Далее, там, где наблюдается упорядоченность сил, мы видим, что их действия взаимозависимы. Но действие одной силы души не зависит от действия другой (ведь зрение может действовать независимо от слуха, и наоборот). Следовательно, силы души несколько не упорядочены.

Этому противоречит следующее: Философ сравнивает части или силы души с фигурами¹². Но фигуры взаимно упорядочены. Следовательно, силы души также упорядочены.

Отвечаю: коль скоро душа одна, а сил – много, и коль скоро многие вещи, которые проистекают из одной, необходимо проистекают в некотором порядке, то необходимо должна существовать и некоторая упорядоченность сил души. В связи с этим мы можем наблюдать три вида их упорядоченности, два из которых проистекают из зависимости одних сил от других, а третий происходит от упорядоченности объектов.

Итак, зависимость одной силы от другой может быть двоякой: согласно порядку природы, поскольку совершенные вещи по своей природе предшествуют несовершенным; и согласно порядку происхождения и времени, поскольку вещь переходит от менее совершенного состояния к более совершенному. Согласно первому виду порядка умственные силы предшествуют чувственным, ибо направляют последние и управляют ими. Подобным же образом чувственные силы предшествуют в этом порядке силам питающей души. Во втором виде порядка все обстоит иначе, поскольку силы питающей души предшествуют по происхождению силам души чувственной, для которой они приготавливают тело. То же самое можно сказать и об отношении чувственных сил к умственным. Что же касается третьего вида порядка, то некоторые чувственные силы, а именно зрение, слух и обоняние, имеют взаимную упорядоченность. В самом деле, видимость по природе первична, ибо обща как высшим, так и низшим телам, затем идет слышимый в воздухе звук, который [в свою очередь] по природе предшествует смешению элементов, результатом чего является запах.

Ответ на возражение 1. Если рассматривать виды конкретного рода непосредственно в их природе, то они, подобно числам и фигурам, соотносятся друг с другом как "до" и "после", хотя о них можно говорить и как об одновременных с точки зрения их предикации через общий им род.

Ответ на возражение 2. Упорядоченность сил души исходит как со стороны души (которая хотя и едина по сущности, [тем не менее] обладает способностью совершать различные действия в определенном порядке), так и со стороны объектов и действий, о чем уже было сказано выше.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент имеет силу только в отношении тех сил, которые упорядочены согласно третьему виду порядка. Действия же упорядоченных согласно двум другим видам порядка сил взаимозависимы.

Раздел 5

НАХОДЯТСЯ ЛИ ВСЕ ДУШЕВНЫЕ СИЛЫ В ДУШЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все душевные силы находятся в душе как в своем субъекте. В самом деле, как телесные силы относятся к телу, точно так же и душевные силы – к душе. Но тело является субъектом телесных сил. Следовательно, и душа является субъектом душевных сил.

Возражение 2. Далее, деятельность душевных сил приписывается телу по причине души, ибо, как сказал Философ, "душа – это то, благодаря чему мы прежде всего ощущаем и размышляем". Но природными началами деятельности души являются [ее] силы. Поэтому силы находятся в душе первичным образом.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что одни вещи душа ощущает без помощи тела, по сути, помимо тела, например, страх и тому подобное, а другие – с помощью тела¹⁴. Но если бы чувственные силы не присутствовали в самой по себе душе как в своем субъекте, душа не могла бы ощущать что-либо без помощи тела. Следовательно, душа является субъектом чувственных сил, и по схожей же причине – всех остальных сил.

Этому противоречит следующее: Философ говорит, что "ощущение принадлежит не душе или телу, но – соединению"¹⁵. Следовательно, чувственная сила как в своем субъекте находится в "соединении", сама же по себе душа не является субъектом всех сил.

Отвечаю: субъектом деятельной силы является то, что обладает способностью к деятельности, поскольку каждая акциденция выражает присущий ей субъект. Далее, способное к деятельности и деятельное суть одно, по каковой причине тот же Философ в начале вышеуказанного произведения и говорит, что "субъект силы" необходимо является и "субъектом деятельности"¹⁶. Затем, из сказанного нами выше (75, 2, 3; 76, 1) очевидно, что некоторые виды деятельности души осуществляются без посредства телесного органа; таковы [например] мышление и воля. Следовательно, силы этих видов деятельности находятся в душе как в своем субъекте. Однако другие

виды деятельности души осуществляются через посредство телесных органов, например, видение с помощью глаза и слушание с помощью уха. И так же обстоит дело со всеми другими видами деятельности питающих и чувственных частей [души]. Поэтому силы, которые являются началами этих видов деятельности, находятся как в своем субъекте в соединении, но никак не в одной только душе.

Ответ на возражение 1. О том, что все силы находятся в душе, говорят не в смысле нахождения в субъекте, а смысле нахождения в начале, поскольку именно благодаря душе соединение обладает способностью осуществлять такого рода деятельность.

Ответ на возражение 2. Все подобные силы первичным образом находятся в душе, а уже потом – в соединении, но [они находятся в душе] не как в их субъекте, а как в их начале.

Ответ на возражение 3. По мнению Платона, ощущение, подобно мышлению, является собственной деятельностью души. Августин же, когда дело касалось вопросов философии, часто и с одобрением использовал мнения Платона, хотя при этом и не утверждал их истинности. Что же касается настоящего вопроса, то когда говорят, что душа ощущает одни вещи с помощью тела, а другие – без помощи тела, то это может быть понято двояко.

Во-первых, слова "с помощью тела или без помощи тела" могут определять действие чувства с точки зрения модуса его происхождения из чувственности. В указанном смысле ощущения души без тела суть ничто, поскольку действие чувства не может проистекать из души иначе, как только через посредство телесного органа.

Во-вторых, их можно понимать как определение действия чувства со стороны ощущаемого объекта. В этом смысле одни вещи душа ощущает через посредство тела, а именно вещи, существующие в теле, как когда она ощущает рану или что-либо в том же роде; в то время как другие вещи она ощущает без помощи тела, а именно те, которые существуют не в теле, а лишь в восприятии души, например, чувство радости или грусти от услышанного известия.

Раздел 6

ПРОИСТЕКАЮТ ЛИ СИЛЫ ДУШИ ИЗ ЕЕ СУЩНОСТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что силы души не истекают из ее сущности. В самом деле, различные вещи не могут истекать из одной простой вещи, а между тем сущность души едина и проста. Таким образом, коль скоро силы души множественны и разнообразны, они не могут истекать из ее сущности.

Возражение 2. Далее, то, из чего истекает вещь, это ее причина. Но о сущности души нельзя говорить как о причине сил, что становится очевидным, если подвергнуть рассмотрению все имеющиеся виды причин. Следовательно, силы души не истекают из ее сущности.

Возражение 3. Далее, истечение подразумевает своего рода движение. Но, согласно Философу, ничто не движет самое себя, разве что, пожалуй, в смысле [движения] части себя (ведь о животном [порой] говорят как о самодвижущемся постольку, поскольку одна его часть движет, а другая – движется)¹⁷. Однако Философ доказал, что душа не может двигаться¹⁸. Следовательно, душа не продуцирует свои силы в самой себе.

Этому противоречит следующее: силы души – это ее природные свойства. Но субъект является причиной своих собственных акциденций, почему и включается в определение акциденции, как это явствует из седьмой книги “Метафизики”¹⁹. Следовательно, силы души истекают из ее сущности как из своей причины.

Отвечаю: субстанциальная и акцидентная формы отчасти сходны, а отчасти различны. Они сходны в том, что обе они актуальны и что благодаря каждой из них нечто тем или иным образом становится актуальным. Различаются же они в двух отношениях.

Во-первых, в том, что субстанциальная форма приводит вещь к бытию сама по себе, а ее субъектом является нечто полностью потенциальное. Акцидентная же форма сама по себе не приводит вещь к бытию, но просто делает ее именно вот такой, [например] большой или еще какой-то иной, поскольку ее субъектом является нечто уже актуально сущее. Отсюда понятно, что актуальность в субстанциальной форме предшествует актуаль-

ности в ее субъекте, и коль скоро то, что является первым в роде, выступает в качестве причины в этом роде, субстанциальная форма обуславливает существование своего субъекта. С другой стороны, актуальность в субъекте акцидентной формы предшествует актуальности в самой форме, и потому актуальность акцидентной формы обуславливается актуальностью субъекта. Таким образом, субъект восприимчив к акцидентной форме в той мере, в какой он потенциален, а в той, в какой актуален, он ее продуцирует. (В настоящем случае речь идет о присущей субъекту и существующей через самое себя акциденции, поскольку в отношении внешней акциденции субъект только восприимчив, а сама акциденция обуславливается внешним действователем.)

Во-вторых, субстанциальные и акцидентные формы различаются постольку, поскольку менее изначальное существует ради более изначального; поэтому материя существует ради субстанциальной формы, а акцидентная форма, напротив, существует ради совершенства субъекта.

Затем, из вышесказанного (5) ясно, что либо субъектом душевных сил является непосредственно сама душа, которая также может выступать в качестве субъекта акциденций, поскольку, о чем также было сказано, к ней примешана толика потенциальности (1); либо же таким субъектом является соединение. Но соединение актуально благодаря душе, из чего становится очевидным, что независимо от того, является ли субъектом душевных сил одна только душа или же – соединение, все силы души проистекают как из своего начала из сущности души, поскольку, как только что было сказано, акциденция обуславливается субъектом в той мере, в какой он является актуальным, и воспринимается им в той мере, в какой он потенциален.

Ответ на возражение 1. Множество вещей может проистекать из одной простой вещи как естественным образом при наличии определенного порядка, так и в том случае, когда имеется множество реципиентов. Что касается множества душевных сил, то оно проистекает из одной сущности души обоими способами, поскольку эти силы упорядочены и поскольку налицо многообразие телесных органов.

Ответ на возражение 2. Субъект выступает как в качестве конечной причины, так и в качестве своего рода активной причины для присущей ему акциденции. Он также выступает и в качестве

материальной причины в том смысле, что является восприимчивым к акциденции. Из всего этого мы можем заключить, что сущность души является причиной всех ее сил: то ли как их цель, то ли как их активное начало, то ли как восприимчица некоторых из них.

Ответ на возражение 3. Истечение присущих субъекту акцидентов происходит не путем изменения, а как результат некоего природного последования; так одна вещь естественно последует другой подобно тому, как цвет последует свету.

Раздел 7

ВОЗНИКАЕТ ЛИ ОДНА СИЛА ДУШИ ИЗ ДРУГОЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одна из душевных сил не возникает из другой. В самом деле, если несколько вещей возникают вместе, то ни одна из них не возникает из другой. Но все силы души созданы одновременно вместе с душой. Поэтому ни одна из них не возникает из другой.

Возражение 2. Далее, сила души возникает из души как акциденция из субъекта. Но ни одна из сил души не может быть субъектом другой силы, поскольку ничто не является акциденцией акциденции. Поэтому ни одна из сил не возникает из другой [силы].

Возражение 3. Далее, одна противоположность не возникает из другой противоположности, но все возникает из подобного по виду. Но силы души противоположны в смысле различия по виду. Поэтому ни одна из них не проистекает из другой.

Этому противоречит следующее: силы познаются благодаря своей деятельности. Но деятельность одной силы обуславливается деятельностью другой силы, например, деятельность воображения – деятельностью чувств. Следовательно, одна сила души обуславливается другой.

Отвечаю: когда [многие] вещи в определенном естественном порядке проистекают из одной, то в этом случае как первая [одна вещь] является причиной всех [остальных], так и те вещи, которые в порядке истечения ближе к первой, некоторым образом выступают в качестве причин более отдаленных от [первой] вещей. Затем, как было показано выше (4), существует несколько

видов упорядоченности душевных сил, и потому одна сила проистекает из сущности души через посредство другой. Но так как сущность души соотносится с силами и как активное и целевое начало, и как начало восприятия, причем как отдельно сама по себе, так и вместе с телом; так как, далее, действитель и цель обладают большим совершенством, а начало восприятия как таковое – меньшим; то из всего этого следует, что те душевные силы, которые предшествуют другим в порядке совершенства и природы, являются началами остальных наподобие целевых и активных начал. В самом деле, мы видим, что чувства существуют ради интеллигенции и никак иначе. Более того, чувства некоторым несовершенным образом причастны к интеллигенции, поскольку в силу своего естественного происхождения они проистекают из интеллигенции как несовершенное из совершенного. Если же рассматривать их как начала восприятия, то менее совершенные силы будут выступать в качестве начал по отношению к другим; так, душа, коль скоро она обладает чувственной силой, является субъектом и чем-то материальным по отношению к интеллигенции. С этой точки зрения менее совершенные силы предшествуют остальным в порядке происхождения подобно тому, как животное произошло прежде человека.

Ответ на возражение 1. Поскольку сила души проистекает из сущности не путем изменения, а как результат некоего природного последования, и при этом она одновременна с душой, то нечто подобное можно сказать и о соотносительности между силами.

Ответ на возражение 2. Акциденция не может сама по себе быть субъектом [другой] акциденции, однако одна акциденция может предшествовать другой в субстанции подобно тому, как количество предшествует качеству. В этом смысле об одной акциденции говорят как о субъекте другой (например, о поверхности – как о субъекте цвета), поскольку субстанция получает акциденцию через посредство другой [акциденции]. И нечто подобное можно сказать и о силах души.

Ответ на возражение 3. Силы души противоположны друг другу как совершенное и несовершенное подобно видам чисел и фигур, а такая противоположность не препятствует происхождению одной от другой, поскольку несовершенные вещи по природе проистекают из совершенных.

Раздел 8

ОСТАЮТСЯ ЛИ В ДУШЕ ВСЕ ЕЕ СИЛЫ ПОСЛЕ ОТДЕЛЕНИЯ [ДУШИ] ОТ ТЕЛА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в душе после ее отделения от тела остаются все ее силы. Ведь читаем же в книге "О духе и душе", что "душа, уходя из тела, забирает с собою чувство и представление, разум и интеллигенцию, желание и раздражительность".

Возражение 2. Далее, силы души – это ее природные свойства. Но свойства неотделимы и всегда находятся в том, чему они принадлежат. Следовательно, силы души остаются в ней даже после смерти.

Возражение 3. Далее, силы даже чувственной души не ослабевают по мере ослабления тела, поскольку, как сказал Философ, "если бы старик получил глаз юноши, то он и видел бы подобно юноше"²⁰. Но ослабевание – это [движение по] пути к уничтожению. Следовательно, силы души не уничтожаются с уничтожением тела, а остаются в отделившейся душе.

Возражение 4. Далее, память, как доказал Философ, является силой чувственной души²¹. Однако память остается в отделенной душе, о чем свидетельствуют слова, обращенные к богатому обжоре, чья душа пребывала в аду: "Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей" (Лк. 16, 25). Таким образом, память остается в отделенной душе, и следовательно, [остаются] и прочие силы чувственной части [души].

Возражение 5. Далее, печаль и радость находятся в желающей части, которая является силой чувственной души. Но очевидно, что отделенные души печалятся от боли или радуются обретенной награде. Следовательно, желающая сила остается в отделенной душе.

Возражение 6. Кроме того, Августин говорит, что подобно тому, как душа, чье тело лежит без чувств, хотя оно и не совершенно мертво, видит иные вещи посредством воображения, точно так же может воспринимать вещи после смерти и отделенная от тела душа²². Но воображение – это сила чувственной части [души]. Таким образом, сила чувственной части [души] остается в отделенной душе, и следовательно, [в ней остаются] и все остальные силы.

Этому противоречит сказанное о том, что "человек состоит из двух субстанций: из души с ее разумом и из тела с его чувствами"²³. Следовательно, со смертью тела не остается и чувственных сил.

Отвечаю: как уже было сказано, все душевные силы принадлежат к одной только душе как к своему началу. Но при этом некоторые силы, например, интеллигенция и воля, [также] принадлежат к одной только душе как к своему субъекту, и эти силы необходимо остаются в душе и после разрушения тела. Другие же силы, например, все ощущающие и питающие силы, в качестве своего субъекта имеют соединение. Но акциденции не могут сохраняться после разрушения своего субъекта, и потому при разрушении соединения такие силы актуально не сохраняются, хотя виртуально и остаются в душе как в своем начале или корне.

Поэтому ошибаются те, которые говорят, что такие силы остаются в душе даже после уничтожения тела. Еще более заблуждаются те, которые к тому же утверждают, что и действия указанных сил остаются в отделенной душе, ибо эти силы не осуществляют никакой деятельности вне телесного органа.

Ответ на возражение 1. Указанная книга не обладает и толикой авторитета, и потому всем, что в ней написано, можно с легкостью пренебречь (хотя [конечно] допустимо сказать, что душа забирает с собой эти силы, но не актуально, а виртуально).

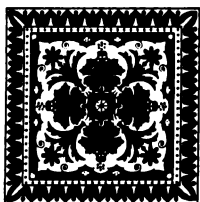
Ответ на возражение 2. Те силы, о которых было сказано, что они актуально не остаются в отделенной душе, являются свойствами не самой по себе души, а соединения.

Ответ на возражение 3. Об этих силах говорят как о не слабющих при ослаблении тела потому, что душа, которая является виртуальным началом указанных сил, пребывает неизменной.

Ответ на возражение 4. Воспоминания, о которых идет речь в указанном отрывке, должно понимать так, как понимал их Августин, который не считал их частью чувственной души и помещал память в уме²⁴.

Ответ на возражение 5. В отделенной душе, как и в ангелах, печаль и радость находятся не в чувственном, а в умственном пожелании.

Ответ на возражение 6. В приведенном отрывке Августин высказывается не утвердительно, а лишь предположительно. Впрочем, впоследствии он сам отрекся от некоторых сказанных здесь вещей²⁵.



О ЧАСТНЫХ СИЛАХ ДУШИ

Теперь мы поговорим о частных силах души. Тёолога, впрочем, интересуют только те силы, в которых находятся добродетели, а именно умственные и желающие силы. Но коль скоро познание этих сил требует некоторой осведомленности и о других силах, наше рассмотрение частных душевных сил будет разделено на три части: во-первых, мы исследуем те силы, которые предваряют ум; во-вторых, [сами] умственные силы; в-третьих, желающие силы.

Под первым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) силы души в общем; 2) различные виды [сил] растительной части [души]; 3) внешние чувства; 4) внутренние чувства.

Раздел 1

НАДЛЕЖИТ ЛИ РАЗЛИЧАТЬ В ДУШЕ ПЯТЬ РОДОВ СИЛ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никаких оснований различать в душе пять родов сил, а именно растительный, чувственный, желающий, движущий и умственный [род]. В самом деле, силы души называют ее частями. Но, как правило, выделяют только три части души, а именно растительную, чувственную и разумную [части] души. Следовательно, в душе существует только три, а никак не пять родов сил.

Возражение 2. Далее, силы души – это начала ее жизнедеятельности. Но о вещи как о живущей сказывается четырьмя способами, поскольку, согласно Философу, "о жизни говорится в нескольких значениях, а именно что нечто живет и тогда, когда в нем наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, чувство, пространственные движение и покой, а также движение в смысле упадка и роста вследствие питания"¹. Таким образом, коль скоро желание не упомянуто, налицо только четыре рода душевных сил.

Возражение 3. Далее, не следует усваивать особый вид души тому, что относится ко всем силам [души]. Но желание обще каждой из сил души. Так, зрение желает видеть подобающий ему объект, в связи с чем читаем: "Приятность и красота вожделенны для очей твоих; но более той и другой – зелень посева" (Сир. 40, 22). Подобным же образом и все остальные силы желают [взаимодействовать] с подобающими им объектами. Поэтому желающая сила не должна быть выделена в особый род душевных сил.

Возражение 4. Кроме того, движущими началами в животных являются, по мнению Философа, чувство, ум или желание². Таким образом, не должно прибавлять к вышеуказанным [трем силам] еще и движущую силу в качестве отдельного рода.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "силами души мы называем растительную способность, способности чувственного восприятия, желания, пространственного движения и размышления"³.

Отвечаю: всего насчитывается пять родов душевных сил. Из них три именуются душами, а четыре – модусами жизни. Причина такого многообразия заключается в том, что души различаются в соответствии с тою деятельностью, которой душа тем или иным образом превосходит деятельность телесной природы, ибо вся телесная природа является субъектом души и относится к ней как ее материя и инструмент. Так, [прежде всего] выделяют ту деятельность души, которая настолько превышает телесную природу, что для ее осуществления [вообще] не требуется никаких телесных органов, и эта деятельность [суть деятельность] "разумной души". Под нею располагается другая деятельность души, которая хотя и осуществляется через посредство телесных органов, но не благодаря телесному качеству, и эта деятельность [суть деятельность] "чувственной души" (в самом деле, хотя горячее и холодное, влажное и сухое и другие подобные телесные качества необходимы для деятельности чувств, однако они не являются необходимыми в том смысле, что деятельность чувств зависит не от интенсивности этих качеств, но только от надлежащей расположенности органа). Нижайшей же деятельностью души является та, которая осуществляется через посредство телесных органов и благодаря телесному качеству. Однако и она превосходит деятельность телесной природы, поскольку движения тел обуславливаются внешним началом, в то время

как эта деятельность – началом внутренним (ведь то, что всякая одушевленная вещь некоторым образом движет самое себя, является свойством, общим для всех видов деятельности души). Таким вот образом осуществляется деятельность "растительной души" (ибо, как сказал Философ, переваривание пищи и то, что за этим следует, обуславливается действием тепла инструментально⁴).

Затем, силы души различаются также согласно своим объектам, и чем возвышеннее сила, тем более универсальным является объект, на который она простирается, о чем уже было говорено выше (77, 3). Далее, объект деятельности души может быть рассмотрен трояко. В самом деле, в душе наличествует сила, объектом которой является только тело, соединенное с этой душой; такого рода силы именуются "растительными", поскольку растительная сила является актом только в том теле, с которым соединена душа. Есть также другой род душевных сил, каковой род относится к более универсальному объекту, а именно ко всякому чувственному телу, а не только к телу, с которым соединена душа. И есть еще третий род сил души, каковой род относится к еще более универсальному объекту, а именно не только к чувственным телам, но и вообще ко всему сущему. Из сказанного очевидно, что два последних рода душевных сил осуществляют деятельность не только в отношении того, что соединено с душой, но также и в отношении чего-то внешнего. Но коль скоро то, что осуществляет деятельность, должно быть некоторым образом соединено с объектом своей деятельности, из этого необходимо следует, что это внешнее, которое является объектом деятельности души, должно быть связано с душой двояким образом.

Во-первых, [оно должно быть связано с душой] постольку, поскольку это внешнее обладает естественной способностью быть соединенным с душой и через посредство своего подобия находиться в душе. В связи с этим наличествует два вида сил, а именно [сила] "чувственная" – в отношении менее общего объекта, т. е. чувственного тела; и [сила] "умственная" – в отношении наиболее общего объекта, т. е. универсального сущего.

Во-вторых, постольку, поскольку сама душа обладает расположенностью и склонностью к чему-то внешнему. В связи с этим в душе также наличествует два вида сил, а именно "желающая" сила, благодаря которой душа обращена к чему-то внешнему как к своей цели, которая является первым стремлением;

и сила "движущая", благодаря которой душа обращена к чему-то внешнему как к пределу своей деятельности и движения, ибо каждое животное движется ради осуществления своих желаний и стремлений.

Модусы жизни различаются согласно степеням живых существ. Так, есть живые существа, в которых присутствует лишь растительная сила; таковы растения. Есть и другие, в которых наряду с растительной наличествует также чувственная [сила], но нет силы движущей; таковы неподвижные животные, вроде моллюсков. А еще есть такие, в которых помимо указанных [двух] наличествуют и силы движения; таковы совершенные животные, которым для жизни необходимо множество вещей и, следовательно, [необходимо] движение, дабы искать требуемое для осуществления жизнедеятельности в пространстве. И, кроме того, есть такие живые существа, которые вместе со всем этим обладают умственной силой; таковы люди. Что же касается желающей силы, то она не связана со степенью живых существ, поскольку [как сказал Философ] там, где есть ощущение, есть и стремление⁵.

Таким образом, возражения 1 и 2 опровергнуты.

Ответ на возражение 3. Что касается "естественного желания", то оно является той расположенностью к чему-либо, которой каждая вещь обладает согласно своей природе, поскольку каждая сила желает надлежащее ей посредством своего естественного стремления. Но что касается "животного желания", то оно есть следствие схваченной формы, и этот вид желания требует наличия особой силы души, поскольку простого схватывания недостаточно. В самом деле, вещь желанна постольку, поскольку она существует в своей собственной природе, но в то же время в воспринимающей ее способности она существует не согласно своей природе, а согласно своему подобию. Из сказанного ясно, что зрению по природе желанен видимый им объект ради его акта, а именно ради видения; однако животное посредством желающей силы желает видимую вещь не просто ради ее видения, но также ради чего-то еще. Если бы душе требовались воспринятые чувствами вещи только ради действий самих чувств, то есть ради ощущений, то не было бы и никакой нужды в особом рода желающих силах, поскольку было бы вполне достаточно сил естественного желания.

Ответ на возражение 4. Хотя чувство и желание суть начала движения в совершенных животных, однако одних только чувства и желания без наличия дополнительной силы недостаточно для того, чтобы обусловить движение, поскольку и у неподвижных животных есть чувство и желание, а между тем движущая сила отсутствует. Кроме того, эта движущая сила наличествует не только в желании и в чувстве как в направляющих движение, но также и в частях тела, тем самым подчиняя их желанию движущей их души. Свидетельством этому служит то обстоятельство, что когда у членов отнято их естественное расположение, они не движутся в соответствии с пожеланием.

Раздел 2

НАСКОЛЬКО ПРАВИЛЬНО НАЗЫВАТЬ ЧАСТЯМИ РАСТИТЕЛЬНОЙ ДУШИ ПИТАЮЩУЮ, РАСТИТЕЛЬНОЮ И ВОСПРОИЗВОДЯЩУЮ [СИЛЫ]?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ошибочно называть частями растительной души питающую, растительную и воспроизводящую [силы]. В самом деле, эти три суть "природные" силы. Но силы души возвышеннее природных сил. Поэтому не должно классифицировать подобные силы как силы души.

Возражение 2. Далее, не должно приписывать специфическую силу души тому, что обще живому и неживому. Но воспроизводство обще всему, что подвержено возникновению и уничтожению, равно живому и неживому. Поэтому воспроизводящую силу не должно классифицировать как силу души.

Возражение 3. Далее, душа превосходит по силе тело. Но тело благодаря одной и той же силе производит вид и количество; тем более на то же способна и душа. Поэтому растительная сила души суть то же, что и воспроизводящая сила.

Возражение 4. Кроме того, все сохраняется в бытии тем, посредством чего оно существует. Но воспроизводящая сила и есть то, посредством чего живое существует. Поэтому та же самая сила и сохраняет живое существо. Далее, питающая сила направлена на сохранение живого, будучи "силой, которая спо-

собна сохранять обладающее ею существо"⁶. Следовательно, не должно отличать питающую силу от силы воспроизводящей.

Этому противоречат слова Философа о том, что деятельностью этой души являются "воспроизведение, питание и рост"⁷.

Отвечаю: растительной части [души] принадлежат три силы. Ведь объектом растительной части, как уже было сказано (1), является тело, живущее благодаря душе, для какового тела со стороны души требуется троякая деятельность. Во-первых, та, посредством которой оно обретает бытие, и на это направлена "воспроизводящая" сила. Во-вторых, та, посредством которой живое тело обретает надлежащее ему количество, и на это направлена "растительная" сила. В-третьих, та, посредством которой тело живого существа сохраняется в своем бытии и в своем должном количестве, и на это направлена "питающая" сила.

Нам, впрочем, следует тут указать на различия между этими силами. Следствие питающей и растительной сил наличествует там же, где и они, поскольку соединенное с душой тело растет и сохраняется растительной и питающей силами, которые существуют в той же самой душе. Следствие же воспроизводящей силы находится не в том теле, [что и указанная сила] а в другом (ведь вещь не может воспроизводить саму себя). Поэтому воспроизводящая сила некоторым образом по достоинству приближается к чувственной душе, чья деятельность также простирается на внешние вещи, хотя и более превосходным и универсальным способом (ибо высшее в более низкой природе соединяется, как недвусмысленно дает понять Дионисий, с низшим в более высокой природе⁸). Таким образом, из этих трех сил наибольшей завершенностью, достоинством и совершенством обладает воспроизводящая сила, о чем читаем и у Философа, который сказал, что только достигшие совершенства вещи способны "производить себе подобное"⁹. И [кроме того] воспроизводящая сила обслуживается растительной и питающей силами, а растительная сила – питающей.

Ответ на возражение 1. Эти силы называют природными как потому, что их следствия подобны следствиям [деятельности] природы, которая также обеспечивает бытие, количество и сохранность (хотя более возвышенные силы сообщают их с большей степенью совершенства), так и потому, что указанные силы совершают свои действия инструментально, через посредство

активных и пассивных качеств, которые являются началами природных действий.

Ответ на возражение 2. Воспроизводство неодушевленных вещей осуществляется исключительно чем-то внешним, тогда как воспроизводство живых существ осуществляется более возвышенным способом, [а именно] через посредство семени, которое находится в самом живом существе и содержит в себе производящее начало тела. Следовательно, живое существо должно обладать силой, приготавливающей семя, и таковой является воспроизводящая сила.

Ответ на возражение 3. Поскольку воспроизводство живых существ осуществляется через семя, животное появляется на свет небольшим. По этой причине оно должно обладать душевной силой, посредством которой оно было бы приведено к надлежащему ему размеру. Что же касается неодушевленного тела, то оно производится из материи, определенной внешним действующим началом, и потому в соответствии с состоянием своей материи сразу же обретает и свою природу, и свое количество.

Ответ на возражение 4. Как мы уже говорили (1), деятельность растительного начала осуществляется через посредство тепла, свойством которого является уничтожение влаги. Поэтому, дабы восстановить утраченную влагу, необходима питающая сила, посредством которой пища преобразуется в субстанцию тела. А еще она нужна для [поддержания] деятельности растительной и воспроизводящей сил.

Раздел 3

НАСКОЛЬКО ПРАВИЛЬНО РАЗЛИЧАЮТ ПЯТЬ ВНЕШНИХ ЧУВСТВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [общепринятое] различие пяти внешних чувств некорректно – ведь существует множество видов акциденций. Поэтому, коль скоро силы различаются в соответствии со своими объектами, то, похоже, что чувства по количеству должны совпадать с количеством видов акциденций.

Возражение 2. Далее, величина, фигура и другие вещи, которые принято называть "общими всем чувствам", не являются

“воспринимаемыми акцидентно” и противопоставляются Философом таковым¹⁰. Но многообразие сил возникает вследствие многообразия объектов. Поэтому, коль скоро величина и фигура более отстоят от цвета, чем [например] звук, кажется, что гораздо более необходима чувственная сила, которая могла бы схватывать величину или форму, нежели та, которая схватывает цвет или звук.

Возражение 3. Далее, предметом одного чувства является одна противоположность (так, предметом зрения является белое и черное). Однако осязание схватывает несколько противоположностей: горячее и холодное, влажное и сухое и т. п. Следовательно, это не одно чувство, а несколько. Поэтому существует более пяти чувств.

Возражение 4. Кроме того, виды не отделены от своего рода. Но вкус – это своего рода осязание. Поэтому его не должно классифицировать как нечто, отличное от осязания.

Этому противоречат следующие слова Философа: “Нет никаких иных [внешних] чувств, кроме этих пяти”¹¹.

Отвечаю: причину различения и исчисления чувств некоторые искали в органах [чувств], в которых преобладают те или иные элементы, а именно вода, воздух и т. п. Другие усваивали ее чему-то посредствующему, связанному [с субъектом] или внешнему, [и опять-таки полагали его] либо водой, либо воздухом, либо чем-то еще в том же роде. А еще некоторые приписывали ее различию природ чувственных качеств, согласно которым качество либо принадлежит простому телу, либо же является следствием составленности. Однако ни одно из подобных объяснений не выдерживает критики. В самом деле, ведь не силы же существуют ради органов, но органы – ради сил, и потому не различие сил возникает по причине существования различных органов, а, напротив, природа обеспечивает разнообразие органов постольку, поскольку они должны отвечать нуждам различных сил. И точно так же природа, дабы облегчить деятельность сил, обеспечивает различные среды для различных чувств. А что касается осведомленности о природе чувственных качеств, то это принадлежит не чувству, а уму.

Поэтому причину такого исчисления и различения внешних чувств следует искать в том, что непосредственно и само по себе относится к чувственному восприятию. В самом деле, чувство – это пассивная сила, которая по природе предназначена претер-

певать изменения от внешнего чувственного объекта. Ибо внешняя причина такого изменения есть то, что воспринимается чувством само по себе, и потому различие чувственных сил происходит в соответствии с многообразием внешних причин.

Само же претерпевание изменения бывает двояким, природным и духовным. Природное претерпевание обуславливается формой причиняющего претерпевание, воспринимаемой претерпевающим согласно условиям ее природного бытия (так [например] нагреваемая вещь получает тепло). В свою очередь духовное претерпевание обуславливается формой причиняющего претерпевание, воспринимаемой претерпевающим согласно духовному модусу ее бытия (так [например] зрачок получает форму цвета, не окрашиваясь при этом сам). Далее, для деятельности чувств необходимо духовное претерпевание, благодаря которому в воспринимающем органе чувств возникает интенция чувственной формы. В противном случае, т. е. если бы для деятельности чувств было достаточно одного природного претерпевания, то все [без исключения] природные тела могли бы ощущать происходящие с ними изменения.

Но если в одних чувствах мы наблюдаем способность лишь к духовному претерпеванию (таково зрение), то в других – не только к духовному, но также и к природному претерпеванию, причем либо только со стороны объекта, либо также и со стороны [воспринимающего] органа. Со стороны объекта мы наблюдаем природное претерпевание в звуке, который является объектом слуха (ибо звук обуславливается столкновением и волнением воздуха), а также в запахе, который является объектом обоняния (ибо для выделения запаха тело должно быть некоторым образом подвержено воздействию тепла). Со стороны органа природное претерпевание имеет место в осязании и вкусе (ибо рука, прикасаясь к горячему, нагревается, и язык увлажняется влагой вкушаемой пищи). Однако органы обоняния и осязания при осуществлении соответствующей им деятельности подвержены какому-либо природному претерпеванию изменения лишь опосредованно.

Итак, зрение, которому не требуется природное претерпевание ни в его органе, ни в его объекте, является наиболее духовным, наиболее совершенным и наиболее универсальным из всех чувств. За ним следуют слух и обоняние, которым требуется природное претерпевание со стороны объекта (ведь простран-

ственное движение, как доказал Философ, более совершенно и по природе предшествует движению изменения¹²). Что же касается осязания и вкуса, то они наиболее материальны, и об их различии мы поговорим позже. Впрочем, очевидно, что три первых чувства для своих действий не нуждаются в связанной с ними среде, благодаря чему в их органах не происходит никакого природного претерпевания, как это имеет место в случае двух последних чувств.

Ответ на возражение 1. Далеко не каждая акциденция сама по себе обладает способностью претерпевать изменение, но – только качества третьего вида, которые являются началами изменения, и потому лишь подобного вида качества являются объектами чувств (ведь сказано же [Философом] в [книге] "Физика" VII, что одни и те же вещи воздействуют как на одушевленные, так и на неодушевленные тела¹³).

Ответ на возражение 2. Величина, фигура и прочее в том же роде, которое принято называть "общим всем чувствам", находится между тем, что "воспринимается акцидентно", и тем, что "воспринимается само по себе" и [собственно и] является объектом чувств. В самом деле, воспринимаемое само по себе воздействует на чувства первичным образом и согласно своей природе постольку, поскольку оно суть обуславливающие изменение качество. Общее же всем чувствам целиком сводимо к количеству. Что касается величины и числа, то очевидно, что они являются видами количества. Фигура – это качество количества, поскольку идея фигуры заключается в ограничении величины. Восприятие движения и покоя происходит смотря по тому, как тем или иным способом воздействует на объект или величина субъекта, или его пространственная удаленность ([например] при движении роста или перемещения), или, далее, смотря по тому, какое он испытывает воздействие со стороны некоторых чувственных качеств ([например] при движении изменения); в общем, восприятие движения и покоя есть некоторым образом ощущение одного или многого. Однако количество – это ближайший субъект обуславливающих изменение качеств (тут можно привести в пример окрашенность поверхности). Таким образом, общее всем чувствам движет чувства не первичным образом и не согласно своей природе, а через посредство чувственного качества, как поверхность [окрашивается] через посредство цвета. Но в то же время оно и не есть то, что воспринимается

акцидентно, поскольку последнее [лишь] привносит некоторое разнообразие в претерпевание чувств. В самом деле, чувство претерпевает различное изменение от [восприятия] большой или малой поверхности постольку, поскольку и сама белизна этих поверхностей в некотором смысле является [соответственно] большой или малой, разделяясь таким образом по присущим ей субъектам.

Ответ на возражение 3. Как, помнится, говорил Философ, осязание – это в целом одно [чувство], но оно разделено на несколько специфических чувств, и по этой причине простирается на различные противоположности; эти чувства, однако, не отделены друг от друга по своим [воспринимающим] органам, но распространены по всему телу в целом таким образом, что их различие неочевидно. А вот вкус, который ощущает сладкое и горькое, сопряжен с тактильным ощущением не во всем теле, а лишь в языке, и потому его нетрудно отличить от осязания¹⁴. Можно также сказать, что каждая из указанных пар противоположностей принадлежит к некоторому ближайшему роду, а все вместе – к одному общему роду, который является общим и формальным объектом осязания. Такой общий род, однако, не поименован, равно как не поименован и ближайший род для горячего и холодного.

Ответ на возражение 4. Вкус, согласно Философу, есть своего рода осязание, которое присутствует только в языке¹⁵. Таким образом, хотя он и не отличается от осязания как такового, тем не менее по виду он отличается от того осязания, которое распространено по всему телу. И если осязание в силу общей формальности своего объекта суть одно чувство, то о вкусе должно говорить, что он отличается от осязания в силу различной формальности претерпевания изменения. В самом деле, взаимодействие осязания с качеством, которое является присущим ему объектом, предполагает не только духовное, но и природное претерпевание изменения в органе осязания. Орган же вкуса, со своей стороны, вовсе не обязательно претерпевает природное изменение при взаимодействии с качеством, которое является присущим ему объектом (ведь сам язык не становится сладким или горьким); [он изменяется] только при взаимодействии с тем качеством, которое является началом и основой объекта осязания, каковым качеством является влажность.

Раздел 4

НАСКОЛЬКО ПРАВИЛЬНО РАЗЛИЧАЮТ ВНУТРЕННИЕ ЧУВСТВА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что внутренние чувства различают не должным образом, поскольку общее [чувство] не отделено от [чувства] в собственном смысле слова. Поэтому общее чувство, упоминаемое вместе с собственно внешними чувствами, не следует причислять [еще и] к внутренним чувственным силам.

Возражение 2. Далее, нет никакой нужды назначать [особую] внутреннюю силу схватывания, когда для этих целей достаточно чувства в собственном смысле слова и внешнего чувства. Но внешних и собственно чувств достаточно для вынесения суждений о чувственных вещах, ибо каждое чувство выносит суждение о свойственном ему объекте. Подобным же образом, похоже, их вполне достаточно для восприятия своих собственных действий, ибо, коль скоро действие чувства находится некоторым образом между силой и ее объектом, то похоже на то, что зрение в гораздо большей степени должно быть способно воспринимать собственное видение, чем [например] цвет, поскольку первое ближе к нему [чем второй]; и то же самое можно сказать относительно других чувств. Следовательно, для всего этого нет никакой нужды назначать внутреннюю силу, называемую общим чувством.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, воображение и память – это претерпевания “первого чувственного”¹⁶. Но претерпевание неотделимо от своего субъекта. Поэтому память и воображение не должно полагать силами, отличными от чувств.

Возражение 4. Далее, ум зависит от чувств гораздо меньше, чем любая сила чувственной части [души]. Но ум познает только то, что получает от чувств, почему и сказано, что “тем, кому недостает одного чувства, недостает и одного вида познания”¹⁷. Поэтому тем более не должно приписывать чувственной части силу, называемую “оценивающей [способностью]” и предназначенную для восприятия интенций, которые не различаются чувством.

Возражение 5. Далее, то действие мыслительной силы, которое заключается в сравнении, соединении и разделении, и то

действие воспоминания, которое заключается в использовании своего рода силлогизма ради проведения изысканий, не менее отстоят от действий оценивающей способности и памяти, чем действие оценивающей способности – от действия воображения. Поэтому нам или следует добавить силы познания и воспоминания к оценивающей способности и памяти, или же оценивающую способность и память не должно отличать от воображения.

Возражение 6. Кроме того, Августин описывает три вида зрения, а именно телесное, которое является действием чувства; духовное, которое является действием воображения, или фантазии; и умственное, которое является действием ума¹⁸. Следовательно, нет никакой внутренней силы, посредствующей между чувством и умом, помимо воображения.

Напротив, Авиценна выделяет пять внутренних чувственных сил, а именно "общее чувство, фантазию, воображение, оценивающую способность и память".

Отвечаю: поскольку природа не испытывает недостатка в необходимом, то ради удовлетворения всех жизненных потребностей совершенного животного в чувственной душе должно наличествовать множество разнообразных действий. И если какое-либо из этих действий не может быть возведено к уже существующему началу, то ему надлежит назначить отдельную силу, ибо сила души есть не что иное, как ближайшее начало деятельности души.

Нам следует иметь в виду, что для [обеспечения] жизненных потребностей совершенного животного необходимо, чтобы животное могло схватывать вещь не только во время непосредственного восприятия, но также и тогда, когда вещь отсутствует. Если бы дело обстояло иначе, то, коль скоро движение и действие животного последуют схватыванию, животное не могло бы двигаться в поисках отсутствующего; а между тем во многих совершенных животных мы можем наблюдать нечто противоположное, а именно последовательное движение в направлении того, что схвачено и в то же время отсутствует. Поэтому животное через посредство чувственной души должно не только воспринимать виды чувственных вещей в то время, когда актуально испытывает от них воздействие, но оно также должно удерживать в себе эти виды и сохранять. Но восприятие и удержание телесных вещей возводится к различным началам, поскольку влажное воспри-

нимается легко, а удерживается с трудом, сухое же – наоборот. И коль скоро чувственная сила является актом телесного органа, из этого следует, что сила, которая воспринимает виды чувственных вещей, должна отличаться от силы, которая их сохраняет.

Опять-таки нужно учесть, что если бы животное приводилось в движение приятным и неприятным только в результате воздействия на чувство, то не было бы никакой необходимости предполагать, что животное обладает какой-либо силой помимо [способности] схватывать те формы, которые воспринимаются чувствами и от которых животное либо получает наслаждение, либо дрожит от страха. Однако животному приходится искать или избегать некоторых вещей не только потому, что они приятны или неприятны чувствам, но также и ради других выгод и нужд (ведь, завидев волка, овца убегает не потому, что ей неприятны его цвет и форма, – она бежит от природного врага; и птица собирает солому не потому, что это ласкает ее чувства, а потому, что солома ей нужна для обустройства гнезда). Следовательно, животным необходимо воспринимать интенции, недоступные внешнему чувству. А для этого требуется некое особое начало, поскольку восприятие чувственных форм происходит вследствие претерпевания изменения, обусловленного чувственным объектом, при восприятии же указанных интенций ничего подобного нет.

Итак, для восприятия чувственных форм предназначены "собственно чувство" и "общее чувство", но об их различии мы поговорим ниже. А вот для удержания и сохранения этих форм предназначена "фантазия", или "воображение", что, в сущности, одно и то же, и эта фантазия, или воображение, представляет собою некое хранилище воспринятых через чувства форм. Кроме того, для восприятия интенций, которые нельзя получить через посредство чувств, определена "оценивающая" способность, а для их сохранения – "память", которая суть хранилище таких интенций. Признаком этого служит то обстоятельство, что начало памяти проявляется в животных в отношении таких интенций, как, например, вредное и полезное. И само столь характерное для памяти формальное понятие прошлого принадлежит к такого рода интенциям.

Тут надлежит заметить, что в отношении [восприятия] чувственных форм между человеком и другими животными нет никакого различия, поскольку в обоих случаях имеет место претерпевание изменения вследствие воздействия внешнего чувственного

объекта. Однако в отношении вышеуказанных интенций такое различие есть, поскольку в то время как остальные животные воспринимают эти интенции только в силу некоего природного инстинкта, человек воспринимает их через посредство своего рода сопоставления идей. По этой причине сила, которая в других животных именуется силой естественного оценивания, в человеке известна как "размышление", ибо она проявляет себя в своего рода сопоставлении интенций. А еще она известна как "частный разум" (врачи усваивают ему некий особый орган, а именно середину мозга), поскольку она сопоставляет частные интенции аналогично тому, как умственный разум сопоставляет универсальные. Что же касается силы памяти, то человек обладает не только памятью (ведь и другие животные произвольно вспоминают события прошлого), но еще и "припоминанием", то есть такой памятью, которая с помощью силлогизмов ищет воспоминания о прошлом в соответствии с [конкретными] частными интенциями. Впрочем, Авиценна утверждал, что между оценивающей способностью и воображением существует еще одна, пятая сила, которая соединяет и разделяет воображаемые формы, как когда из воображаемой формы золота и воображаемой формы горы мы составляем одну форму золотой горы, которую никто никогда не видел. Но подобная деятельность не обнаруживается ни в одном животном, кроме человека, а ему для этого достаточно и одной силы воображения (о чем, кстати, пишет и Аверроэс в своей книге "О чувстве и чувственном"). Так что нет никакой надобности предполагать наличие более четырех внутренних сил чувственной части [души], а именно общего чувства, воображения, оценивающей способности и памяти.

Ответ на возражение 1. Внутреннее чувство названо "общим" не в смысле предикации, как если бы речь шла об [отдельном] роде, но в смысле общего корня и начала внешних чувств.

Ответ на возражение 2. Собственно чувство выносит суждение о свойственном ему чувственному объекте посредством отличия его от других вещей, которые подпадают под действие этого же чувства ([зрение] например, отличает белое от черного или зеленого). Но ни зрение, ни вкус не могут отличить белое от сладкого, поскольку для того, чтобы отличить две вещи, необходимо распознавать ту и другую. Поэтому вынесение суждений приписывается общему чувству, к которому, как к общему зна-

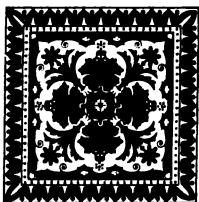
менателю, сводятся схватывания всех чувств и которым воспринимаются все интенции чувств (как когда кто-либо видит, что он – видит). В самом деле, это не может быть сделано собственнo чувством, поскольку оно лишь распознает вызвавшую в нем изменение форму чувственного объекта (ведь действие зрения заканчивается вместе с завершением изменения, и уже только за этим следует изменение в общем чувстве, которое и постигает акт видения).

Ответ на возражение 3. Как одна сила истекает из души через посредство другой, о чем уже было сказано выше (77, 7), точно так же и душа является субъектом одной силы через посредство другой. Именно в этом смысле воображение и память называются "претерпевания первого чувственного".

Ответ на возражение 4. Хотя деятельность ума опирается на чувства, тем не менее в схватываемых чувствами вещах ум познает много такого, что не подпадает под восприятие чувств. Подобным же образом, хотя и менее совершенно, действует и оценивающая способность.

Ответ на возражение 5. Силы размышления и памяти в человеке обязаны своим превосходством не тому, что относится к чувственной части [души], но – некоторой своей близости и сродством с универсальным разумом, который, если можно так выразиться, охватывает их и оказывает обратное влияние. Поэтому они, будучи по сути одними и теми же силами, более совершенны [в человеке], нежели в других животных.

Ответ на возражение 6. Августин называет духовным зрением то, которое вызывается образами тел при отсутствии самих тел, из чего понятно, что оно обще всем внутренним представлениям.



ОБ УМСТВЕННЫХ СИЛАХ

Следующий вопрос посвящен рассмотрению умственных сил, и под этим заглавием будет исследовано тринадцать пунктов: 1) является ли ум силой души или же это ее сущность; 2) если силой, то является ли он пассивной силой; 3) если он – пассивная сила, то существует ли активный ум; 4) является ли он чем-то в душе; 5) один ли активный ум на всех; 6) находится ли память в уме; 7) отличается ли память от ума; 8) является ли разум силой, отличной от ума; 9) является ли высший и низший разум различными силами; 10) отличается ли интеллигенция от ума; 11) является ли созерцательный и практический ум различными силами; 12) является ли синдересис¹ силой умственной части [души]; 13) является ли совесть силой умственной части [души].

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УМ СИЛОЙ ДУШИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум – это не сила души, а ее сущность. В самом деле, ум, похоже, есть то же, что и разум. Но разум – это не сила души, а ее сущность, поскольку читаем у Августина, что “разум и дух не сказываются относительно, но выказывают сущность”². Следовательно, ум – это сущность души.

Возражение 2. Далее, различные рода душевных сил не соединимы в какой-то одной силе, но – исключительно в сущности души. Однако, согласно Философу, желание и разум принадлежат к различным родам душевных сил³, и при этом они соединяются в уме, ибо Августин помещает интеллигенцию и волю в ум⁴. Следовательно, разум и ум человека суть самая сущность души, а никак не ее сила.

Возражение 3. Далее, Григорий в проповеди, посвященной Вознесению, говорит, что “человек познает подобно ангелам”⁵.

Но ангелов называют "разумами" и "умами". Следовательно, разум и ум человека – это не сила души, а сама по себе душа.

Возражение 4. Далее, субстанция умна, если нематериальна. Но душа по сущности нематериальна. Таким образом, похоже, что душа должна быть умной по самой своей сущности.

Этому противоречит следующее: Философ определяет умственную способность как силу души⁶.

Отвечаю: на основании уже сказанного (54, 3; 77, 1) должно утверждать, что ум – это сила души и никоим образом не ее сущность. В самом деле, непосредственное начало деятельности является самой сущностью вещи только в том случае, если сама деятельность является ее бытием, поскольку отношение способности действовать к своему действию подобно отношению сущности к бытию. Но в одном только Боге деятельность Его мышления является Его же истинным бытием. Поэтому только в Боге Его ум есть то же, что и Его сущность, тогда как в других умных тварях ум является силой.

Ответ на возражение 1. Чувством порой называют силу, а порой – чувственную душу, поскольку само имя чувственной души происходит от названия ее главной силы, а именно чувства. Подобным же образом и умственную душу часто называют умом по имени ее главной силы, почему и сказано, что "ум – это субстанция"⁷. Поэтому Августин также [в указанном тексте] говорит об уме как о духе и сущности.

Ответ на возражение 2. Желательная и умственная силы являются различными родами душевных сил вследствие различия формальностей их объектов. Однако при этом желательная сила в своем модусе деятельности либо через посредство телесного органа, либо же без посредства, отчасти совпадает с умственной силой, а отчасти – с чувственной, что связано с тем, что желание последует восприятию. По этой причине Августин помещает волю в ум, а Философ – в разум⁸.

Ответ на возражение 3. В ангелах нет никакой иной силы помимо ума, а также желания, которое последует уму. Ангела потому и называют "разумом", или "умом", что именно в этом и состоит его целая сила. Что же касается души, то она обладает многими другими силами, вроде чувственных и питающих, и поэтому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 4. Бестелесность сотворенной умной субстанции не является ее умом; просто благодаря этой бестелесности она обладает силой интеллигенции. Следовательно, ум – это не субстанция души, а ее достоинство и сила.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УМ ПАССИВНОЙ СИЛОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум – это не пассивная сила. В самом деле, все пассивно благодаря материи и деятельно благодаря форме. Но умственная сила проистекает из бестелесной умной субстанции. Следовательно, ум – это не пассивная сила.

Возражение 2. Далее, умственная сила непреходяща, а "пассивный ум преходящ"⁹. Следовательно, умственная сила не пассивна.

Возражение 3. Далее, Августин и Аристотель согласны в том, что "действующее всегда выше претерпевающего"¹⁰. Но все силы растительной части [души] активны, хотя при этом они являются нижайшими из душевных сил. Поэтому тем более активны наивысшие силы души, а именно все умственные силы.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "мыслить означает некоторым образом претерпевать"¹¹.

Отвечаю: пассивность можно понимать трояко.

Во-первых, в наиболее строгом смысле слова, [то есть] когда вещь лишается принадлежащего ей по достоинству или по природе, или же по свойственной ей склонности подобно тому, как лишается прохлады нагреваемая вода или как [лишается здоровья или радости] человек, становясь больным или печальным.

Во-вторых, в менее строгом смысле, в каком о вещи говорят как о пассивной тогда, когда она лишается равно как подобающего ей, так и неподобающего. В таком смысле пассивным является не только больной, но и выздоравливающий, не только печальный, но и радующийся, т. е. вне зависимости от того, какое именно он претерпевает изменение или движение.

В-третьих, в широком смысле, когда о вещи говорится как о пассивной потому, что она, находясь по отношению к чему-либо

в возможности, получает то, по отношению к чему она находилась в возможности, и при этом ничего не лишается. Таким образом, пассивным можно назвать и то, что переходит от возможности к действительности, даже если речь идет о совершенствовании. Наше мышление является пассивным [именно] в последнем смысле. Это станет очевидным из нижеследующего. Итак, деятельность ума, как было показано выше (78, 1), простирается на все сущее. Поэтому мы можем вывести актуальность или потенциальность ума из природы отношения ума к универсальному сущему. Так, нам известен ум, который относится к универсальному сущему как акт всего сущего, и это – божественный ум, который является сущностью Бога и в котором все сущее изначально и виртуально предсуществует как в своей причине. Поэтому божественный ум нисколько не потенциален и суть чистая актуальность. Однако никакой сотворенный ум не может быть актом по отношению ко всему универсальному сущему, в противном случае он необходимо был бы бесконечным сущим. Да и в силу самого своего бытия ни один сотворенный ум не может быть актом всех интеллигибельных вещей, поскольку он относится к этим интеллигибельным вещам как потенция к акту.

Далее, потенциальность может относиться к акту двояко. Так, есть потенциальность, которая всегда соединена со своим актом, [например] материя небесных тел (58, 1), и есть другая потенциальность, которая иногда лишена своего акта, но может перейти из потенциальности в актуальность, как это мы видим в вещах, подверженных уничтожению и возникновению. Итак, ангельский ум всегда актуален в отношении мыслимых им вещей вследствие своей близости к первому уму, который, как мы уже сказали, суть чистая актуальность. Однако человеческий ум, занимающий в порядке умов самое низкое место и наиболее удаленный от совершенства божественного ума, потенциален в отношении интеллигибельного и изначально, как сказал Философ, "подобен чистой дощечке [для письма], на которой еще ничего не написано"¹². Это явствует из того обстоятельства, что сперва мы способны мыслить только в возможности, и только потом становимся мыслящими актуально. Отсюда следует, что в нашем случае мыслить – это означает "некоторым образом претерпевать" (если понимать претерпевание в его третьем [наиболее широком] смысле). Таким образом, ум – это пассивная сила.

Ответ на возражение 1. Это возражение уместно в случае претерпевания в первом и во втором смыслах, каковое [претерпевание] свойственно первичной материи. Однако претерпевание в третьем смысле принадлежит тому, что приведено от потенциальности к акту.

Ответ на возражение 2. "Пассивный ум" – это имя, присвоенное некоему чувственному желанию, в котором проявляются претерпевания души и которое еще называют "причастным к суждению", поскольку оно "повинуется суждению"¹³. Некоторые же полагали пассивным умом ту мыслительную способность, которую также принято называть "частным разумом". Но в обоих случаях "пассивность" может быть понимаема в двух первых смыслах претерпевания, поскольку этот так называемый ум является актом телесного органа. Однако ум, который находится в возможности по отношению к интеллигибельным вещам, по какой-либо причине Аристотель называет его умом "в возможности"¹⁴, пассивен исключительно в третьем смысле, поскольку никоим образом не является актом телесного органа. Следовательно, он непреходящ.

Ответ на возражение 3. Если действие и претерпевание относятся к одной и той же вещи, то действующее всегда выше претерпевающего, если же они относятся к разным вещам, то – не всегда. Однако ум – это пассивная способность по отношению ко всему универсальному существу, в то время как растительная сила активна по отношению лишь к некоторой частной вещи, а именно соединенному с душой телу. Таким образом, ничто не препятствует тому, чтобы такая пассивная сила была более возвышенной, нежели такая активная.

Раздел 3

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ АКТИВНЫЙ УМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не существует никакого активного ума. Ведь как чувства относятся к чувственным вещам, точно так же наш ум – к вещам интеллигибельным. Но поскольку чувство потенциально по отношению к чувственным вещам, постольку его и называют не активным, а только пассивным. Сле-

довательно, коль скоро наш ум потенциален по отношению к интеллигибельным вещам, то, похоже, о нем нельзя говорить как о чем-то активном, но – только лишь как о чем-то пассивном.

Возражение 2. Далее, когда мы говорим, что в чувствах есть нечто активное, например, свет, то на самом деле имеем в виду, что свет необходим зрению для того, чтобы среда была актуально светлой, поскольку цвет по своей природе движется в светлой среде. Но ум для осуществления своей деятельности не нуждается ни в какой требующей актуализации среде. Следовательно, нет никакой необходимости и в активном уме.

Возражение 3. Далее, подобие действователя воспринимается претерпевающим согласно природе претерпевающего. Но пассивный ум – это нематериальная сила. Таким образом, его нематериальная природа адекватна нематериально воспринимаемым им формам. Однако форма является актуально интеллигибельной постольку, поскольку она нематериальна. Следовательно, в существовании активного ума, который бы делал виды актуально интеллигибельными, нет никакой необходимости.

Этому противоречат следующие слова Философа: “Как и в любой природе, в душе есть нечто, что становится всем, и нечто, что все производит”¹⁵. Поэтому нам надлежит допустить существование активного ума.

Отвечаю: по мнению Платона, активный ум нужен не для того, чтобы делать вещи актуально интеллигибельными, но, пожалуй, только для того, чтобы обуславливать в уме умственный свет, о чем речь у нас впереди (4). В самом деле, Платон полагал, что формы природных вещей обладают самобытием вне материи и, следовательно, являются интеллигибельными, поскольку вещь актуально интеллигибельна в силу своей нематериальности. Он называл такие формы “видами”, или “идеями”, и говорил, что как телесная материя оформляется в силу своей к ним причастности, благодаря чему индивидуальности естественным образом учреждаются каждая в своем роде и виде, так и наш ум оформляется по причастности, благодаря чему обретает способность познавать роды и виды вещей. Однако Аристотель, со своей стороны, не соглашался с тем, что формы природных вещей могут иметь бытие вне материи, а поскольку существующие в материи формы не являются актуально интеллигибельными,

то из этого следует, что природа мыслимых нами форм чувственных вещей не является актуально интеллигибельной. Но ничто не приводится от потенциальности к актуальности иначе, как только благодаря чему-то уже актуальному подобно тому, как чувства актуализируются чем-то уже актуально чувственным. Поэтому надлежит признать наличие в уме некоей силы, способной делать вещи актуально интеллигибельными путем абстрагирования видов из материальных условий. Отсюда следует необходимость существования активного ума.

Ответ на возражение 1. Чувственные вещи актуальны вне души, и потому нет никакой необходимости в активном чувстве. Ведь очевидно, что в питающей части [души] все силы активны, тогда как в чувственной части все силы пассивны; что же касается умственной части, то в ней есть как активные, так и пассивные силы.

Ответ на возражение 2. Относительно действия света мы имеем два мнения. Так, одни говорят, что свет необходим зрению для того, чтобы делать актуально видимым цвет. В таком случае и активный ум необходим для мышления подобным же образом и по той же причине, по какой свет нужен для видения. Однако, по мнению других, свет необходим зрению не для того, чтобы делать актуально видимым цвет, но, как говорит Комментарий во второй [книге] "О душе", чтобы делать актуально светлой среду. В таком случае активный ум, который Аристотель сравнивал со светом именно в этом смысле, необходим для мышления подобным же образом, но не по той же самой причине, по какой свет нужен для видения.

Ответ на возражение 3. В том случае, когда действительность предсуществует, его подобие может восприниматься различными вещами согласно степени их расположенности. Однако если действительность не предсуществует, то расположенность воспринимающего не имеет никакого отношения к материи. Но актуально интеллигибельное не есть нечто, что существует в природе (коль скоро речь идет о природе чувственных вещей, которые не обладают самобытием вне материи). И потому для того, чтобы их мыслить, одной только нематериальной природы пассивного ума мало: здесь необходим активный ум, делающий вещи актуально интеллигибельными путем абстрагирования.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТИВНЫЙ УМ ЧЕМ-ТО В ДУШЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что активный ум не есть что-то в душе. Ведь результатом действия активного ума является необходимый для мышления свет. Но он исходит свыше, согласно сказанному [в Писании]: "Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Ин. 1, 9). Следовательно, активный ум не есть что-то в душе.

Возражение 2. Далее, Философ говорит об активном уме, что "он не таков, что иногда мыслит, а иногда не мыслит"¹⁶. Но наша душа мыслит не всегда: иногда она мыслит, а иногда – нет. Следовательно, активный ум не есть что-то в нашей душе.

Возражение 3. Далее, для действия достаточно наличия действующего и претерпевающего. Таким образом, если пассивный ум, который суть пассивная сила, есть нечто, принадлежащее душе, и точно так же [принадлежит душе] и являющийся активной силой активный ум, то из этого следует, что человек, когда бы он ни пожелал, всегда был бы способен мыслить, каковое утверждение ложно. Следовательно, активный ум не есть что-то в нашей душе.

Возражение 4. Далее, Философ говорит, что активный ум "по сущности является деятельностью"¹⁷. Но ничто не может быть в отношении одного и того же актуальным и потенциальным. Таким образом, если потенциальный в отношении интеллигибельного пассивный ум есть нечто в душе, то кажется невозможным, чтобы активный ум был также чем-то в нашей душе.

Возражение 5. Кроме того, если активный ум есть нечто в душе, то он должен быть силой. В самом деле, он не может быть ни претерпеванием, ни навыком, поскольку навыки и претерпевания не находятся в природе действователей вследствие пассивности души, но, пожалуй, претерпевание – это само действие пассивной силы, тогда как навык является результатом действий. Но всякая сила проистекает из сущности души. Поэтому в таком случае и активный ум должен был бы проистекать из сущности души и, значит, он не был бы в душе благодаря причастности к некоему высшему уму, каковое утверждение недостойно. Следовательно, активный ум не есть что-то в нашей душе.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "необходимо, чтобы душе было присуще это различие"¹⁸, то есть [различие] между пассивным и активным умом.

Отвечаю: активный ум, о котором говорит Философ, есть нечто в душе. Чтобы это стало очевидным, следует иметь в виду, что над умственной душой человека необходимо наличествует превосходящий ее ум, благодаря которому душа обретает способность мыслить. Ибо то, что является таковым по причастности, что движимо и несовершенно, всегда предполагает предшествующее ему бытие чего-то сущностно недвижимого и совершенного. Затем, человеческая душа называется умственной благодаря своей причастности к умственной силе, признаком чего является ее частичная, а не целостная умственность. Кроме того, она достигает познания истины дискурсивно, посредством определенного рассуждения и движения. Да и мышление ее несовершенно, ибо она мыслит не все, а если и мыслит, то делает это, переходя от потенциальности к актуальности. Поэтому ей необходимо наличие некоего высшего ума, который помогал бы ей мыслить.

В связи с этим некоторые утверждали, что этот активный ум является субстанциально отделенным, и его действие заключается в просвещении [запечатленных в нас] образов, что делает их актуально интеллигибельными. Но даже если признать существование такого отделенного активного ума, все равно необходимо полагать наличие в самой человеческой душе некоей причастной к этому превосходящему уму силы, благодаря которой человеческая душа делает вещи актуально интеллигибельными. В самом деле, в совершенных природных вещах помимо всеобщих активных причин наличествуют также и частные, свойственные каждой отдельной вещи силы, получаемые ею от всеобщих причин (ведь не одно же солнце порождает человека, но и в самом человеке заключена порождающая человека сила, и то же самое можно сказать о других совершенных животных). Однако среди этих более низких вещей ничто не является столь совершенным, как человеческая душа. Поэтому должно говорить, что в душе наличествует некая полученная от более возвышенного ума сила, посредством которой она становится способной просвещать образы. Мы знаем об этом на основании опыта, поскольку наблюдаем собственную деятельность, которая заключается в абстрагировании всеобщих форм из их частных усло-

вий, вследствие чего они и становятся актуально интеллигибельными. Но никакое действие не является собственным иначе, как только через посредство некоего присущего формального начала, на что мы указывали выше, когда исследовали пассивный ум (76, 1). Следовательно, сила, которая является началом такого действия, должна быть чем-то в душе. По этой причине Аристотель сравнивал активный ум с воспринятым воздухом светом, тогда как Платон сравнивал отпечатленный в душе отделенный ум с солнцем (об этом пишет Фемистий в своих комментариях к третьей [книге] "О душе"). Однако, согласно учению нашей веры, отделенный ум – это сам Бог, Творец души и единственное ее блаженство, о чем речь у нас впереди. Ибо только от Него обретает человеческая душа свой умственный свет, согласно сказанному: "Яви нам свет Лица Твоего, Господи!" (Пс. 4, 7).

Ответ на возражение 1. Тот истинный свет просвещает как всеобщая причина, от которой человеческая душа обретает частную силу, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Философ говорит это не об активном уме, а об уме в действии, относительно которого он также сказал: "Знание в действии есть то же, что его предмет"¹⁹. Или если все же отнести эти слова к активному уму, то в таком случае их надо понимать так, что мы иногда мыслим, а иногда не мыслим не из-за [наличия в нас] активного ума, но – ума в возможности.

Ответ на возражение 3. Если бы активный ум относился к пассивному как активный объект к силе (например, как актуально видимое к зрению), из этого бы следовало, что мы могли бы непосредственно мыслить все, поскольку активный ум был бы способен [непосредственно] все [актуализировать]. Но активный ум является не объектом, а тем, посредством чего актуализируются объекты, и для этого, помимо самого активного ума, требуется наличие образов, надлежащим образом расположенных чувственных способностей и [наконец] практики такого рода деятельности, поскольку мышление одной вещи основывается на мышлении другой подобно тому, как суждение основывается на членах [суждения] и заключение – на первых началах. Таким образом, в этом смысле нет никакой разницы, является ли активный ум чем-то, принадлежащим душе, или же он отделен от души.

Ответ на возражение 4. Умственная душа действительно является актуально нематериальной, однако при этом она на-

ходится в состоянии возможности по отношению к последним видам. С другой стороны, воспринятые образы являются актуальными образами конкретных видов, но при этом они нематериальны в возможности. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же душа благодаря своей актуальной нематериальности обладала силой, посредством которой она делает вещи актуально нематериальными путем их абстрагирования из условий индивидуальной материи, каковая сила зовется "активным умом"; и при этом, вследствие своего нахождения в состоянии возможности по отношению к указанным видам, обладала еще одной, восприимчивой к этим видам силой, которую называют "пассивным умом".

Ответ на возражение 5. Поскольку сущность души нематериальна и сотворена высшим умом, ничто не препятствует тому, чтобы та полученная ею от высшего ума сила, посредством которой она производит абстрагирование из материи, происходила, как и другие душевные силы, из сущности души.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТИВНЫЙ УМ ОДНИМ НА ВСЕХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует всего один активный ум. В самом деле, то, что существует отдельно от тела, не умножается по числу тел. Но Философ сказал, что активный ум "существует отдельно"²⁰. Следовательно, он не умножается по числу человеческих тел и является одним на всех.

Возражение 2. Далее, активный ум является причиной универсального, которое суть единое во многом. Но причина единства тем более является единой. Следовательно, активный ум суть один и тот же для всех.

Возражение 3. Далее, первые умственные понятия являются общими для всех. Но они общи благодаря активному уму. Следовательно, все они согласуются в одном активном уме.

Этому противоречат слова Философа о том, что активный ум подобен свету²¹. Но свет не является одним и тем же в различных просвещенных вещах. Следовательно, и в различных людях находится не один и тот же ум.

Отвечаю: правильный ответ на этот вопрос вытекает из сказанного ранее (4). В самом деле, если бы активный ум был некоей отдельной субстанцией (а именно так и думают те, которые утверждают единственность и общность активного ума), а не чем-то принадлежащим душе, то в этом случае на всех людей приходился бы только один активный ум. Но коль скоро активный ум есть нечто, принадлежащее душе в качестве одной из ее сил, мы обязаны утверждать, что активных умов существует столько же, сколько и душ, количество которых умножается согласно числу людей, о чем уже было говорено выше (76, 2), ибо невозможно, чтобы одна и та же сила принадлежала различным субстанциям.

Ответ на возражение 1. Философ доказывает отделенность активного ума на основании отделенности ума пассивного, поскольку, по его словам, "действующее всегда выше претерпевающего"²². Но о пассивном уме говорят как об отделенном только потому, что он не является актом какого-либо телесного органа. И в этом же смысле и об активном уме говорится как об отделенном, а вовсе не потому, что он является отдельной субстанцией.

Ответ на возражение 2. Активный ум является причиной универсального постольку, поскольку абстрагирует его из материи. Но для этого нет никакой необходимости в том, чтобы во всех умных сущностях наличествовал один и тот же ум; требуется лишь единство отношений ко всем тем вещам, из которых происходит абстрагирование того универсального, относительно которого эти вещи едины. А это свойство принадлежит активному уму в силу его нематериальности.

Ответ на возражение 3. Все принадлежащие к одному и тому же виду вещи обладают общим присущим природе вида действием и, значит, силой, которая является началом такого действия; но из этого вовсе не следует, что эта сила является одной на всех. Далее, познание первых интеллигибельных начал есть действие, присущее человеческому виду. Поэтому все люди обладают общей им всем силой, которая является началом такого действия, и эта сила – активный ум. Но нет никакой необходимости в том, чтобы она была одной на всех. Необходимым является только то, чтобы все получали ее из одного и того же начала. Таким образом, то, что все люди обладают познанием первых начал, доказывает единство отделенного ума, который Платон сравнивал с солнцем, но не единство активного ума, который Аристотель сравнивал со светом.

Раздел 6

НАХОДИТСЯ ЛИ ПАМЯТЬ В УМСТВЕННОЙ ЧАСТИ ДУШИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что память не находится в умственной части души. Ведь сказал же Августин, что к высшей части души относится то, что "не является общим у человека и зверя"²³. Но память обща и человеку, и зверю, поскольку [в том же месте] он говорит, что "звери могут воспринимать телесные вещи через посредство телесных чувств и вверять их памяти". Следовательно, память не находится в умственной части души.

Возражение 2. Далее, память – это [память] о прошлом. Но о прошлом говорится относительно некоего определенного момента времени. Таким образом, память знает о вещи при условии наличия определенного момента времени, что подразумевает познание в условиях "здесь" и "теперь". Но это – компетенция не ума, а чувства. Следовательно, память находится не в умственной, а в чувственной части [души].

Возражение 3. Далее, в памяти хранятся виды вещей, о которых мы актуально не мыслим. Но этого не может происходить в уме, поскольку ум актуализируется через посредство воспринятого им интеллигибельного вида. Итак, актуальность ума подразумевает актуальность мышления, и потому ум актуально мыслит все то, видами чего он обладает. Следовательно, память не находится в умственной части [души].

Этому противоречат слова Августина о том, что "память, мышление и воля суть один ум"²⁴.

Отвечаю: так как памяти по природе свойственно сохранять виды вещей вне их актуального схватывания, нам, прежде всего, следует выяснить, могут ли интеллигибельные виды таким образом сохраняться в уме, поскольку Авиценна утверждал, что это невозможно. В самом деле, он полагал, что такую способность можно приписать некоторым силам чувственной части [души], и то лишь потому, что они суть акты телесных органов, в которых некоторые виды могут сохраняться даже не будучи актуально схватываемыми. Что же касается ума, у которого нет никакого телесного органа, то в нем может сохраняться только умопостигаемое сущее, ибо каждая вещь,

подобие которой существует в уме, должна быть актуально мыслимой. Таким образом, по его мнению, как только мы прекращаем актуально мыслить какую-либо вещь, вид этой вещи исчезает из нашего ума, и если мы хотим познать эту вещь еще раз, мы должны [еще раз] обратиться к активному уму (который он полагал отделенной субстанцией), дабы интеллигибельный вид мог вновь перетечь из него в наш пассивный ум. И вот, благодаря такой практике и навыку обращения к активному уму, в пассивном уме создается некая способность к такому обращению, каковую способность он называл "навыком познания". Согласно этой гипотезе, в умственной части присутствует лишь актуально мыслимое, и потому память никак не может существовать в умственной части [души].

Однако подобное мнение очевидным образом противоречит учению Аристотеля. В самом деле, он пишет, что когда пассивный ум "становится каждой мыслимой вещью в смысле знающего, его называют находящимся в акте", и что "это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя. Но даже и в этом случае он находится в возможности, но не так, как до обучения или исследования"²⁵. Итак, о пассивном уме говорят как о каждой вещи постольку, поскольку он воспринимает интеллигибельный вид каждой вещи. И коль скоро он воспринимает виды интеллигибельных вещей, он обладает способностью осуществлять деятельность, когда пожелает. Однако это не означает, что он осуществляет такую деятельность всегда, поскольку даже в момент осуществления деятельности он в некотором смысле находится в возможности (хотя иначе, чем до акта мышления), а именно в том смысле, что обладающее навыком познания пребывает в возможности по отношению к актуальному рассмотрению.

К тому же вышеприведенное мнение не может удовлетворить разум. В самом деле, то, что воспринимается в ином, воспринимается согласно модусу воспринимающего. Но ум по природе более устойчив и неподвижен, чем телесная природа. Таким образом, если телесная материя удерживает воспринимаемые ею формы не только во время актуального восприятия, но также и после прекращения их воздействия, то по здравому разумению ум тем более должен уметь продолжительно и неизменно удерживать виды, причем независимо от того, получает ли он их от чувственных вещей или же от некоего превосходящего его ума. Таким образом, если под памятью понимать именно способность

к сохранению видов, то должно говорить, что она находится в умственной части. Но если в понятие памяти мы в качестве ее объекта включаем прошлое, то в этом случае память должно приписывать не умственной, а только [той] чувственной части [души], которая схватывает индивидуальные вещи, поскольку прошлое как таковое, будучи указанием на некий определенный момент времени, относится к индивидуальному.

Ответ на возражение 1. Если под памятью понимать то, что сохраняет виды, то она не обща нам и другим животным. В самом деле, виды сохраняются не столько в чувственной части души, сколько в соединении души и тела, поскольку запоминающая сила является актом определенного органа. Но ум сохраняет виды сам по себе, без какого-либо соединения с телом. Поэтому Философ и говорит, что "душа является местонахождением видов, но не вся душа, а ум"²⁶.

Ответ на возражение 2. Состояние прошлого может быть отнесено к двум вещам, а именно к познанному объекту и к [самому] акту познания. То и другое вместе обнаруживается в чувственной части, которая схватывает нечто постольку, поскольку претерпевает изменение от существующего в настоящем чувственного объекта, и потому животное одновременно и помнит о предшествующем ощущении, и испытывает ощущение от находящейся в прошлом чувственной вещи. Однако со стороны умственной части прошлое акцидентно и само по себе не является частью объекта ума. В самом деле, ум мыслит человека как такового, а существование человека как такового в настоящем, прошлом или будущем – акцидентно. А вот со стороны акта условие прошлого, даже как такового, может мыслиться как находящееся в уме точно так же, как оно находится в чувствах. В самом деле, мыслительный акт нашей души является индивидуальным актом, существующим в том или ином времени, поскольку человек может мыслить как сейчас, так и вчера или завтра. И это вовсе не противоречит умственной природе, ибо хотя такой мыслительный акт и является чем-то индивидуальным, тем не менее он суть нематериальный акт, о чем уже шла речь выше (76, 1), и потому, коль скоро ум мыслит самого себя и притом сам по себе является индивидуальным умом, так же точно он мыслит свой акт мышления, который суть индивидуальный акт в прошлом, настоящем или будущем. Именно в таком смысле понятия па-

мента как относящейся к событиям прошлого она находится в уме, который мыслит, что мыслит и прежде, и вовсе не мыслит прошлое как нечто "здесь" и "сейчас".

Ответ на возражение 3. Иногда интеллигибельный вид находится в уме только в возможности, и в таком случае об уме говорят как о пребывающем в возможности. Иногда интеллигибельный вид находится в уме в своей окончательной актуальной оформленности, и тогда ум мыслит актуально. А иногда интеллигибельный вид находится в промежуточном состоянии между возможностью и актом, и в этом случае налицо "навык познания". Таким образом, ум сохраняет вид даже тогда, когда он актуально не мыслит.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УМСТВЕННАЯ ПАМЯТЬ ОТЛИЧНОЙ ОТ УМА СИЛОЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная память отлична от ума. В самом деле, Августин приписывает душе память, мышление и волю²⁷. Но очевидно, что память и воля суть разные силы. Следовательно, память также отлична и от ума.

Возражение 2. Далее, причина различия сил в чувственной части та же, что и в умственной части. Но память в чувственной части отлична от чувства, о чем уже было сказано (78, 4). Следовательно, память в умственной части отлична от ума.

Возражение 3. Далее, согласно Августину, память, мышление и воля подобны друг другу и вытекают одна из другой. Но этого бы не могло быть, если бы память и ум были одной и той же силой. Следовательно, они суть разные силы.

Этому противоречит следующее: по самой своей природе память является местонахождением, или хранилищем видов. Но Философ, как было упомянуто выше (6), приписывает эту способность уму. Следовательно, память не является отличной от ума силой.

Отвечаю: как было показано выше (77, 3), силы души различаются согласно различию формальных аспектов своих объек-

тов, поскольку каждая сила различается через то, к чему она определена и что является ее объектом. И еще было сказано (59, 4), что если сила по природе определена к объекту согласно некоторому общему отношению объекта, то сила не будет различаться согласно индивидуальным различиям этого объекта подобно тому, как сила зрения, которая определена к своему объекту согласно общему отношению цвета, не различается согласно различию белого и черного. Итак, ум определен к своему объекту согласно общему отношению бытия (например, пассивный ум есть то, "в чем все пребывает в возможности", т. е. пассивный ум не различается согласно различиям бытия). Однако существует различие между силой активного ума и [силой] пассивного ума; в самом деле, с точки зрения отношения к одному и тому же объекту активная сила, которая актуализирует свой объект, необходимо должна отличаться от пассивной силы, которая приводится в движение актуальным объектом. Таким образом, активная сила относится к своему объекту как актуальное к потенциальному, тогда как пассивная сила, напротив, относится к своему объекту как потенциальное к актуальному. Следовательно, единственным различием между силами в уме является различие между пассивной и активной [силами]. Отсюда понятно, что память не является отличной от ума силой, ибо удерживать, равно как и получать, есть свойство природы пассивной силы.

Ответ на возражение 1. Хотя и говорится, что память, ум и воля суть три [разные] силы, но при этом имеется в виду вовсе не то, что подразумевал под этими [терминами] Августин, что со всей очевидностью явствует из его слов: "Те память, интеллигенция и воля, которые всегда присутствуют в душе – все равно, пользуемся мы ими или нет, – похоже, принадлежат одной только памяти, поскольку под интеллигенцией я разумею то, посредством чего мы мыслим при актуальном мышлении, а под волей – ту любовь или чувство, которое связывает ребенка и родителя"²⁸. Отсюда понятно, что Августин использует три [вышеуказанных термина] не в смысле [определения] сил, но под памятью он понимает навык души к сохранению, под интеллигенцией – акт ума, а под волей – акт воли.

Ответ на возражение 2. Прошлые и настоящее могут порождать различие в чувственных силах, но отнюдь не в умственных, о чем уже шла речь выше.

Ответ на возражение 3. Интеллигенция вытекает из памяти как акт – из навыка, и об их подобии говорится именно в этом смысле, а не в смысле подобия сил.

Раздел 8

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ РАЗУМ ОТ УМА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разум является отличной от ума силой. В самом деле, в книге "О духе и душе" утверждается, что "когда мы желаем подняться от низменного к возвышенному, то сперва призываем на помощь чувство, далее – воображение, далее – разум, затем – ум". Следовательно, коль скоро воображение отлично от чувства, то точно так же и разум отличен от ума.

Возражение 2. Далее, Бозций уподобляет ум вечности, а разум – времени²⁹. Но одна и та же сила не может быть и в вечности, и во времени. Следовательно, разум и ум суть разные силы.

Возражение 3. Далее, человек наделен умом наравне с ангелами и чувством наравне со скотами. Но свойственный человеку разум, благодаря которому он называется разумным животным, является отличной от чувства силой. Следовательно, мы не погрешим против истины, если скажем, что он также отличен и от ума, который свойственен ангелу, по каковой причине последний и называется умом.

Этому противоречат следующие слова Августина: "То, чем человек превосходит неразумных животных, называется умом, или разумом, или сознанием, или иным каким, более подходящим именем"³⁰. Следовательно, разум, ум и сознание суть одна сила.

Отвечаю: в человеке разум и ум не могут быть различными силами. Это со всей очевидностью можно показать на примере присущих им действий. В самом деле, мышление означает непосредственное схватывание интеллигибельной истины, тогда как при рассуждении мы ради познания интеллигибельной истины должны последовательно переходить от одной познанной вещи к другой. Поэтому ангелы, которые по природе обладают совершенным познанием интеллигибельной истины и которым не нужно переходить от одной вещи к другой, уразумевают исти-

ну просто и безо всякого рассуждения, о чем читаем у Дионисия³¹. А вот человек достигает познания интеллигибельной истины, переходя от одной [познанной] вещи к другой, и потому его [по справедливости] называют разумным. Таким образом, рассуждение по отношению к мышлению есть то же, что движение по отношению к покою или стяжание по отношению к обладанию, т. е. эти [термины] относятся к друг другу как несовершенное к совершенному. Но коль скоро движение всегда начинается с неподвижности и завершается покоем, то и человеческое рассуждение, которое зиждется на исследованиях и открытиях, отталкивается от некоторых познаваемых просто первых начал и затем, пройдя через ряд суждений, путем анализа вновь возвращается к первым началам, в свете которых происходит исследование того, что было обнаружено [в пути]. Между тем, очевидно, что покой и движение никак не восходят к различным силам, но, напротив, только к одной (ведь и естественные вещи приводятся в движение [и удерживаются в покое] одной и той же природой). С тем большим основанием надлежит утверждать, что мы мыслим и рассуждаем через посредство одной и той же силы; следовательно, ясно, что в человеке разум и ум суть одна и та же сила.

Ответ на возражение 1. Данное перечисление основано на порядке действий, а не на различии сил. Кроме того, указанная книга не является авторитетной.

Ответ на возражение 2. Ответ очевиден из уже сказанного. Ведь ясно, что вечность сопоставима со временем как неподвижное с подвижным, и на основании этого Бозций уподобляет ум вечности, а разум – времени.

Ответ на возражение 3. Остальные животные настолько ниже человека, что не могут достигать познания истины, которую ищет разум. Человек же, пускай и несовершенно, достигает познания интеллигибельной истины, которую познают и ангелы. Поэтому сила познания в ангелах по роду не отличается от той, которая присутствует в человеческом разуме; просто она соотносится с последней как совершенное с несовершенным.

Раздел 9

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ РАЗЛИЧНЫМИ СИЛАМИ ВЫСШИЙ И НИЗШИЙ РАЗУМ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высший и низший разум – это различные силы. Ведь сказал же Августин, что образ Троицы находится [именно] в высшей, а не в низшей части разума³². Но части души – это ее силы. Следовательно, высший и низший разум – это две силы.

Возражение 2. Далее, ничто не проистекает из самого себя. Но низший разум проистекает из высшего и [кроме того] управляется им, и направляется. Следовательно, высший и низший разум суть две различные силы.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что "научная" часть души, посредством которой душа познает необходимые вещи, является началом, отличным от "судящей и рассуждающей" части, посредством которой она познает вещи возможные. Он доказывает это, ссылаясь на положение, что "для вещей разного рода существуют разного рода части души"³³. Но возможные и необходимые вещи принадлежат к разным родам: соответственно к роду вещей вечных и вещей преходящих. И так как необходимое вечно, а преходящее возможно, то, пожалуй, названное Философом "научной" частью – это и есть тот высший разум, который, согласно Августину, "предназначен для созерцания и обдумывания вечных вещей"; а названное Философом "рассуждающей" или "выносящей суждения" частью – это низший разум, который, согласно Августину, "предназначен для распоряжения преходящим"³⁴. Следовательно, высший и низший разум суть две различные силы.

Возражение 4. Кроме того, Дамаскин сказал, что "мнение рождается из воображения, а ум, вынося суждение об истинности или ошибочности мнения, обнаруживает истину (ведь и само название человеческого [ума] происходит от слова "измерять"). Таким образом, ум оперирует с теми вещами, которые уже вынесены на его суд для принятия истинного решения"³⁵. Отсюда понятно, что способность вырабатывать мнения, которая суть низший разум, отличается от ума, под которым следует понимать высший разум.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "высший и низший разум отличаются только порядком действий"³⁶. Следовательно, они не являются различными силами.

Отвечаю: высший и низший разум, как их понимал Августин, никоим образом не могут быть двумя [разными] силами души. В самом деле, он говорил, что высший разум "предназначен для созерцания и обдумывания вечных вещей", поскольку в созерцании он видит их такими, какими они есть, а обдумывание необходимо для того, чтобы на основании увиденного выработать правила действий. А низшим разумом он называл тот, который "предназначен для распоряжения преходящим". Итак, эти два рода, а именно вечное и преходящее, связаны с нашим познанием таким образом, что каждый из них служит средством для познания другого. Так, путем рассуждений мы от познания преходящего приходим к познанию вечного, ибо, согласно апостолу, "невидимое Его чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). В то же время благодаря суждению мы на основании уже познанных вечных вещей судим о преходящем и в соответствии с законами вечных вещей распоряжаемся вещами преходящими.

Однако бывает так, что посредствующее и то, что достигнуто через посредствующее, относятся к разным навыкам, поскольку первые недоказуемые начала принадлежат к навыку ума, в то время как извлекаемые из этих начал умозаключения принадлежат к навыку науки. Это подобно тому, как из начал геометрии можно вывести что-либо в другой науке, например, [в науке] оптики. Но сама сила разума такова, что к ней принадлежит равно посредствующее и предел. В самом деле, действие разума есть, по сути, движение от одной вещи к другой. Но ведь одна и та же движущаяся вещь и проходит через посредствующее, и достигает предела [движения]. Следовательно, высший и низший разум суть одна и та же сила, хотя они и отличаются, как говорил Августин, порядком своих действий и по своим навыкам, почему и принято относить мудрость к более высокому разуму, а науку – к более низкому.

Ответ на возражение 1. Мы говорим о частях независимо от способа разделения вещи, и потому, коль скоро разум принято разделять на основании различия действий, высший и низший разумы называют частями, но это вовсе не означает, что они суть различные силы.

Ответ на возражение 2. О низшем разуме говорят как о проистекающем из высшего или как об управляемом высшим постольку, поскольку начала, которыми руководствуется низший разум, извлекаются им из высшего разума.

Ответ на возражение 3. Та "научная" часть, о которой говорит Философ, не есть то же, что и высший разум, поскольку необходимые истины можно обнаруживать и среди вещей преходящих, с которыми оперируют математика и наука о природе. И "судящая и рассуждающая" часть является более узким понятием, нежели низший разум, поскольку она только распоряжается возможным. Кроме того, не должно безоговорочно утверждать, что сила, посредством которой ум познает необходимые вещи, отлична от силы, посредством которой он познает вещи возможные, поскольку он познает те и другие согласно одному и тому же объективному аспекту, а именно аспекту истины и бытия. Поэтому он совершенно познает необходимые вещи, которые обладают совершенным бытием в истине, ибо постигает самую их сущность, из которой он выводит суждения о присущих ей акциденциях. С другой стороны, он познает вещи возможные, но уже не совершенно, ибо сами они обладают несовершенными истиной и бытием. Но совершенное и несовершенное действие привносит изменение не в силу, а непосредственно в действие с точки зрения модуса действия, то есть в начала действий и сами навыки. И потому Философ постулирует наличие двух меньших частей души, а именно "научной" и "рассуждающей", не в том смысле, что они – две разные силы, а в том, что они различаются по своим способностям приобретать те или иные навыки, разнообразие которых он, собственно, и исследует. В самом деле, хотя возможные и необходимые вещи отличны по роду, однако они общи в том аспекте бытия, который рассматривает ум, и в котором они различаются в смысле совершенного и несовершенного.

Ответ на возражение 4. То различие, о котором говорит Дамаскин, происходит из разнообразия действий, а не из разнообразия сил. В самом деле, "мнение" обозначает акт ума, который склоняется к одной стороне противоречия, поскольку ему не нравится другая. В то же время "суждение", или "измерение" (*mensurare*), есть акт ума, который при исследовании проблемы отталкивается от некоторых начал, и потому от него и происходит слово "ум" (*mens*). И, наконец, "познание" подразумевает твердую уверенность в истинности сформированного суждения.

Раздел 10

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ОТЛИЧНОЙ ОТ УМА СИЛОЙ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что интеллигенция и ум – это различные силы. В самом деле, в книге “О духе и душе” сказано, что “когда мы желаем подняться от низменного к возвышенному, то сперва призываем на помощь чувство, далее – воображение, далее – разум, затем – ум и, наконец, интеллигенцию”. Но воображение и разум – это различные силы. Следовательно, ум и интеллигенция также различны.

Возражение 2. Далее, Бозций говорит, что “чувство рассматривает человека таким вот способом, воображение – иначе, разум – иначе, интеллигенция – иначе”³⁷. Но ум – это та же сила, что и разум. Поэтому, похоже, что интеллигенция – это отличная от ума сила, поскольку разум является силой, отличной от воображения или чувства.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, “действия предшествуют возможностям”³⁸. Но интеллигенция с точки зрения действия отличается от ума. В самом деле, сказал же Дамаскин, что “первое движение называется интеллигенцией, а интеллигенция относительно чего-либо называется осмыслением, которое, пребывая и оформляя душу познанным, называется обдумыванием; обдумывание же, когда оно пребывает в человеке, испытывает себя и выносит суждение, называется “*phronesis*” (то есть мудрость); а “*phronesis*”, расширяясь, создает умозаключение, которое суть внутренняя речь, и из нее-то, говорят, и возникает речь, произносимая вслух”³⁹. Поэтому кажется, что интеллигенция является некоей особой силой.

Этому противоречат слова Философа о том, что “интеллигенция имеет дело с неделимым, в котором нет ничего ложного”⁴⁰. Но познание таких вещей принадлежит уму. Следовательно, интеллигенция есть та же сила, что и ум.

Отвечаю: “интеллигенция” в собственном смысле слова обозначает познавательный акт ума. Однако в некоторых работах, переведенных с арабского, отделенные субстанции, которые мы называем ангелами, названы “интеллигенциями” по той,

возможно, причине, что такие субстанции всегда актуально мыслят. А вот в работах, переведенных с греческого, они называются "умами" или "разумами". Таким образом, интеллигенция отличается от ума не как сила от силы, а как акт от силы. Подобное разделение признается и некоторыми философами. В самом деле, они различают четыре вида ума, а именно "активный", "пассивный", "хабитуальный"⁴¹ и "актуальный". Из этих четырех различными силами являются активный и пассивный ум (ведь и во всем прочем активная сила отличается от пассивной). Три же последних отличаются друг от друга как три состояния пассивного ума, который иногда находится только в возможности, и тогда его называют пассивным; иногда он находится в первом акте, т. е. в познании, и тогда его называют хабитуальным; а иногда он находится во втором акте, т. е. в обдумывании, и тогда его называют умом в акте, или актуальным умом.

Ответ на возражение 1. Если [вообще] принимать к рассмотрению столь неавторитетную [книгу], то в данном случае под интеллигенцией следует понимать акт ума. Таким образом, она отличается от ума как акт от силы.

Ответ на возражение 2. Бозций использует слово "интеллигенция" в значении акта ума, трансцендентного акту разума. В самом деле, далее он говорит, что если разум принадлежит только человеческому роду, то интеллигенция принадлежит одному только Богу, поскольку один только Бог постигает все без какого-либо изучения.

Ответ на возражение 3. Все перечисленные Дамаскином акты относятся к одной силе, а именно силе умственной. Эта сила, прежде всего, производит акт схватывания, и этот акт называется "интеллигенцией". Во-вторых, она направляет схваченное на познание чего-то еще или на осуществление некоторой деятельности, и это называется "осмыслением". А когда она исследует осмысленное, то это называется "обдумыванием". Если же кто-либо изучает обнаруженное в его соотнесении с уже достоверно известным, то о таком говорят как о знающем, или мудром, и это действие относится к "phronesis", или "мудрости" (ведь, как сказал Философ, "выносить суждение подобает мудрому"⁴²). И, наконец, как только нечто, будучи всесторонне изучено, становится с несомненностью познанным, появляется необходимость донести это знание до других, из чего рождается "внутрен-

няя речь", из которой проистекает "речь внешняя". Однако многообразие актов не изменяет силы: о различии сил можно говорить только тогда, когда эти силы не сводятся к общему началу, о чем уже было сказано (78, 4).

Раздел 11

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫЙ И ПРАКТИЧЕСКИЙ УМ РАЗЛИЧНЫМИ СИЛАМИ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что созерцательный и практический ум – это разные силы. В самом деле, способности схватывания и движения являются разными видами сил, что очевидно из сказанного во второй книге "О душе"⁴³. Но созерцательный ум – это непосредственно сила схватывания, тогда как практический ум – это движущая сила. Следовательно, они являются различными силами.

Возражение 2. Далее, силы различаются согласно различию природы своих объектов. Но объектом созерцательного ума является "истина", в то время как объектом практического [ума] – "благо", а их природа различна. Следовательно, созерцательный и практический ум – это различные силы.

Возражение 3. Далее, практический ум соотносится с созерцательным [умом] в умственной части [души] как оценивающая способность с воображением в чувственной части. Но отличие оценивающей способности от воображения есть отличие силы от силы, о чем уже было сказано (78, 4). Следовательно, таким же образом отличаются созерцательный и практический ум.

Этому противоречит следующее: созерцательный ум, направляясь [на цель], становится практическим⁴⁴. Но при этом не происходит замещения одной силы другой. Следовательно, созерцательный и практический ум не являются различными силами.

Отвечаю: созерцательный и практический ум не являются различными силами. И так это потому, что, как было сказано выше (77, 3), акцидентное природе объекта не привносит изменения в силу; в самом деле, то, что окрашенная вещь оказывается человеком, большой или маленькой – является акцидентным, поэтому

все подобные вещи равно схватываются силой зрения. Далее, для вещи, схваченной умом, то, будет ли ум направлен на деятельность или нет, является акцидентным, а ведь именно это и отличает созерцательный ум от практического. В самом деле, созерцательный ум направляет схваченное им не к деятельности, а к рассмотрению истины, в то время как практический ум направляет схваченное им к деятельности. Именно это имел в виду Философ, когда сказал, что "созерцательный ум отличается от практического своею целью"⁴⁵. В конце концов, и сами их названия происходят от названия их целей: один – созерцательный, другой – практический, то есть деятельный.

Ответ на возражение 1. Практический ум является движущей силой не как осуществляющий движение, а как направляющий к нему, каковое свойство принадлежит ему в соответствии с модусом его схватывания.

Ответ на возражение 2. Истина включает в себе благо, а благо – истину: ведь и истина – это нечто благое, в противном случае она не была бы желанна, и благо – это нечто истинное, в противном случае оно не было бы интеллигибельным. Поэтому, коль скоро объект желания может быть чем-то истинным через наличие аспекта блага, например, когда кто-либо желает познать истину, то точно так же и объект практического ума является благом, направленным к деятельности под аспектом истины. Ибо и практический ум, подобно созерцательному, познает истину, но при этом направляет познанную истину к деятельности.

Ответ на возражение 3. Как уже было неоднократно говорено, многое из того, что порождает различия в чувственных силах, отнюдь не порождает их в умственных силах.

Раздел 12

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СИНДЕРЕСИС ОСОБОЙ, ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ СИЛОЙ ДУШИ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что синдересис – это особая, отличная от других сила. В самом деле, вещи, подпадающие под одно разделение, подпадают и под один род. Но в глоссе Иеро-

нима на книгу Иезекииля говорится, что синдересис может относиться к раздражительности, желанию и разумности, а все перечисленное суть силы. Следовательно, синдересис – это сила.

Возражение 2. Далее, противоположности принадлежат к одному и тому же роду. Но, похоже, что синдересис и чувственность противоположны друг другу, поскольку синдересис всегда побуждает к благу, тогда как чувственность всегда побуждает к злу, по каковой причине, по мнению Августина, она представлена в образе змея⁴⁶. Таким образом, синдересис, как и чувственность, является силой.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что природной способности суждения присущи некие "правила и семена добродетели, истинные и неизменные"⁴⁷. Но именно это мы и называем "синдересис". Таким образом, коль скоро неизменные правила, направляющие наши суждения, присущи, как говорит Августин, высшей части разума⁴⁸, то, похоже, синдересис – это и есть разум, т. е. он – сила.

Напротив, согласно Философу, "силы, сообразующиеся с разумом, суть начала для противоположных действий"⁴⁹. Однако синдересис не имеет дела с противоположностями, напротив, он побуждает исключительно к добру. Следовательно, синдересис – это не сила, поскольку если бы он был силой, то был бы разумной силой, так как у животных его нет.

Отвечаю: синдересис – это не сила, а навык, хотя иные и утверждают, что он является превосходящей разум силой, другие же говорят, что он – суть тот же разум, но не в смысле разумности, а в смысле природы. Дабы это стало понятным, надлежит вспомнить, что, как уже было сказано выше (8), акт человеческого рассуждения – это своего рода движение, проистекающее из мышления некоторых вещей, – а именно тех, которые познаются естественным образом без какого-либо исследования со стороны разума, – как от неких неподвижных начал и целевых причин мышления, поскольку посредством таких естественным образом познаваемых начал мы выносим суждения о тех вещах, которые обнаруживаем в результате рассуждения. Далее, очевидно, что как созерцательный разум судит о вещах умопостигаемых, так практический разум судит о вещах практических. Поэтому по природе нам должны быть присущи не только начала созерцания, но также и практические начала. Но дарованные

нам по природе первые начала созерцания относятся не к особой силе, а, как разъяснил Философ, к особому навыку, который называется "мышлением начал"⁵⁰. И точно так же дарованные нам по природе первые практические начала относятся не к особой силе, а к особому природному навыку, который мы называем "синдересис". В самом деле, [термином] "синдересис" мы обозначаем то, что побуждает нас избегать зла и стремиться к добру, ибо через посредство первых начал мы побуждаемся к обнаружению и к суждению об обнаруженном. Отсюда понятно, что синдересис – это не сила, а природный навык.

Ответ на возражение 1. Разделение, предложенное Иеронимом, основывается на разнообразии действий, а не на разнообразии сил, различные же действия могут проистекать и из одной силы.

Ответ на возражение 2. Аналогично [вышесказанному]: то, что чувственность противоположна синдересису, вытекает из противоположности действий, а не из противоположности принадлежащих к одному роду различных видов.

Ответ на возражение 3. Эти неизменные понятия суть первые практические начала, относительно которых никто не ошибается, и они приписываются разуму как силе и синдересису как навыку, поскольку мы по природе выносим суждения равно с помощью разума и с помощью синдересиса.

Раздел 13

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОВЕСТЬ СИЛОЙ?

С тринадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совесть – это сила; в самом деле, Ориген [в своем комментарии к посланию апостола Павла к римлянам (Рим. 2, 15)] говорит, что "совесть – это исправление и руководство сопровождающим душу духом, которой отворачивает от зла и прилепляет к добру". Но в душе словом "дух" обозначается либо сила ума, согласно сказанному: "обновиться духом ума вашего" (Еф. 4, 23), либо воображения, вследствие чего мнимое видение названо духовным, о чем читаем у Августина⁵¹. Следовательно, совесть – это сила.

Возражение 2. Далее, субъектом греха может быть только сила души. Но совесть – это субъект греха, ибо о некоторых говорится, что "осквернены и ум их, и совесть" (Тит. 1, 15). Таким образом, похоже, что совесть – это сила.

Возражение 3. Далее, совесть необходимо должна быть или актом, или навыком, или силой. Но она не является актом, поскольку в таком случае она не всегда бы присутствовала в человеке. Не является она и навыком, поскольку в таком случае совесть была бы не одной вещью, а многими, ибо мы в наших действиях направляемся многими навыками познания. Следовательно, совесть – это сила.

Этому противоречит следующее: совестью можно пренебречь, силой же пренебречь нельзя. Следовательно, совесть – это не сила.

Отвечаю: совесть в собственном смысле слова есть не сила, а акт. Это очевидно и из самого ее имени, и из тех вещей, которые повсеместно приписываются совести. В самом деле, совесть по самой природе слова подразумевает соотнесение знания с чем-то еще, поскольку это слово (*conscientia*) происходит от "*cum alio scientia*", то есть от знания "вместе" и применительно к конкретному обстоятельству. Но применение знания к чему-либо происходит через посредство некоторого акта, из чего ясно, что совесть является актом.

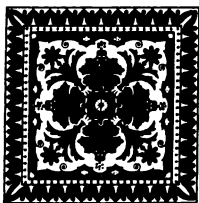
Тот же вывод можно сделать и на основании тех вещей, которые приписываются совести. В самом деле, о совести говорят, что она свидетельствует, удерживает, побуждает, а еще обвиняет, мучит или корит. И все вышеперечисленное есть следствие применения знания или науки к нашим делам, каковое применение может быть трояким. Во-первых, в том смысле, что мы признаемся в нашем делании или неделании ("совесть твоя знает много случаев, когда сам ты злословил других"⁵² (Еккл. 7, 22)); в таком случае о совести говорят как о "свидетельствующей". Во-вторых, в том смысле, что через совесть мы судим о том, что нечто должно делать или не делать; в таком случае о совести говорят как о "побуждающей" или "удерживающей". В-третьих, в том смысле, что через совесть мы судим о том, насколько сделанное хорошо или дурно; в таком случае о совести говорят как об "извиняющей", "обвиняющей" или "мучающей". Из сказанного видно, что все это следует из фактического применения зна-

ния к тому, что мы делаем. Поэтому в собственном смысле слова совесть указывает на акт. Но коль скоро навык является началом акта, то порою имя "совесть" усваивается первому природному навыку, а именно синдересису; так, Иероним [прямо] называет синдересис совестью, Василий говорит о ней как о "природной силе суждения", а Дамаскин называет ее "законом нашего ума". Все это так потому, что у нас принято называть причины и следствия общим именем.

Ответ на возражение 1. Совесть названа духом, поскольку под духом [в настоящем случае] подразумевается ум; совесть же – это своего рода суждение ума.

Ответ на возражение 2. О совести говорится как об оскверненной не как о субъекте, но как о находящейся в познании познанной вещи, т. е. насколько кто познал, настолько и осквернился.

Ответ на возражение 3. Хотя акт не всегда пребывает сам по себе, тем не менее он всегда пребывает в своей причине, которая является или силой, или навыком. Сами же навыки, которые формируют совесть, хотя и многообразны, однако все они зиждутся на одном первом навыке, навыке к первым началам, который называется "синдересис". В силу этого обстоятельства указанный навык порой именуют совестью, о чем было сказано выше.



О ЖЕЛАЮЩИХ СИЛАХ В ЦЕЛОМ

Теперь мы рассмотрим желающие силы, в связи с чем будет исследовано четыре вопроса: во-первых, о желающих силах в целом; во-вторых, о чувственности; в-третьих, о воле; в-четвертых, о свободной воле.

Что касается первого, то этому [вопросу] отведено два пункта: 1) следует ли полагать желание особой силой души; 2) должно ли разделять желание на умственное и чувственное как на две разные силы.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖЕЛАНИЕ ОСОБОЙ СИЛОЙ ДУШИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что желание не является особой силой души. В самом деле, то, что является общим равно неодушевленному и одушевленному, не требует наличия какой-либо особой силы души. Но желание является общим равно одушевленному и неодушевленному; ведь сказал же Философ, что "все стремится к благу"¹. Следовательно, желание не является особой силой души.

Возражение 2. Далее, силы различаются согласно своим объектам. Но то, чего мы желаем, есть то же самое, что мы знаем. Таким образом, желающая сила ничем не отличается от силы воспринимающей.

Возражение 3. Далее, общее не отделяется от собственного. Но каждая сила души стремится к некоторому частному объекту желания, а именно к своему собственному объекту. Таким образом, по отношению к тому объекту, который является желаемым в целом, не должно назначать некую особую, отличную от других силу, и называть ее силой желания.

Этому противоречит следующее: Философ отличает желание от других сил². А Дамаскин, в свою очередь, отличает желание от способностей познания³.

Отвечаю: необходимо, чтобы в душе существовала сила желания. Дабы это стало очевидным, следует отметить, что каждая форма обуславливает некоторую склонность; так, например, форма огня склоняет его устремляться вверх и производить себе подобное. Затем, очевидно, что формы вещей, причастных к знанию, обладают несравненно большим совершенством, нежели [формы вещей] лишенных познания. В самом деле, формы тех вещей, которые лишены познания, определяют их только к их собственному бытию, то есть к их природе. Поэтому такой природной форме последует и [соответствующая] природная склонность, которая называется естественным желанием. Что же касается тех вещей, которые обладают познанием, то они определены к своему собственному природному бытию через посредство своей природной формы таким образом, что при этом остаются восприимчивыми к видам других вещей: например, чувству доступны виды всех чувственных вещей, а уму – всех умопостигаемых вещей, в результате чего душа человека благодаря чувству и уму является некоторым образом всем; таким образом, обладающие познанием вещи достигают некоторого уподобления Богу, Который, по словам Дионисия, "все бытие в Себе предумысляет"⁴.

Следовательно, коль скоро формы обладающих познанием вещей являются более возвышенными, нежели просто природные формы, то и обуславливаемая ими склонность должна превосходить природную склонность, называемую естественным желанием. И эта превосходящая склонность принадлежит желающей силе души, через посредство которой животное способно желать не только то, к чему его склоняет природная форма, но также и то, что им воспринимается. Таким образом, необходимо признать наличие в душе желающей силы.

Ответ на возражение 1. Желание, обнаруживаемое в имеющих познание вещах, превосходит то, которое обще всем вещам, о чем уже было сказано. Поэтому необходимо признать наличие в душе особой силы.

Ответ на возражение 2. Хотя воспринятое и желаемое в действительности суть одно и то же, их аспекты различны, поскольку вещь воспринимается как нечто чувственное или ин-

теллигибельное, тогда как желаема она как нечто приличествующее или благое. И так как это не материальное различие, а различие [именно] в аспектах объектов, то ему требуется различие сил.

Ответ на возражение 3. Любая сила души – это форма или природа, имеющая к чему-либо природную склонность, поскольку всякая сила устремляется своим природным желанием к подобающему ей объекту. Но над этим природным желанием есть еще и последующее восприятию желание одушевленного, которым нечто желанно не постольку, поскольку подобает той или иной силе (как видимое зрению или звук слуху), а как подобающее одушевленному [в целом].

Раздел 2

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ЧУВСТВЕННОЕ И УМСТВЕННОЕ ЖЕЛАНИЕ РАЗЛИЧНЫМИ СИЛАМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственное и умственное желание не являются различными силами. В самом деле, как было показано выше (77, 3), акцидентные различия не влекут за собой различия сил. Но то, что объект желания воспринимается чувством или умом, акцидентно [по отношению к объекту]. Следовательно, чувственное и умственное желание не являются различными силами.

Возражение 2. Далее, умственное познание имеет дело с универсалиями и этим отличается от чувственного познания, которое имеет дело с вещами индивидуальными. Но в желающей части души подобного различия нет, ибо, коль скоро желание – это движение души к индивидуальным вещам, то подобным же образом и каждый акт желания направлен к индивидуальной вещи. Следовательно, умственное желание не отличается от чувственного.

Возражение 3. Далее, желающая сила, будучи подчиненной силе восприятия, ниже последней, и то же самое можно сказать и о движущей силе. Но движущая сила, которая в человеке последует уму, не отличается от той движущей силы, которая в животных последует чувству. Следовательно, не должно искать никакого различия и в желающей части.

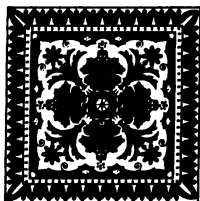
Этому противоречит следующее: Философ различает два [вида] желания и говорит, что высшее желание приводит в движение низшее⁵.

Отвечаю: должно утверждать, что умственное желание – это сила, отличная от чувственного желания. В самом деле, желающая сила – это пассивная сила, которая естественным образом приводится в движение воспринятой вещью, поскольку, как сказал Философ, воспринятый предмет желания – это неподвижное движущее, тогда как само желание – это одновременно движущее и движимое⁶. Затем, пассивные и движимые вещи различаются согласно различию соответственно активного и движущего начал, поскольку движущее должно быть адекватным движимому, а активное – пассивному; действительно, самая природа пассивной силы вытекает из ее отношения к ее активному началу. Поэтому то, что воспринимается умом, по роду отличается от того, что воспринимается чувством, и, следовательно, умственное желание отличается от чувственного.

Ответ на возражение 1. Быть воспринимаемым чувством или умом отнюдь не акцидентно природе предмета желания. Напротив, таковым является свойство его природы, поскольку желаемое не движет желание иначе, кроме как будучи [вначале] воспринятым. Таким образом, различия в воспринимаемых вещах обуславливают различия желаний. Поэтому желающие силы различаются согласно различию воспринимаемых вещей, каковы суть присущие им объекты.

Ответ на возражение 2. Умственное желание, хотя оно и определено к индивидуальным вещам, существующим вне души, тем не менее определено к ним как выраженным через универсалии подобно тому, как когда нечто желается постольку, поскольку оно является благом (ведь и ненависть, согласно Философу, можно считать универсалией, если мы “ненавидим всякое злодейство”). Таким вот образом умственным желанием мы можем желать некое нематериальное благо, которое не воспринимается чувством, вроде знания, добродетели и тому подобного.

Ответ на возражение 3. Как сказано в третьей книге “О душе”, общее представление не движет иначе, кроме как через посредство частного, и подобным же образом высшее желание движет посредством низшего. Вот почему не существует различия между движущей силой, последующей уму, и движущей силой, последующей чувству.



О СИЛЕ ЧУВСТВЕННОСТИ

Теперь нам следует рассмотреть силу чувственности, в связи с чем будет исследовано три пункта: 1) является ли чувственность исключительно желающей силой; 2) разделяется ли она на раздражительность и пожелание как на [две] различные силы; 3) повинуются ли силы раздражительности и пожелания разуму. —

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧУВСТВЕННОСТЬ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО ЖЕЛАЮЩЕЙ СИЛОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственность – это не только желающая, но также и познающая сила. В самом деле, Августин сказал, что "чувственное движение души, которое направлено к телесным чувствам, обще нам и животным"¹. Но телесные чувства относятся к силам восприятия. Следовательно, чувственность – это познавательная сила.

Возражение 2. Далее, вещи, подпадающие под одно разделение, похоже, подпадают и под один род. Но, по мнению Августина, чувственность разделяется как подпадающая под действие высшего и низшего разума², которые относятся к познанию. Следовательно, чувственность также относится к познанию.

Возражение 3. Далее, при описании искушения человека чувственность выводится в образе "змея". Но при искушении наших прародителей змей сообщил информацию и предложил грех, связанный с познанием. Следовательно, чувственность – это познавательная сила.

Этому противоречит самое определение чувственности как "желания вещей, относящихся к телу".

Отвечаю: само имя "чувственность", похоже, восходит к имени "чувственное движение", о котором говорит Августин, поскольку иногда имя силы восходит к имени ее акта, например, вида – к видению. Далее, чувственное движение – это желание, последующее чувственному восприятию. Что же касается самого акта силы восприятия, то он, в отличие от акта желания, в собственном смысле слова не есть движение, поскольку действие воспринимающей силы завершено, когда воспринятая вещь находится в воспринимающем, в то время как действие силы желания завершено, когда желающий достигает желаемого. Поэтому деятельность воспринимающей силы подобна покою, тогда как деятельность желающей силы скорее подобна движению. Таким образом, под чувственным движением мы понимаем деятельность желающей силы, и потому чувственность – это имя чувственного желания.

Ответ на возражение 1. Говоря, что чувственное движение души направлено к телесным чувствам, Августин имеет в виду не то, что телесные чувства входят в состав чувственности, а скорее то, что движение чувственности обладает некоторой склонностью к телесным чувствам, поскольку [через нее] мы желаем воспринимаемое телесными чувствами. Таким образом, телесные чувства связаны с чувственностью в том смысле, что предваряют ее.

Ответ на возражение 2. Чувственность разделяется как подпадающая под действие высшего и низшего разума вследствие того, что обладает общим с ними актом движения, поскольку воспринимающая сила, к которой принадлежат высший и низший разум, равно как и желание, к которому принадлежит чувственность, являются движущими силами.

Ответ на возражение 3. Змей не только явил и предложил грех, но также и побудил к совершению греха. И именно в этом смысле чувственность представляется в образе змея.

Раздел 2

РАЗДЕЛЯЕТСЯ ЛИ ЧУВСТВЕННОСТЬ НА РАЗДРАЖИТЕЛЬНОСТЬ И ПОЖЕЛАНИЕ КАК НА [ДВЕ] РАЗЛИЧНЫЕ СИЛЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственность не разделяется на раздражительность и пожелание как на [две] различные силы. В самом деле, согласно Философу, предметом каждой силы души является одна противоположность, как, например, [предметом] зрения является белое и черное³. Но хорошее и не-хорошее являются противоположностями. Таким образом, коль скоро пожелание направлено на хорошее, а раздражительность – на нехорошее, похоже, что раздражительность и пожелание суть одна и та же душевная сила.

Возражение 2. Далее, чувственное желание направлено на то, что является хорошим согласно показаниям чувств. Но таков же объект и силы пожелания. Следовательно, чувственное желание есть то же, что и пожелание.

Возражение 3. Далее, ненависть относится к раздражительности, поскольку, как сказал Иероним, комментируя Евангелие от Матфея, "ненависть должно полагать изъяном в раздражительной силе". Но ненависть, находящаяся в раздражительности, противоположна любви⁴. Поэтому пожелание и раздражительность суть одна сила.

Этому противоречит следующее: Григорий Нисский⁵ и Дамаскин⁶ различают две составные части чувственного желания, [а именно] раздражительность и пожелание.

Отвечаю: чувственное желание является родовой силой, которую еще называют чувственностью, и она [в свою очередь] разделяется на две силы, которые являются разновидностями чувственного желания, [а именно] раздражительность и пожелание. Дабы это было очевидным, должно иметь в виду, что в естественных тленных вещах необходимо присутствует не только склонность к достижению хорошего и избеганию нехорошего, но также и к противлению их уничтожению и противоборству с теми действующими, которые препятствуют в достижении хорошего или чьи действия пагубны. Например, огонь имеет естественную

склонность не только к тому, чтобы устремляться вверх из более низменного положения, которое для него негодно, к более возвышенному положению, которое годно, но также и оказывать противодействие тому, что либо уничтожает его, либо препятствует его действию. Поэтому, коль скоро чувственное желание есть склонность, последующая чувственному восприятию (подобно тому, как естественное желание есть склонность, последующая естественной форме), в нем необходимо должны наличествовать две желающие силы: одна, через посредство которой душа просто склонна стремиться к годному и избегать негодного, и эту силу называют пожеланием; и другая, через посредство которой животное оказывает противодействие тому, что препятствует в достижении годного или причиняет вред, и ее называют раздражительностью (поэтому принято говорить, что ее объектом является нечто трудное, ибо ее склонность заключается в преодолении препятствий).

Далее, эти две силы не должно возводить к одному началу, поскольку порою душа вынуждена сосредоточиться на неприятном, что противно склонности пожелания, дабы, следуя побуждению раздражительности, преодолевать препятствия. Более того, часто влечения раздражительности противодействуют влечениям пожелания, например, во многих случаях пробуждение похоти утишает гнев, а пробуждение гнева утишает похоть. Это очевидно также из того факта, что раздражительность, по сути, является защитницей и заступницей пожелания, когда она восстает против препятствующего в достижении годного, к которому стремится пожелание, или же против причиняющего вред, от чего отвращается пожелание. По этой причине все влечения раздражительности восходят к влечениям пожелания и находят в них свое завершение; например, гнев порождается печалью и, вызвав отмщение, завершается радостью. Отсюда проистекают и все распри между животными, которые связаны с пожеланиями, а именно пожеланиями пищи и соития, на что указывает нам Философ.

Ответ на возражение 1. Сила пожелания оценивает как годное, так и негодное, задачей же раздражительности является сопротивление натиску со стороны негодного.

Ответ на возражение 2. Как в силах восприятия чувственной части [души] наличествует оценивающая способность, предназначенная для восприятия вещей, которые не различаются чувством, о чем было сказано выше (78, 4), точно так же и в чув-

ственном желании наличествует некоторая желающая способность, которая оценивает нечто как годное не постольку, поскольку оно приятно для чувств, а поскольку оно может сгодиться животному для защиты, и этой способностью является раздражительность.

Ответ на возражение 3. Сама по себе ненависть относится к пожеланию, но вследствие раздора, который является результатом ненависти, ее иногда приписывают раздражительности.

Раздел 3

ПОВИНУЮТСЯ ЛИ СИЛЫ РАЗДРАЖИТЕЛЬНОСТИ И ПОЖЕЛАНИЯ РАЗУМУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что раздражительность и пожелание не повинуются разуму. В самом деле, раздражительность и пожелание являются частями чувственности. Но чувственность не повинуетея разуму, по каковой причине, по словам Августина, она и представлена в образе змея⁷. Следовательно, раздражительность и пожелание не повинуются разуму.

Возражение 2. Далее, повинующееся чему-либо этому не противится. Но раздражительность и пожелание противятся разуму, о чем читаем у апостола: "В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего" (Рим. 7, 23). Следовательно, раздражительность и пожелание не повинуются разуму.

Возражение 3. Далее, желающая сила, равно как и чувственная, ниже умственной части души. Но чувственная часть души не повинуетея разуму, ибо слышание чего-либо или видение не есть следствие того, что мы так пожелали. Следовательно, точно так же и ни одна из сил чувственного желания – ни раздражительность, ни пожелание – не повинуются разуму.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что "та часть души, которая послушна и покорна разуму, разделяется на похотствование и гнев"⁸.

Отвечаю: силы раздражительности и пожелания повинуются более возвышенной части [души], каковая суть ум, или разум, и воля двояко: во-первых, как разуму, во-вторых, как воле. Они повинуются разуму в присущих им действиях подобно тому, как

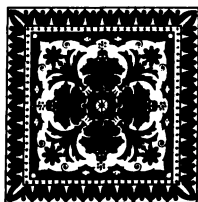
в других животных чувственное желание по природе движется оценивающей способностью; например, овца, оценивая волка как врага, испытывает страх. Но в человеке оценивающая способность, как было указано выше (78, 4), заменена силой размышления, которая известна как "частный разум", поскольку она сопоставляет частные интенции. И потому в человеке чувственное желание по природе движется этим частным разумом. Но частный разум, в свою очередь, по природе руководствуется и движется общим разумом (по той же причине, по какой в силлогизмах частные заключения выводятся из общих суждений). Отсюда понятно, что общий разум направляет и чувственное желание, которое разделяется на раздражительность и пожелание, и оно подчинено разуму. А коль скоро выведение частных заключений из общих начал является делом не ума, а разума, то и о раздражительности и пожелании говорят, что они скорее повинуются разуму, нежели уму. В этом нетрудно убедиться на собственном примере, видя, как через посредство общих рассуждений можно вызвать или видоизменить свой гнев, страх и тому подобное.

[Далее] чувственное желание является также и субъектом воли, выступающей в качестве движущей силы. Правда, в других животных движение непосредственно последует раздражительности и пожеланию; например, овца, испугавшись волка, сразу же обращается в бегство, поскольку у нее нет никакого противодействующего этому и более сильного желания. Человек же, напротив, отнюдь не сразу реагирует на раздражительность и пожелание, но прежде ждет указания воли, которая суть более превосходное желание. В самом деле, там, где имеется упорядоченное множество движущих сил, вторичное движет через посредство первичного, ибо если высшее желание не склонно к началу движения, одного низшего желания для этого недостаточно. И именно это имеет в виду Философ, когда говорит, что высшее желание приводит в движение низшее, поскольку "по природе высшее всегда более способно приводить в движение"⁹. Таким образом, из сказанного очевидно, что раздражительность и пожелание подчинены разуму.

Ответ на возражение 1. Чувственность представлена в образе змея постольку, поскольку этот образ выражает чувственную способность. Что же касается раздражительности и пожелания, то они выражают чувственное желание скорее со стороны действия, к которому, как уже было сказано, их подвигает разум.

Ответ на возражение 2. Как сказал Философ, “во всяком живом существе можно усмотреть власть господскую и политическую: душа властвует над телом как господин, а разум над желаниями – как политик и царь”¹⁰. Господской здесь названа сила, посредством которой человек управляет своими рабами, которые, не имея ничего своего, ни в чем не имеют права прекословить своему господину. Политической же и царской названа сила, посредством которой человек управляет [людьми] свободными, которые, хотя и подчинены власти правителя, однако имеют и нечто свое, благодаря чему могут не подчиняться распоряжениям правителя. Итак, о душе говорится, что она управляет телом посредством господской силы, поскольку члены тела не могут так или иначе противиться власти души, но как только душа повелит руке, ноге или какому-нибудь иному члену начать свое естественное движение, движение начинается незамедлительно. А вот об уме, или разуме, говорят, что он управляет раздражительностью и пожеланием посредством политической силы, поскольку чувственное желание имеет нечто свое, благодаря чему может противоборствовать указаниям разума. В самом деле, чувственное желание по природе приводится в движение не только оценивающей способностью в животных или способностью размышления в человеке, которые подпадают под действие общего разума, но также и воображением и чувством. И если мы иногда видим, что раздражительность и пожелание противятся разуму, то так это потому, что мы либо ощущаем или представляем себе нечто приятное, что запрещает нам разум, либо же – неприятное, к чему подвигает нас разум. Но на основании одного того, что раздражительность и пожелание порою противятся разуму, вовсе не следует заключать, что они ему не повинуются.

Ответ на возражение 3. Внешние чувства требуют для осуществления своих действий внешних чувственных вещей, которые оказывают на них воздействие и наличие [или отсутствие] которых не обуславливается разумом. Однако внутренние силы, как восприятие, так и желание, не нуждаются во внешних вещах. Поэтому они подчинены распоряжениям разума, который может не только вызывать или изменять аффекты желающей силы, но к тому же и создавать образы в воображении.



О ВОЛЕ

Теперь мы исследуем волю. Под этим заглавием находится пять пунктов: 1) желает ли воля что-нибудь из необходимого; 2) желает ли она исключительно необходимое; 3) является ли она более возвышенной силой, чем ум; 4) приводит ли воля в движение ум; 5) разделяется ли воля на раздражительность и пожелание.

Раздел 1

ЖЕЛАЕТ ЛИ ВОЛЯ ЧТО-НИБУДЬ ИЗ НЕОБХОДИМОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не желает ничего необходимого. Ведь сказал же Августин, что необходимое не добровольно¹. Но все, чего желает воля, добровольно. Следовательно, ничто из того, чего желает воля, не является необходимым.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, разумные силы направлены на противоположности². Но воля – это разумная сила, поскольку, по его же словам, "воля находится в разуме"³. Таким образом, воля направлена на противоположности и, следовательно, она не определена к чему-либо из необходимого.

Возражение 3. Далее, посредством воли мы являемся хозяевами собственных действий. Но мы не можем быть хозяевами того, что имеет силу необходимости. Следовательно, акт воли не может быть вынужденным.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "все одинаково желают счастья"⁴. Но если бы речь шла не о необходимости, а о возможности, то обязательно нашлось бы хоть несколько исключений. Следовательно, воля может желать и необходимое.

Отвечаю: слово "необходимость" имеет несколько значений. В самом деле, что можно считать необходимым? Во-первых, то, что должно принадлежать чему-либо по причине, обусловленной его сущностным началом, – или материальным, как когда мы говорим, что все, что составлено из противоположностей, по необходимости тленно, или формальным, как когда мы говорим, что сумма трех углов треугольника необходимо равна сумме двух прямых углов. И в таком случае речь идет о "естественной" и "абсолютной" необходимости. Во-вторых, то, что должно принадлежать чему-либо согласно чему-то внешнему, что является либо целью, либо действователем. Если целью, то таким образом, когда без этого либо нельзя достигнуть цели вообще, либо же – должным образом: например, о пище говорят как о необходимой для жизни, а о лошади – как о необходимой для путешествий. Такую необходимость иногда называют "целевой", а иногда просто "полезностью". Если действователем, то таким образом, когда кто-либо принуждается некоторым действователем к чему-либо без возможности выбора противоположного. Такая необходимость называется необходимостью "по принуждению".

Далее, необходимость по принуждению в целом противна воле. В самом деле, насильственным называется то, что противно склонности вещи. Но истинным движением воли является склонность к чему-либо. Поэтому, подобно тому, как нечто называют естественным постольку, поскольку оно сообразно склонности естества, точно так же и произвольным нечто называют постольку, поскольку оно сообразно склонности воли. Следовательно, как невозможно, чтобы одно и то же было одновременно искусственным и естественным, точно так же невозможно, чтобы нечто было одновременно принужденным и добровольным.

Однако целевая необходимость не противна воле, поскольку этим именем обозначается единственный способ достижения цели: так, желание переплыть море побуждает волю необходимо желать корабль.

Подобным же образом и естественная необходимость не противна воле. Даже более того, как ум с необходимостью твердо держится первых начал, точно так же и воля с необходимостью твердо держится конечной цели, каковая суть счастье (ибо цель для вещей практических есть то же, что начало – для умопостигаемых). В самом деле, то, что приличествует вещи естественно и неподвижно, необходимо выступает в качестве основания и

начала для всего принадлежащего ей прочего, поскольку природа вещи в ней первой всего, и каждое движение восходит к чему-нибудь неподвижному.

Ответ на возражение 1. Слова Августина должно понимать как сказанные о необходимости по принуждению. Однако естественная необходимость, как он говорит [ниже], "не исключает свободы воли"⁵.

Ответ на возражение 2. Воля в той мере, в какой она желает естественным образом, скорее относится к уму, который направлен на естественные начала, нежели к разуму, который направлен на противоположности (ибо в этом отношении воля – это скорее умная, нежели разумная сила).

Ответ на возражение 3. Мы являемся хозяевами своих собственных действий благодаря способности выбирать то или это. Но сам выбор, как указывает Философ, относится не к цели, а к средствам достижения цели, и потому желание конечной цели не имеет отношения к тем действиям, хозяевами которых мы являемся.

Раздел 2

ЖЕЛАЕТ ЛИ ВОЛЯ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО НЕОБХОДИМОЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все, чего бы ни пожелала воля, она желает по необходимости. В самом деле, Дионисий говорит, что "зло находится вне воли"⁶. Следовательно, воля необходимо определяется к предлагаемому ей добру.

Возражение 2. Далее, объект воли соотносится с волей как двигатель с движимым. Но движение движимого непременно последует двигателю. Следовательно, похоже, что объект воли движет волю необходимым образом.

Возражение 3. Далее, как воспринятая чувством вещь является объектом чувственного желания, точно так же воспринятая умом вещь является объектом желания умственного, которое мы называем волей. Но то, что воспринимается чувством, движет чувственное желание необходимым образом, о чем чи-

таем у Августина, сказавшего, что "животные движутся впечатлениями"⁷. Следовательно, похоже, что и воспринимаемое умом движет волю необходимым образом.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "греховность наша, а равно и праведность, находится в нашей воле"⁸, из чего можно сделать вывод, что воля направлена на противоположности. Следовательно, не все, чего она желает, она желает необходимым образом.

Отвечаю: не все, чего желает воля, она желает необходимым образом. Дабы это стало очевидным, следует вспомнить то, о чем уже было сказано (1), а именно: как ум по природе с необходимостью твердо держится первых начал, точно так же и воля с необходимостью твердо держится конечной цели. Затем, существуют такие интеллигибельные вещи, которые не связаны с первыми началами необходимым образом, вроде выводов, к которым приходят в результате размышления, отрицание которых не является отрицанием первых начал, и потому согласие с ними ума не является необходимым. Но есть также и такие суждения, которые связаны с первыми началами необходимым образом, вроде доказательных умозаключений, отрицание которых влечет за собой отрицание первых начал, и согласие с ними ума, если только он знает о необходимой связи этих умозаключений с началами, необходимо, хотя оно и не необходимо до тех пор, пока ум не придет к [осознанию] этой необходимой связи через посредство [строгих] доказательств. Все вышесказанное в полной мере относится и к воле. В самом деле, есть такие индивидуальные блага, которые не связаны со счастьем необходимым образом, поскольку человек может быть счастлив и без них, и по отношению к ним воля свободна от необходимости. Но есть и другие вещи, необходимо связанные со счастьем, посредством которых человек твердо держится Бога, в чем, собственно, и заключается истинное счастье. Однако прежде чем человек через посредство божественного Провидения не удостоверится в необходимости такой связи, его воля не будет с необходимостью твердо держаться ни Бога, ни того, что ведет к Богу. А вот воля человека, который видит Бога в Его сущности, необходимо держится Бога с той же твердостью, с какой мы всегда необходимо желаем быть счастливыми. Из сказанного понятно, что не все то, чего желает воля, она желает необходимым образом.

Ответ на возражение 1. Все, к чему склонна воля, выступает под аспектом блага. Но так как существует великое множество разнообразных благ, то воля вовсе не необходимо определяется к одному из них.

Ответ на возражение 2. Двигатель с необходимостью обуславливает движение движимого только тогда, когда его движущая сила превосходит всю суммарную потенциальность движимого. Но коль скоро потенция воли простирается на всеобщее и совершенное благо, она не может в полной мере являться субъектом какого-либо частного блага. Следовательно, она приводится им в движение отнюдь не необходимым образом.

Ответ на возражение 3. Чувственная сила, в отличие от разума, не сопоставляет различные вещи, а просто воспринимает отдельно взятую вещь. Поэтому, сообразно этой отдельно воспринятой вещи, она и движет чувственное желание необходимым образом. Однако разум является силой, сопоставляющей сразу несколько вещей, и потому умственное желание, то есть воля, может быть приведено в движение одновременно несколькими вещами, что никак не связано с необходимостью, обуславливаемой одной вещью.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ БОЛЕЕ ВОЗВЫШЕННОЙ СИЛОЙ, ЧЕМ УМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля – это более возвышенная сила, чем ум. В самом деле, объектом воли является благо и цель. Но цель есть первейшая и самая возвышенная из причин. Следовательно, воля – это первая и самая возвышенная сила.

Возражение 2. Далее, в порядке природных вещей очевидно движение от несовершенного к совершенному. И то же самое наблюдается в [порядке] сил души, поскольку чувство предшествует более возвышенному уму. Но акт воли в естественном порядке последует акту ума. Следовательно, воля является более возвышенной и совершенной силой, чем ум.

Возражение 3. Далее, навыки относятся к своим силам так же, как совершенства к тому, что они делают совершенным.

Но навык, который совершенствует волю, а именно любовь, является более возвышенным, чем навыки, которые совершенствуют ум, ибо сказано [в Писании]: "Если я имею всякое познание и всю веру, а не имею любви, то я – ничто" (1 Кор. 13, 2). Следовательно, воля является более возвышенной силой, чем ум.

Этому противоречит мнение Философа, полагавшего ум более возвышенной силой, чем воля.

Отвечаю: превосходство одного над другим может быть представлено двояко, а именно как абсолютное и как относительное. Вещь представляется как таковая абсолютно, если рассматривается как таковая в отношении к самой себе, а относительно, если рассматривается как таковая в отношении к чему-то еще. Таким образом, если рассматривать ум и волю в отношении к ним самим, то в этом случае ум представляется более возвышенной силой. Это станет очевидным, если мы сопоставим друг с другом связанные с ними объекты. В самом деле, объект ума более прост и более совершенен, чем объект воли, поскольку объектом ума является самая идея желаемого блага, а уже то желаемое благо, идея которого находится в уме, является объектом воли. Но чем проще и отвлеченней вещь, тем сама по себе она возвышенней и достойней, и потому объект ума возвышеннее объекта воли. Таким образом, коль скоро порядок присущей силе природы адекватен порядку объекта [силы], то из этого следует, что сам по себе ум в абсолютном смысле возвышеннее и достойнее воли. Однако относительно и по сравнению с чем-то еще воля бывает возвышеннее ума, поскольку в некоторых аспектах объект воли бывает превосходнее объекта ума. Так, например, можно было бы сказать, что слух в относительном смысле бывает достойнее зрения, поскольку порою то, в чем присутствует звук, бывает достойнее того, в чем имеется цвет, хотя сам по себе цвет достойнее и проще звука. В самом деле, как уже было сказано, акт ума состоит в том, что идея мыслимой вещи находится в мыслящем, тогда как акт воли состоит в том, что воля направляется к [желаемой] вещи, существующей самой по себе. По этой причине Философ в пятой [книге] "Метафизики" заявляет, что "благо и зло", которые являются объектами воли, "находятся в вещах", а "истина и ложь", которые являются объектами ума, "находятся в разуме". Следовательно, когда вещь, в которой имеется благо, сама по себе достойнее души,

в которой находится мыслимая идея, то по сравнению с такой вещью воля возвышеннее ума. Но когда наделенная благом вещь менее достойна, чем душа, то в таком случае по сравнению с этой вещью ум возвышеннее воли. Поэтому любовь к Богу лучше, чем познание Бога, и, напротив, познание телесных вещей лучше, чем любовь к ним. В абсолютном же смысле ум достойнее воли.

Ответ на возражение 1. Аспект причинности возникает при сравнении одной вещи с другой, и при таком сравнении идея блага видится более достойной; однако истина обозначает нечто более общее и распространяется [в том числе] и на идею блага, поскольку и благо есть нечто истинное. С другой стороны, истина есть нечто благое, поскольку ум – это сущее, а истина является его целью. И так как из всех целей она – достойнейшая, то, следовательно, и ум – достойнейшая из всех сил.

Ответ на возражение 2. То, что предшествует в порядке порождения и времени, менее совершенно, поскольку в одной и той же вещи потенциальность предшествует актуальности и несовершенство – совершенству. Но то, что предшествует абсолютно и в порядке природы, более совершенно, поскольку в этом случае актуальность предшествует потенциальности. Ум предшествует воле именно во втором смысле подобно тому, как движущая сила предшествует движимому и как активное – пассивному, поскольку именно мыслимое благо приводит в движение волю.

Ответ на возражение 3. Этот довод справедлив только в отношении воли, направленной на то, что возвышеннее души, ведь в данном случае речь идет о силе любви, которой мы любим Бога.

Раздел 4

ДВИЖЕТ ЛИ ВОЛЯ УМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не движет ум. Ведь движущее превосходнее движимого и предшествует ему, поскольку движущее – это действительное, а "действующее всегда выше претерпевающего", о чем говорят нам и Августин⁹, и Философ¹⁰. Но ум, как было сказано выше, превосходит волю и предшествует ей. Следовательно, воля не движет ум.

Возражение 2. Далее, то, что движет, не движется тем, что оно движет, кроме как, пожалуй, акцидентно. Но ум движет волю, поскольку воспринятое умом благо движет, оставаясь при этом неподвижным, в то время как желание и движет, и движется само. Следовательно, ум не приводится в движение волей.

Возражение 3. Далее, мы можем желать только то, что мыслим. Если бы, таким образом, мышление необходимо приводилось в движение волей к мышлению, то такому акту воли должен был бы предшествовать другой акт ума, а последний возникал бы вследствие другого акта воли, и так до бесконечности, что представляется невозможным. Следовательно, воля не движет ум.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что "изучать ли нам ту или иную науку, или нет, это мы решаем в соответствии с нашим пожеланием"¹¹. Но наше решение обуславливается волей, а изучается наука – умом. Следовательно, воля движет ум.

Отвечаю: вещь может приводить в движение двояко.

Во-первых, как цель; так, например, мы говорим, что цель движет действующего. Именно так ум движет волю, поскольку мыслимое благо является объектом воли и приводит ее в движение как ее цель.

Во-вторых, о вещи говорят как о движущей в качестве действующего; так, причиняющее изменение движет претерпевающее изменение и побуждающее – побуждаемое. Именно так, по мнению Ансельма [Кентерберийского], воля приводит в движение ум и все душевные силы. Это объясняется тем, что там, где налицо упорядоченность множества активных сил, та сила, которая относится к всеобщей цели, движет силы, которые относятся к частным целям. Подобное наблюдается и в природе, и в чувственных вещах. Так, небо, целью которого является сохранение всех возникающих и уничтожающихся вещей, приводит в движение все низшие тела, целью каждого из которых является сохранение его собственного вида или индивидуальности. Точно так же и государь, целью которого является общее благо всей страны, посредством своего правления приводит в движение градоначальников, управляющих своими частными поселениями. Итак, объектом воли является благо и наиболее общая цель, в то время как все остальные силы направлены на некоторые относящиеся к ним частные блага, например, зрение – на восприятие цвета и ум – на познание истины. Поэтому воля в каче-

стве действователя подвигает все душевные силы на совершение присущих им действий, за исключением естественных сил растительной части, которые не подчинены нашей воле.

Ответ на возражение 1. Ум можно рассматривать двояко, [а именно] как то, что постигает универсальное бытие и истину, и как вещь и обладающую определенным действием частную силу. Подобным же образом можно рассматривать двояко и волю, [а именно] с точки зрения общей природы ее объекта, то есть как стремящуюся к универсальному благу, и как обладающую определенным действием частную силу души. Если, таким образом, сравнивать ум и волю с точки зрения их универсальных объектов, то, как было указано выше, ум представляется безусловно более возвышенным и достойным, нежели воля. Если, далее, мы сравним ум как относящийся к универсальной природе его объекта и волю как частную силу, то опять-таки ум будет возвышеннее и достойнее воли, ибо под понятие истины и бытия подпадает и сама воля, и ее акт, и ее объект, поскольку ум мыслит волю, ее акт и ее объект точно так же, как он мыслит все прочие виды вещей, например, камень или дерево, которые подпадают под общее понятие истины и бытия. Но если мы сравним волю как относящуюся к универсальной природе ее объекта, каковая суть благо, и ум как вещь и частную силу, то в этом случае и сам ум, и его акт, и его объект, т. е. истина, будучи некоторым видом блага, подпадают под общее понятие блага. И в этом смысле воля возвышеннее ума и может приводить его в движение. Из сказанного понятно, почему эти силы дополняют друг друга в своих действиях, [а именно] потому, что ум мыслит желание воли, а воля желает, чтобы мыслил ум. Подобным же образом и благо содержится в истине, поскольку последняя суть умопостигаемая истина, и истина содержится в благе, поскольку она суть желаемое благо.

Ответ на возражение 2. Ум движет волю в одном смысле, а воля движет ум в другом, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Нет никакой необходимости продолжать этот ряд до бесконечности, но должно остановиться на предшествующем всему уму. В самом деле, каждому движению воли предшествует восприятие, но каждому восприятию предшествует не акт воли, а начало мудрости и мышления, которое является умственным началом, превышающим наше разумение,

а именно Бог, о чем говорит и Аристотель, тем самым объясняя, почему нет нужды продолжать ряд до бесконечности.

Раздел 5

ДОЛЖНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ В ВОЛЕ РАЗДРАЖИТЕЛЬНОСТЬ И ПОЖЕЛАНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в высшем желании, то есть в воле, должно различать раздражительность и пожелание. В самом деле, само имя пожелания происходит от слова "желать", а раздражительности – от "раздражаться". Но существует пожелание, которое относится не к чувственности, а исключительно к уму, и это – воля ([к такому желанию можно отнести, например] пожелание премудрости, в связи с чем читаем: "Пожелайте премудрости, чтобы вам царствовать вовеки"¹² (Прем. 6, 21)). Существует также и раздражение, которое нельзя отнести к чувственности, но – только к уму (так бывает, когда наш гнев обрушивается на зло). Поэтому Иероним в своих комментариях на 13 главу [Евангелия от] Матфея замечает, что "ненависть к злу следует отнести к раздражительности". Таким образом, в умственной душе, равно как и в чувственной, должно различать части раздражительности и пожелания.

Возражение 2. Далее, принято считать, что милосердие находится в пожелании, а упование – в раздражительности. Но они не могут находиться в чувственности, поскольку их объекты умственны, а не чувственны. Следовательно, должно признать наличие раздражительности и пожелания в умственной части [души].

Возражение 3. Далее, как сказано [в книге "О духе и душе"], "душа обладает этими силами" – а именно раздражительностью, пожеланием и разумностью – "еще до того, как соединится с телом". Но ни одна из сил чувственной части не принадлежит душе самой по себе, но лишь душе, соединенной с телом, о чем уже было сказано (78, 5, 8). Следовательно, силы раздражительности и пожелания находятся в воле, каковая суть умственное желание.

Этому противоречит следующее: Григорий Нисский¹³ пишет, что на раздражительность и пожелание разделяется неразумная часть души, с чем полностью соглашается и Дамаскин¹⁴. Фило-

соф же говорит, что "в разуме зарождается воля, в то время как в неразумной части души – пожелание и страсть"¹⁵.

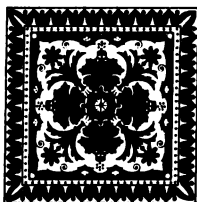
Отвечаю: раздражительность и пожелание не являются частями умственного желания, которое называется волей. Действительно, как было указано выше (59, 4; 79, 7), сила, которая определена к своему объекту согласно некоторому общему понятию, не различается согласно индивидуальным различиям, которые подпадают под это общее понятие. Например, коль скоро зрение определено к видимому [объекту] согласно общему понятию цвета, то сила видения не различается согласно различию всевозможных оттенков; однако, если бы существовала сила, определенная к белому цвету именно как к белому, а не как к цвету, то в этом случае она бы отличалась от силы, определенной к черному цвету именно как к черному.

Итак, чувственное желание не имеет дела с общим понятием блага, поскольку ни одно из чувств не воспринимает универсалий. По этой причине части чувственного желания различаются согласно различным понятиям частного блага: так, пожелание определено к таким адекватным ему понятиям блага, как "приятное чувствам" и "приличествующее природе", тогда как раздражительность определена к таким понятиям блага, как нечто оберегающее и защищающее от пагубы. Что же касается воли, то она определена [к своему объекту] согласно общему понятию блага, и потому в воле, то есть в умственном желании, нет никакого различения желающих сил, так что в умственном желании нет раздражительности, которая бы отличалась от пожелания, подобно тому, как и в уме нет множественности воспринимающих способностей, хотя такое [множество] и наблюдается в чувствах.

Ответ на возражение 1. Любовь, пожелание и тому подобные вещи можно понимать двояко. С одной стороны, они могут обозначать страсти, возникающие в результате душевных тревожений. В большинстве случаев речь идет именно о них, и тогда их следует искать в чувственном желании. С другой стороны, они могут обозначать нечто иное, а именно простые аффекты, лишённые страстей или душевных волнений, и в таком случае они суть акты воли. Именно в этом смысле их приписывают ангелам и Богу. Понимаемые в таком смысле, они не могут принадлежать к различным силам, но – только лишь к одной силе, которая называется волей.

Ответ на возражение 2. О воле в принципе можно говорить как о раздражительной в той мере, в какой она желает от-вратиться от зла не в силу некоторого внезапного движения стра-сти, а в результате суждения разума. Подобным же образом волю можно полагать и изъявляющей пожелания вследствие ее жела-ния блага. И в этом смысле в воле, определенной к такого рода действиям, присутствуют раздражительность и пожелание, т. е. милосердие и упование. Таким же образом следует понимать и слова [из книги "О духе и душе"] о том, что силы раздражительно-сти и пожелания находятся в душе еще до того, как она соеди-нится с телом (если, конечно, имеется в виду предшествование не по времени, а по природе), хоть [впрочем] нет никакой нужды обращать внимание на написанное в этой книге.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.



О СВОБОДЕ ВОЛИ

Теперь мы исследуем то, что касается свободы воли. Под этим заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) обладает ли человек свободной волей; 2) является ли свободная воля силой, актом или навыком; 3) если силой, то желающей или познающей; 4) если желающей, то той же силой, что и воля, или какой-то другой.

Раздел 1

ОБЛАДАЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК СВОБОДНОЙ ВОЛЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обладает свободной волей. В самом деле, всякий обладатель свободной воли поступает согласно своему пожеланию. Но человек [часто] делает не то, что хочет [делать], в связи с чем сказано: "Доброго, которое хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю" (Рим. 7, 19). Следовательно, человек не обладает свободной волей.

Возражение 2. Далее, обладающий свободной волей способен желать или не желать, делать или не делать. Но человек на это не способен, ибо сказано: "Это¹ зависит не от желающего", – то есть от его воли, – "и не от подвизающегося", – то есть от его действия (Рим. 9, 16). Следовательно, человек не обладает свободной волей.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, "причина свободы – в ней самой"². Поэтому то, что движется чем-то другим, не свободно. Но волю движет Бог, ибо сказано: "Сердце царя – в руке Господа... куда захочет, Он направляет его" (Прит. 21, 1); и еще: "Бог производит в вас и хотение и действие" (Филип. 2, 13). Следовательно, человек не обладает свободной волей.

Возражение 4. Далее, обладатель свободной воли является господином своих действий. Но человек не является господином собственных действий, поскольку сказано: "Не в воле человека – путь его, не во власти идущего – давать направление стопам своим" (Иер. 10, 23). Следовательно, человек не обладает свободной волей.

Возражение 5. Кроме того, Философ сказал: "Каков каждый [человек] сам по себе, такая и цель ему является"³. Но не в нашей власти быть качественно таким или каким-то другим, поскольку качества присущи нам по природе. Таким образом, определенные частные цели свойственны нам по природе и, следовательно, мы не свободны от связанных с ними действий.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Бог от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его" (Сир. 15, 14), а глосса на этот [стих] уточняет: "Это так, поскольку он обладает свободной волей".

Отвечаю: человек обладает свободной волей, в противном случае советы, наставления, распоряжения, запреты, награды и наказания были бы тщетны. Дабы это стало очевидным, нам следует иметь в виду, что некоторые вещи осуществляют деятельность произвольно, например, камень падает вниз; подобным образом действуют все вещи, лишенные познания. Некоторой произвольностью, но все же не свободой, наделены скоты. Так, овцы, завидев волка, стремятся к тому, чтобы его избежать, но делают это по природе, а не вследствие свободного выбора, поскольку их стремление проистекает не из разума, а из природного инстинкта. И то же самое можно сказать обо всех скотских устремлениях. Но человек действует согласно принятому решению, поскольку благодаря силе восприятия он принимает решение о том, к чему надлежит стремиться и чего избегать. И так как это решение относительно того или иного частного действия проистекает не из природного инстинкта, а из некоторого акта сравнения в разуме, то, следовательно, он действует на основании свободного решения и сохраняет способность склоняться к различным вещам. В самом деле, разум, когда речь идет о вещах возможных, может выбирать из противоположностей, как это мы видим в случае диалектических силлогизмов и риторических аргументов. Но частные действия возможны, и потому в подобных случаях суждение разума, не будучи изначально

определенным к чему-то одному, может склоняться к противоположностям. И так как человек разумен, то необходимо, чтобы он обладал свободной волей.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано выше (81, 3), хотя чувственное желание [в целом] и повинуетя разуму, однако оно может и противиться ему в тех случаях, когда желает то, что разум запрещает. Поэтому часто является благом не делать то, что желаешь, а именно в том случае, когда, как сказал Августин, "желаешь вопреки разуму".

Ответ на возражение 2. Эти слова апостола не должно понимать в том смысле, что человек якобы не желает или не действует согласно своему свободному выбору, но в том, что [для помилования] мало одной только свободной воли: необходимо также быть подвигнутым и укрепленным Богом.

Ответ на возражение 3. Свободная воля является причиной собственного движения постольку, поскольку через посредство своей свободной воли человек подвигается к действию. Однако отнюдь не необходимо, чтобы свобода была первой причиной самой себя, равно как и любая обуславливающая вещь вовсе не непременно должна обуславливать другую первичным образом. Первой причиной всего является Бог, Который приводит в движение все причины, как естественные, так и произвольные. Притом, каким образом Он, приводя в движение естественные причины, никак не препятствует им в осуществлении их природных действий, точно так же, приводя в движение произвольные причины, Он не лишает их произвольности. Скорее можно сказать, что Он является причиной их истинности, поскольку Он действует в каждой вещи сообразно ее истинной природе.

Ответ на возражение 4. О "пути человека" говорится как о находящемся "не в воле его" в смысле реализации выбора, поскольку в процессе реализации человек может столкнуться с препятствиями, которые находятся вне его воли. Таким образом, хотя сам по себе выбор находится в нас, его реализация предполагает помощь со стороны Бога.

Ответ на возражение 5. Качество в человеке бывает двояким: природным и случайным. Природное качество, в свою очередь, может находиться как в умственной части, так и в теле и его способностях. Итак, можно сказать, что человек в силу природного качества, находящегося в умственной части, естественным

образом желает своей главной цели, а именно счастья. Такое желание, понятно, будучи природным, не подчинено свободной воле, что явствует из уже сказанного (82, 1, 2). Но и со стороны тела и его сил человек благодаря природному качеству может быть таким, каким он есть, поскольку его характер или расположение может быть именно таким в силу впечатления, обусловленного телесными причинами, не затрагивающими умственной части, поскольку последняя не является актом телесного органа. И коль скоро человек является именно таким в силу телесного качества, то такой и является ему его цель, поскольку вследствие именно такой вот расположенности человек склоняется к выбору одного и отказу от другого. Однако подобного рода расположения являются субъектами размышляющего разума, которому подчинены чувственные желания, о чем уже было сказано (81, 3), а потому они никак не препятствуют свободной воле.

Случайными качествами являются навыки и страсти, также склоняющие человека к выбору одного и отказу от другого. Но и они являются субъектами размышляющего разума. Более того, такие качества подчинены разуму еще и в том смысле, что в нашей власти или приобретать их, обуславливая их или располагая к ним себя, или отклонять. Следовательно, и в них нет ничего, что бы препятствовало свободной воле.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СВОБОДНАЯ ВОЛЯ СИЛОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что свободная воля не является силой. В самом деле, свободная воля есть не что иное, как свободное волеизъявление. Но волеизъявление указывает не на силу, а на акт. Следовательно, свободная воля не является силой.

Возражение 2. Далее, свободную волю [часто] определяют как "способность воли и разума". Но способность есть обуславливаемая навыком возможность силы. Следовательно, свободная воля – это навык. Кроме того, Бернар сказал, что свободная воля суть "навык души к распоряжению собой"⁴. Следовательно, она не является силой.

Возражение 3. Далее, никакая природная сила не может быть утрачена вследствие греха. Но свободная воля утрачивается вследствие греха, поскольку, как сказал Августин, "человек, злоупотребивший свободой воли, теряет и ее и себя". Следовательно, свободная воля не является силой.

Этому противоречит следующее: субъектом навыка может быть, пожалуй, только сила. Но свободная воля является субъектом благодати, с помощью которой она избирает благое. Следовательно, свободная воля – это сила.

Отвечаю: хотя свободная воля в строгом смысле слова обозначает акт, мы, говоря о свободной воле, подразумеваем, как правило, начало акта, благодаря которому человек осуществляет свободное волеизъявление. Далее, начало акта может быть в нас как силой, так и навыком; в самом деле, мы говорим, что знаем нечто как через посредство познания, так и – умственной силы. Поэтому свободная воля должна быть либо силой, либо навыком, либо вместе силой и навыком. То, что она не является ни навыком, ни вместе силой и навыком, может со всей очевидностью быть доказано двояко.

Прежде всего, так это потому, что, будь она навыком, она была бы природным навыком, поскольку обладание свободной волей принадлежит человеку согласно его природе. Но у нас нет природного навыка относительно тех вещей, которые подпадают под действие свободной воли; в самом деле, к тем вещам, которые относятся к природным навыкам, мы склонны по природе, например, [ум] по природе держится первых начал, однако же те вещи, к которым мы склонны по природе, не подпадают под действие свободной воли, как это было показано на примере желания счастья (82, 1, 2). Выходит, что быть природным навыком противно самому понятию свободной воли. А с другой стороны, быть искусственным навыком – противно ее природе. Следовательно, что так, что этак, а навыком она быть не может.

Во-вторых, это очевидно из того обстоятельства, что навыки определяются как то, "в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] действиями и страстями"⁵; в самом деле, умеренностью мы хорошо расположены к нашим желаниям, а невоздержанностью – дурно, и познанием мы хорошо расположены к акту ума, когда знаем истину, и дурно, когда заблуждаемся. Но свободная воля безразлична к хорошему и дурному

выбору, и потому она не может быть навыком. Следовательно, она является силой.

Ответ на возражение 1. Нет ничего необычного в том, что название силы происходит от [названия] ее акта. Именно так от [названия] акта, который суть свободное волеизъявление, произошло название силы, которая суть начало этого акта. Если бы дело обстояло иначе, и свободная воля сама была актом, то в этом случае она пребывала бы в человеке [отнодъ] не всегда.

Ответ на возражение 2. Способностью иногда называют силу, готовую к деятельности, и именно в этом смысле свободную волю определяют как способность. Бернар же употребляет слово "навык" не потому, что имеет в виду нечто, отличное от силы, а потому, что этим словом хочет обозначить некоторую способность, благодаря которой человек тем или иным образом связан с действием. А [такая способность] может быть как силой, так и навыком, поскольку благодаря силе человек имеет возможность действовать, а благодаря навыку он способен действовать хорошо или дурно.

Ответ на возражение 3. Когда о человеке говорят, что он теряет свободную волю вследствие греха, то при этом имеют в виду не естественную свободу, которая является свободой от принуждения, а свободу от вины и несчастья. Но об этом мы поговорим после, когда во второй части настоящего труда перейдем к рассмотрению этических вопросов.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СВОБОДНАЯ ВОЛЯ ЖЕЛАЮЩЕЙ СИЛОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что свободная воля является не желающей, а познающей силой. В самом деле, Дамаскин говорит, что "свободная воля неизменно сопутствует разумной природе"⁶. Но разум является познающей силой. Следовательно, свободная воля [также] является познающей силой.

Возражение 2. Далее, само имя свободной воли отсылает нас к свободному суждению. Но вынесение суждения – это акт познающей силы. Следовательно, свободная воля является познающей силой.

Возражение 3. Далее, главной функцией свободной воли является осуществление выбора. Но выбор, похоже, относится к познанию, поскольку он подразумевает сравнение одной вещи с другой, а данное действие осуществляется познающей силой. Следовательно, свободная воля является познающей силой.

Этому противоречит следующее: Философ сказал, что выбор есть "желание того, что зависит от нас"⁷. Но желание – это акт желающей силы, а значит и выбор является [актом желающей силы]. Затем, свободная воля суть то, посредством чего мы осуществляем выбор. Следовательно, свободная воля – это желающая сила.

Отвечаю: собственным актом свободной воли является выбор; в самом деле, мы говорим, что обладаем свободой воли постольку, поскольку вольны избирать одно и отвергать другое, а это и означает осуществлять выбор. Поэтому природу свободной воли мы можем понять через природу выбора. Выбор же имеет отношение как к познающей силе, так и к желающей. Со стороны познающей силы нам требуется суждение, благодаря которому одну вещь мы предпочитаем другой, а со стороны желающей силы нам требуется принятие вынесенного суждения. Поэтому Аристотель и сомневается в том, принадлежит ли выбор преимущественно желающей или же познающей силе, почему и говорит, что выбор – это "или желающий ум, или же осмысленное желание"⁸. Однако он все же склоняется к тому, что выбор есть скорее осмысленное желание, поскольку описывает его как "желание, проистекающее из суждения"⁹. Причина этого заключается в том, что объектами выбора являются средства к цели, которые сами по себе имеют природу блага, называемого практическим, и так как благо как таковое является объектом желания, то из этого следует, что выбор является преимущественно актом желающей силы. А потому и свободная воля – это желающая сила.

Ответ на возражение 1. Желающие силы сопутствуют восприятию, и именно это имеет в виду Дамаскин, когда говорит, что свободная воля неизменно сопутствует разумной силе.

Ответ на возражение 2. Во всяком суждении присутствует решение. Принимается же решение, во-первых, на основании суждения разума, и, во-вторых, на основании одобрения желания, по каковой причине Философ говорит, что "приняв решение, мы

выносим суждение, и тогда согласуем наши желания с решением"¹⁰. И в этом смысле выбор как таковой есть суждение, к которому нас отсылает имя свободной воли.

Ответ на возражение 3. То сравнение, которое подразумевает выбор, относится к предваряющему выбор суждению, которое, действительно, является актом разума. В самом деле, хотя [например] желание и не осуществляет сравнения, тем не менее, коль скоро оно приводится в движение силой восприятия, которая осуществляет сравнение, в нем также присутствует некое подобие сравнения, проявляющееся в предпочтении одного другому.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СВОБОДНАЯ ВОЛЯ СИЛОЙ, ОТЛИЧНОЙ ОТ ВОЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что свободная воля – это сила, отличная от воли. В самом деле, Дамаскин проводит различие между [понятиями] "thelesis" и "bulesis"¹¹. Но если под "thelesis" он понимает волю, то под "bulesis", похоже, свободную волю, поскольку говорит, что "bulesis" – это воля, связанная с объектом через посредство выбора между двумя вещами. Поэтому кажется, что свободная воля – это сила, отличная от воли.

Возражение 2. Далее, силы познаются через их акты. Но выбор, который является актом свободной воли, отличается от акта воли, поскольку "если акт воли направлен на цель, то выбор имеет дело со средствами к цели"¹². Следовательно, свободная воля является силой, отличной от воли.

Возражение 3. Далее, воля – это умственное желание. Но в уме наличествует две силы – активная и пассивная. Следовательно, и со стороны умственного желания должна иметься еще одна сила помимо воли. А это, по-видимому, и есть свободная воля. Следовательно, свободная воля является отличной от воли силой.

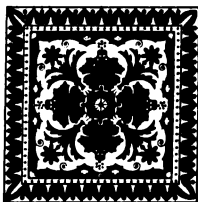
Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что свободная воля есть то же, что и воля¹³.

Отвечаю: желающие способности, как уже было сказано (64, 2), должны быть адекватны способностям восприятия. Затем, как со стороны умственного восприятия мы обладаем умом и разумом, точно так же и со стороны умственного желания мы обладаем волей и свободной волей, которая суть не что иное, как избирающая способность. Это со всей очевидностью явствует из их отношения к их объектам и действиям. В самом деле, акт "мышления" подразумевает простое приятие, в связи с чем мы говорим, что мыслим первые начала, которые познаются сами по себе без какого-либо соотнесения. А вот "рассуждать" в собственном смысле слова означает переходить от одной [познанной] вещи к познанию другой, поскольку наши рассуждения относятся, собственно, к заключениям, которые известны нам на основании [первых] начал. Подобным же образом и со стороны желания акт "воли" подразумевает простое стремление к чему-либо, поскольку под волей понимается то, что относится [непосредственно] к желаемой цели. Но "выбирать" означает желать нечто ради обретения чего-то еще, поскольку в собственном смысле слова выбор относится к средствам достижения цели. Далее, как в вопросах познания начало соотносится с заключением, к которому мы приходим, отталкиваясь от начала, точно так же в вопросах желания цель соотносится со средством, которое желается ради достижения цели. Из сказанного очевидно, что как ум относится к разуму, точно так же и воля – к избирающей способности, каковая суть свободная воля. Но уже было доказано (79, 8), что мышление и рассуждение принадлежат одной и той же силе подобно тому, как одна и та же сила может пребывать в движении или покое. Поэтому акт воли и выбор также принадлежат одной силе, и значит воля и свободная воля – это не две силы, а только одна.

Ответ на возражение 1. "Bulesis" отличается от "thelesis" не согласно различию сил, а согласно различию действий.

Ответ на возражение 2. Хотя выбор и воля, то есть акт волеизъявления, являются различными действиями, тем не менее, они принадлежат одной и той же силе подобно тому, как и мышление и рассуждение, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Ум в отношении воли есть [нечто] движущее, а потому нет никакой нужды разделять волю на активную и пассивную.



КАКИМ ОБРАЗОМ ДУША, БУДУЧИ СОЕДИНЕННОЙ С ТЕЛОМ, МЫСЛИТ НИЗЛЕЖАЩИЕ ТЕЛЕСНЫЕ ВЕЩИ

Теперь нам надлежит исследовать те действия души, которые связаны с умственными и желающими силами, а что касается всех остальных душевных сил, то они непосредственно не являются объектом изучения теологии. Более того, коль скоро действия желающей части души изучают этические науки, то мы рассмотрим их во второй части настоящей работы, посвященной исследованию морали. Таким образом, сейчас мы сосредоточимся на действиях умственной части.

Рассмотрение этих действий мы упорядочим так: во-первых, мы выясним, как мыслит душа, будучи соединенной с телом; во-вторых, как она мыслит после отделения.

Первый из упомянутых вопросов будет трояким [а именно]: 1) как душа мыслит низлежащие тела; 2) как она мыслит себя и то, что она содержит в себе; 3) как она мыслит превосходящие ее бестелесные субстанции.

Рассмотрение познания телесных вещей состоит из трех пунктов: 1) через посредство чего познает их душа; 2) как и в каком порядке происходит познание; 3) что именно познается.

Под первым заглавием будет рассмотрено восемь пунктов: 1) познает ли душа тела через посредство ума; 2) мыслит ли она их через посредство своей сущности или же через посредство каких-либо видов; 3) если видов, то все ли виды умопостигаемых вещей присущи душе естественным образом; 4) извлекает ли душа эти виды из неких отделенных бестелесных форм; 5) видит ли наша душа все мыслимое ею в вечных идеях; 6) приобретает ли она умственное познание через посредство чувств; 7) может ли ум актуально мыслить без помощи каких-либо представлений, а только благодаря схваченным им видам; 8) препятствует ли приостановка деятельности чувственных сил суждениям ума.

Раздел 1

ПОЗНАЕТ ЛИ ДУША ТЕЛА ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО УМА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа не познает тела через посредство ума. В самом деле, Августин говорит, что "ни тела, ни вообще что-либо телесное не может быть постигнуто умом, если оно не может быть воспринято чувствами"¹. А еще он говорит, что умственным зрением созерцается только то, что сущностно пребывает в душе², а такие вещи никак не могут быть телами. Следовательно, душа не может познавать тела через посредство ума.

Возражение 2. Далее, как чувство относится к умопостигаемому, точно так же и ум – к чувственному. Но душа никоим образом не может мыслить духовные, т. е. умопостигаемые вещи, через посредство чувств. Следовательно, точно так же она никоим образом не может познавать тела, т. е. чувственные вещи, через посредство ума.

Возражение 3. Далее, ум направлен на необходимое и неизменяемое. Но все тела подвижны и изменчивы. Следовательно, душа не может познавать тела через посредство ума.

Этому противоречит то обстоятельство, что наука находится в уме. Если, таким образом, ум не познает тела, то из этого следует, что нет и никакой науки о телах, то есть науки о природе, которая исследует подвижные тела, [попросту] не существует.

Отвечаю: для того, чтобы внести ясность в данный вопрос, следует вспомнить, что ранние философы, исследовавшие природу вещей, полагали, что мир состоит из одних только тел. И так как они видели, что все тела подвижны и, как они считали, беспрерывно текучи, то и составили мнение, что не может быть никакого сколько-нибудь определенного познания истинной природы вещей. В самом деле, как можно хоть сколько-нибудь достоверно схватить то, что непрерывно текуче, – ведь оно изменится прежде, чем ум успеет вынести о нем свое суждение (на сей счет, как указывает Философ³, Гераклит высказывался так: "Нельзя войти в одну и ту же реку дважды").

Однако вслед за ними пришел Платон, который, желая утвердить возможность познания истины через посредство ума, заявил,

что, кроме телесных вещей, есть и другой род сущностей, свободных от материи и движения (каковые сущности он назвал "видами", или "идеями"), благодаря причастности к которым и возникают те единичные и чувственные вещи, которые называются "человек", "лошадь" и тому подобное. Таким образом, говорил он, науки, дефиниции и вообще все то, чем оперирует ум, относится не к чувственным телам, а к бестелесным и отделенным сущностям, и, значит, душа мыслит не телесные вещи, а их отделенные виды.

Ложность такого представления может быть показана двояко.

Во-первых, на том основании, что [если бы все обстояло именно так, то] коль скоро такие виды бестелесны и неподвижны, из области научного ведения надлежало бы исключить всяческое знание о движении и материи (т. е. все то, чему посвящена наука о природе), равно как и любое доказательство, основанное на движении или материальной обусловленности.

Во-вторых, кажется нелепым исследовать явленные нам вещи через посредство других сущностей, которые не могут быть [даже] субстанциями [исследуемых] вещей, так как сущностно от них отличны; таким образом, если бы мы даже и обладали достоверным знанием об отделенных субстанциях, мы все равно не могли бы на основании этого вынести достоверное суждение относительно чувственных вещей.

Платон, похоже, отклонился от истины по следующей причине: он видел, что всякое познание происходит благодаря некоторому подобию, и пришел к выводу, что форма познанной вещи необходимо должна находиться в знающем точно таким же образом, каким [она находится] в познанной вещи. Кроме того, он постиг, что форма мыслимой вещи присутствует в уме в состоянии универсальности, бестелесности и неподвижности, что очевидно следует из самой деятельности ума, чей акт мышления универсален и подчинен некоторой необходимости, поскольку модус действия адекватен модусу формы действующателя. На основании этого он заключил, что мыслимые нами вещи должны и сами по себе обладать таким же бестелесным и неподвижным бытием.

Однако в этом нет никакой необходимости. В самом деле, наблюдая за чувственными вещами, нетрудно заметить, сколь различными бывают их формы; например, белизна одной вещи может быть большей, чем белизна другой, и при этом в одной вещи белизне сопутствует сладость, а в другой – нет. И подобным же образом чувственная форма по-разному представляет-

ся в вещи вне души и в чувствах, которые воспринимают формы чувственных вещей без восприятия материи, например, цвет золота без самого золота. Вот так же и ум, действуя сообразно своему модусу, воспринимает бестелесные и неподвижные виды материальных и подвижных тел, поскольку воспринятое находится в воспринимающем согласно модусу воспринимающего. Из сказанного следует, что душа познает тела через посредство ума познанием бестелесным, универсальным и необходимым.

Ответ на возражение 1. Эти слова Августина должно понимать как сказанные о среде умственного познания, а не о его объекте. В самом деле, ум познает тела не путем мышления тел или материальных и телесных видов, но – бестелесных и интеллигибельных видов, которые могут сущностно пребывать в душе.

Ответ на возражение 2. Как сказал Августин, будет ошибкою утверждать, что коль скоро чувству доступны только тела, то и уму – только духовные вещи, поскольку из этого бы следовало, что ни Бог, ни ангелы не знают ничего телесного⁴. Причина этого различия заключается в том, что низшая сила не простирается на все те вещи, на которые простирается сила высшая, тогда как высшая сила не только может воздействовать на все те вещи, которые подлежат низшей силе, но и делает это более возвышенным образом.

Ответ на возражение 3. Любое движение предполагает наличие чего-то неподвижного; в самом деле, при изменении качества неподвижна субстанция, а при изменении субстанциальной формы – материя. Кроме того, неподвижными являются и различные условия, связанные с изменяющимися вещами; например, хотя Сократ сидит и не всегда, тем не менее, [утверждение о том, что] когда он сидит, он пребывает на одном месте, являет собою неподвижную истину. Поэтому ничто не препятствует нам обладать неподвижной наукой о движущихся вещах.

Раздел 2

МЫСЛИТ ЛИ ДУША ТЕЛЕСНЫЕ ВЕЩИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО СВОЕЙ СУЩНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа мыслит телесные вещи через посредство своей сущности. Ведь сказал же Августин, что душа "собирает и удерживает образы тел, сформированные душою

и в душе, поскольку при их формировании она придает им нечто от своей субстанции"⁵. Но душа мыслит тела через посредство их образов. Следовательно, душа познает тела через посредство своей сущности, которую она использует при формировании этих образов и из которой она их формирует.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что "некоторым образом душа есть все сущее"⁶. Следовательно, коль скоро подобное познается подобным, похоже, что душа познает телесные вещи через посредство самой себя.

Возражение 3. Далее, душа более превосходна, чем телесные твари. Но, как сказал Дионисий, высшие [порядки] обладают свойствами также и низших, но в более превосходной степени, чем последние⁷. Следовательно, все телесные твари существуют и в душе, но в более превосходной степени, чем сами по себе. Поэтому душа может познавать телесные твари через посредство своей сущности.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "разум собирает познания о телесных вещах через посредство телесных чувств"⁸. Но сама душа не может быть познана через посредство телесных чувств. Следовательно, она не познает телесные вещи через посредство самой себя.

Отвечаю: философы древности придерживались того мнения, что душа познает тела через посредство своей сущности, поскольку никто из них не сомневался в том, что "подобное познается подобным". Однако при этом они полагали, что форма познанной вещи находится в знающем таким же точно образом, каким она находится в познанной вещи. Платоники, впрочем, думали иначе. В самом деле, Платон, видя, что умственная душа обладает нематериальной природой и нематериальным же способом познания, утверждал, что и форма познанной вещи существует нематериально. Со своей стороны, ранние натурфилософы, видя, что познанные вещи материальны и телесны, полагали, что познанные вещи должны существовать материально даже в познавшей их душе. По этой причине, дабы приписать душе познание всех вещей, они утверждали, что ее природа обща природе всего остального. И коль скоро природа следствия определяется его началами, они и душе приписали природу начала; так, те, которые думали, что началом всего является огонь, ус-

ваивали душе природу огня, [другие] на том же основании [усваивали ей природу] воды или воздуха. Наконец, Эмпедокл, который утверждал существование наших четырех материальных элементов и двух начал движения, говорил, что душа состоит именно из них. Таким образом, думая, что вещи существуют в душе материально, все они утверждали, что и познание души материально, тем самым стирая различия между умом и чувством.

Однако подобное мнение лишено всякого смысла. Во-первых, поскольку ни в одном из приведенных ими материальных начал его следствия не существуют иначе, как только в возможности. Но, как сказано в девятой [книге] "Метафизики", сущее в возможности обнаруживается только будучи приведенным к действительности⁹, поскольку всякая сила познается только через свою деятельность. Поэтому для объяснения того факта, что душа познает все, недостаточно приписать ей природу начал; сверх того нам придется признать наличие в душе природ и форм каждого частного следствия, например, кости, плоти и т. п., на что указывает Аристотель, полемизируя с Эмпедоклом¹⁰. Во-вторых, поскольку если бы было необходимо, чтобы познанная вещь материально существовала в знающем, то было бы непонятно, почему вещи, обладающие материальным бытием вне души, лишены познания. В самом деле, если, например, душа познает огонь посредством огня, то почему тот огонь, который существует вне души, лишен знания об огне?

Поэтому следует заключить, что познанные материальные вещи необходимо должны существовать в знающем нематериально. А происходит так потому, что акт познания простирается в том числе на вещи, находящиеся вне познающего, ибо мы познаем и внешнее. Затем, благодаря материи форма вещи определена именно к этой вещи, из чего ясно, что способность познания обратно пропорциональна материальности. Следовательно, те вещи, которые не воспринимают формы без материи, вообще не обладают никакой способностью познания, каковы, согласно Философу, растения¹¹. И чем более нематериально вещь воспринимает форму познаваемого, тем более совершеннее ее познание. Поэтому ум, который абстрагирует виды не только из материи, но также и из индивидуальных состояний материи, обладает несравненно более совершенным познанием, нежели чувства, которые хотя и получают форму познанной вещи без материи, но, однако же, в соответствии с материальными

состояниями. Кроме того, из всех чувств наиболее совершенно познает зрение, поскольку, как уже было сказано (78, 3), оно наименее материально; что же касается умов, то [и в этом случае] ум тем совершеннее, чем менее он материален.

Из сказанного понятно, что если бы существовал такой ум, который знал бы все через посредство своей сущности, то в этом случае его сущность необходимо должна была бы нематериально содержать в себе все вещи (это [в некотором смысле] перекликается с утверждением ранних философов, а именно, что сущность души, дабы иметь возможность познавать все, должна актуально состоять из начал всех материальных вещей). Но только Бог в Своей сущности нематериально содержит все, поскольку все следствия обладают виртуальным предбытием в своей причине. Таким образом, один только Бог мыслит все через Свою сущность, чего нельзя сказать ни об ангеле, ни о человеческой душе.

Ответ на возражение 1. Августин в приведенном отрывке говорит о видении воображения, которое возникает благодаря образам тел. При формировании таких образов душа [действительно] придает им часть своей субстанции, тем самым упорядочивая субъект к оформлению определенной формой. Таким путем душа создает подобные образы из самой себя, но не в том смысле, что душа или некоторая часть души превращается в тот или иной образ, а в том, в каком мы говорим, что тело является окрашенным вследствие его оформленности цветом. Вышесказанное становится очевидным из последующего [текста Августина], поскольку [ниже] он говорит, что душа "содержит в себе нечто такое", – а именно не оформленное этим образом, – "что может свободно судить о видах этих образов", и что это "нечто" суть "разум", или "ум". И еще он говорит, что та часть, которая оформляется этими образами, – а именно воображение, – "обща нам и животным".

Ответ на возражение 2. Аристотель, в отличие от ранних философов, никоим образом не думал, будто бы душа актуально состоит из всего. Он потому и сказал, что душа есть все сущее "некоторым образом", что по отношению ко всему она пребывает в состоянии возможности: ко всему чувственному – через посредство чувств, ко всему интеллигибельному – через посредство ума.

Ответ на возражение 3. Сущность любой твари конечна и определена. И хотя сущность более возвышенной твари содержит в себе своего рода подобие [сущности] более низкой твари

(поскольку всем им присуща некоторая общность), тем не менее, она не обладает полным ее подобием, поскольку определена к виду, который отличен от вида низшей твари. Одна только божественная Сущность есть совершенное подобие всего сущего, поскольку является универсальным началом всего.

Раздел 3

МЫСЛИТ ЛИ ДУША ВСЕ ВЕЩИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ПРИСУЩИХ ЕЙ ВИДОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа мыслит все вещи через посредство присущих ей видов. Так, Григорий в своей наставительной беседе, посвященной Вознесению, говорит, что "мышление человека подобно ангельскому"¹². Но ангелы мыслят все через посредство присущих им видов, поскольку в книге "О причинах" сказано: "Всякий ум полон форм"¹³. Следовательно, душе также присущи виды вещей, посредством которых она мыслит телесные вещи.

Возражение 2. Далее, умственная душа безусловно превосходней телесной первичной материи. Но первичная материя была сотворена Богом вместе с формами, в отношении к которым она пребывает в возможности. Тем более [следует допустить, что] умственная душа была сотворена Богом вместе с интеллигибельными видами. И потому душа мыслит телесные вещи через посредство присущих ей видов.

Возражение 3. Далее, правильно сможет ответить только тот, кто знаком с предметом вопроса. Но если сформулировать вопрос надлежащим образом, то правильный ответ на него даст даже невежда, начисто лишенный приобретенного знания, пример чего мы находим в платоновском "Меноне", когда [Сократ] задает вопросы некоему [рабу]. Значит, мы обладаем определенным познанием вещей еще до того, как приобретаем познание, чего бы никогда не было, если бы мы были лишены присущих видов. Следовательно, душа мыслит телесные вещи через посредство присущих ей видов.

Этому противоречит сказанное Философом об уме, а именно, что он подобен "дощечке для письма, на которой еще ничего не написано"¹⁴.

Отвечаю: коль скоро форма – это начало действия, вещь должна так относиться к форме, которая является началом действия, как последняя – к самому действию; например, если восходящее движение происходит вследствие легкости, то тот, кто движется вверх только в возможности, необходимо должен быть легким только в возможности, а тот, кто движется вверх актуально, необходимо должен быть и легким актуально. Далее, мы видим, что человек является иногда знающим только в возможности, причем как со стороны чувства, так и со стороны ума, и что он приводится от такой потенции либо к чувственному акту – через посредство воздействия чувственных объектов на органы его чувств, либо же к акту мышления – через посредство наставления или открытия. Поэтому должно говорить, что мыслящая душа находится в возможности как к тем образам, которые являются началами ощущения, так и к тем, которые являются началами мышления. По этой причине Аристотель утверждал, что ум, посредством которого мыслит душа, не обладает никакими присущими видами, но изначально пребывает в возможности по отношению ко всем таким видам¹⁵.

Но поскольку актуально обладающий формой не всегда способен действовать согласно этой форме вследствие какого-либо препятствия (так, легкой вещи можно воспрепятствовать двигаться вверх), то по этой причине Платон полагал, что хотя по природе человеческий ум и полон всеми интеллигибельными видами, однако его соединение с телом препятствует ему в реализации его акта. Однако это, похоже, вовсе не так [и вот почему].

Во-первых, поскольку если бы душа по природе имела знание обо всех вещах, то кажется невозможным, чтобы она настолько забыла о самом своем обладании этим знанием (ведь никто не забывает то, что он знает по природе, например, что целое больше, чем часть, и тому подобное). И особенно неразумным кажется [указанное] предположение, а именно, что это является естественным для души, соединенной с телом, в свете того, о чем уже было говорено выше (76, 1); в самом деле, нелепо думать, будто бы естественная деятельность вещи находит себе абсолютное препятствие в том, что естественно ей же и принадлежит.

Во-вторых, ошибочность этого мнения очевидна из того факта, что если недостает какого-либо чувства, то недостает и знания, обретаемого из восприятия [недостающего] чувства;

например, если человек от рождения слеп, то он не может иметь никакого знания о цвете. Но этого бы не было, если бы душе были присущи образы всех интеллигибельных вещей. Поэтому должно утверждать, что душа не познает телесные вещи через посредство присущих ей видов.

Ответ на возражение 1. Человек действительно обладает умом, подобным ангельскому, однако находящимся не в той же степени совершенства; это подобно тому, как и низшие тела, обладающие простым бытием, согласно тому же Григорию¹⁶, не обладают той же степенью совершенства, что и тела высшие. В самом деле, материя низших тел в полной мере не завершается их формой, но сохраняет потенциальность в отношении тех форм, которыми она не обладает, тогда как материя небесных тел полностью завершена их формой, и потому не является потенциальной в отношении какой-либо другой формы, о чем уже было сказано (66, 2). Точно так же и ангельский ум совершенен благодаря соприродным ему интеллигибельным видам, в то время как человеческий ум в отношении таких видов сохраняет потенциальность.

Ответ на возражение 2. Первичная материя обретает субстанциальное бытие благодаря своей форме, а потому было необходимо, чтобы она, пускай и не актуально, была сотворена вместе с некоторой формой. Обретая же бытие под какой-то одной формой, она сразу же обрела и потенцию в отношении всех остальных. Однако ум не обретает субстанциальное бытие благодаря интеллигибельным видам, и потому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 3. Формулировать вопросы надлежащим образом, значит задавать их относительно частных вещей, исходя из универсальных самоочевидных начал этих вещей. Таким вот образом формируется познание в уме ученика. И когда он правильно отвечает на последующий вопрос, то это происходит не потому, что он знал истину и прежде, а потому, что именно сейчас он ей научился. В связи с этим неважно, каким путем, исходя из универсальных начал, приводит учитель [ученика] к своим заключениям – путем ли вопросов или утверждений; в любом случае ум слушателя обретает уверенность в том, что следует из предшествующего.

Раздел 4

ИЗВЛЕКАЕТ ЛИ ДУША ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЕ ВИДЫ ИЗ НЕКИХ ОТДЕЛЕННЫХ ФОРМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что интеллигибельные виды извлекаются душой из неких отделенных форм. В самом деле, то, что является таковым по причастности, обуславливается тем, что является таковым сущностно; например, горящее всегда можно возвести к обусловившему его огню. Но актуально мыслящая умственная душа причастна к мыслимой вещи, поскольку актуальный ум суть то же, что и актуально мыслимая им вещь. Поэтому то, что само по себе и сущностно есть актуально мыслимое, является причиной того, что умственная душа актуально мыслит. Но сущностно актуально мыслимое – это отделенная от материи форма. Следовательно, интеллигибельные виды, через посредство которых мыслит душа, обуславливаются некими отделенными формами.

Возражение 2. Далее, интеллигибельное так относится к уму, как чувственное – к чувству. Но чувственные виды, которые находятся в чувствах и через посредство которых мы ощущаем, обуславливаются чувственным объектом, актуально существующим вне души. Поэтому и интеллигибельные виды, через посредство которых мыслит наш ум, должны обуславливаться некими актуально интеллигибельными вещами, существующими вне души. Но последние не могут быть ничем иным, как только формами, отделенными от материи. Следовательно, интеллигибельные формы нашего ума извлекаются из неких отделенных субстанций.

Возражение 3. Далее, потенциальное приводится к акту тем, что актуально. Если, таким образом, наш ум, будучи изначально потенциальным, впоследствии начинает актуально мыслить, то это необходимо должно быть обусловлено неким умом, который актуален всегда. Но такой ум суть отделенный ум. Следовательно, интеллигибельные виды, через посредство которых мы актуально мыслим, обуславливаются некими отделенными субстанциями.

Этому противоречит следующее: если бы дело обстояло именно так, то для мышления нам бы не требовались никакие

чувства. Однако же очевидно, что подобное утверждение ложно: ведь человек, которому недостает какого-либо из чувств, не способен познавать то из чувственного, что относится к недостающему чувству.

Отвечаю: иные настаивали на том, что интеллигибельные виды нашего ума извлекаются из неких отделенных форм или субстанций. Доказательство же их было двояким. Так, Платон, как мы уже говорили (1), утверждал, что формы чувственных вещей имеют самобытие без материи; например, форма человека, которую он называл человеком-в-себе, форма или идея лошади, которую он называл лошадьё-в-себе, и т. д. И еще он говорил, что к этим формам причастны как наша душа, так и телесная материя: наша душа – ради познания, а телесная материя – ради бытия. Таким образом, как телесная материя через причастность к идее камня становится индивидуальным камнем, точно так же и наш ум через причастность к идее камня становится мыслящим о камне. Далее, причастность к идее возникает благодаря некоторому образу идеи в причастнике в том смысле, в каком копия причастна к образцу. И, кроме того, он полагал, что находящиеся в телесной материи чувственные формы извлекаются из идей как своего рода их образы. На основании этого он утверждал, что интеллигибельные виды нашего ума являются образами, извлеченными из идей, и потому возводил науки и дефиниции непосредственно к этим идеям, о чем уже было сказано (1).

Но так как существование форм чувственных вещей без материи противно самой природе [этих вещей], что было неоднократно доказано Аристотелем, то Авиценна, отвергнув подобное мнение, пришел к следующему заключению: хотя интеллигибельные виды всех чувственных вещей и не обладают самобытием вне материи, однако же им присуще нематериальное предбытие в отделенных умах. Из первого ума, говорил он, эти виды извлекаются вторым, и так далее вплоть до самого последнего отделенного ума, который он называл "активным умом" и от которого, по его мнению, интеллигибельные виды истекают в наши души, а чувственные виды – в телесную материю. Таким образом, Авиценна соглашался с Платоном в том, что интеллигибельные виды нашего ума извлекаются из неких отделенных форм, но если Платон утверждал, что они существуют сами по себе, то Авиценна помещал их в "активный ум". Их учения отли-

чаются также и в том отношении, что Авиценна полагал, будто бы интеллигибельные виды не остаются в нашем уме после того, как тот прекращает актуально мыслить, и что для того, чтобы обрести их снова, нашему уму требуется вновь обратиться к активному уму. Следовательно, он отрицал, что душа обладает врожденным знанием, тогда как Платон придерживался мнения, что причастность к идеям недвижимо пребывает в душе.

Но если следовать этому мнению, то невозможно найти причину, по которой бы душе требовалось соединяться с телом. В самом деле, нельзя же сказать, что умственная душа соединяется с телом исключительно ради тела, поскольку ни форма не существует ради материи, ни двигатель – ради движимого. Гораздо более вероятно как раз обратное, а именно, что это умственной душе необходимо тело для того, чтобы она могла осуществлять присущую ей деятельность, то есть мыслить, поскольку, с точки зрения своего бытия, душа не зависит от тела. Но если бы душа по самой своей природе обладала бы присущей ей способностью получать виды непосредственно из неких отделенных начал, а не через посредство чувств, то для своего мышления она бы не нуждалась ни в каком теле, а потому ей бы и не требовалось никакого соединения с телом.

Можно, впрочем, сказать, что наша душа для своего мышления потому нуждается в чувствах, что они некоторым образом побуждают ее к рассмотрению тех вещей, интеллигибельные виды которых она получает из отделенных начал. Однако и такое суждение кажется неудовлетворительным. В самом деле, такое побуждение может показаться необходимым только в том случае, если душой овладела леность или она впала в некоторую забывчивость; но ведь как раз Платон и говорил, что подобное является следствием ее соединения с телом. Таким образом, выходит, что чувства необходимы душе единственно ради преодоления тех препятствий, с которыми сталкивается душа вследствие своего соединения с телом. Поэтому вышеприведенное суждение никоим образом не раскрывает причину соединения души с телом.

Если же согласиться с Авиценной в том, что чувства необходимы душе потому, что они побуждают душу обратиться к "активному уму", от которого та получает виды, то и такое объяснение будет недостаточным. Действительно, если душе свойственно по природе мыслить через посредство видов, извлекаемых ею

из "активного ума", то из этого следует, что в том случае, когда душа индивида лишена какого-либо из чувств, она может обратиться к активному уму либо в силу природной склонности, либо же через посредство какого-либо другого чувства, и в результате получить связанный с отсутствующим чувством интеллигибельный вид. Из всего этого следовало бы, что слепой от рождения способен различать цвета, что очевидно не так. Таким образом, должно согласиться с тем, что интеллигибельные виды, через посредство которых мыслит душа, не извлекаются ею из отделенных форм.

Ответ на возражение 1. Интеллигибельные виды, к которым причастна наша душа, должны возводиться как к своей первой причине к сущностно интеллигибельному первому началу, то есть к Богу. Однако проистекают они из этого начала через посредство чувственных форм и материальных вещей, от которых, как указывает Дионисий, мы и собираем познания¹⁷.

Ответ на возражение 2. Материальные вещи в том своем бытии, которым они обладают вне души, могут быть актуально чувственными, но не актуально интеллигибельными. Поэтому нет никакого смысла в приведенной аналогии между чувством и умом.

Ответ на возражение 3. Наш пассивный ум приводится от потенции к акту тем, что уже актуально, а именно активным умом, который является силой души, о чем уже было сказано (79, 4), а отнюдь не отделенными умами, поскольку ближайшая причина необходима, а отдаленная причина только возможна.

Раздел 5

ПОЗНАЕТ ЛИ УМСТВЕННАЯ ДУША МАТЕРИАЛЬНЫЕ ВЕЩИ В [ИХ] ВЕЧНЫХ ТИПАХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная душа не познает материальные вещи в вечных типах. В самом деле, то, через посредство чего познается нечто, само по себе должно быть познано прежде и в большей степени. Однако умственная душа человека в условиях этой жизни не познает вечные типы, поскольку не познает Бога, в Котором существуют вечные типы, "соединясь, – как говорит Дионисий, – с Богом в неведении"¹⁸. Следовательно, душа не познает вещи в вечных типах.

Возражение 2. Далее, как сказано [в Писании], "невидимое Его... чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). Но ведь и вечные типы являются невидимым Бога. Следовательно, это вечные типы познаются через творения, а не наоборот.

Возражение 3. Далее, вечные типы есть не что иное, как идеи, поскольку Августин говорит, что "идеи суть неизменные типы, существующие в разуме Бога"¹⁹. Если, таким образом, мы говорим, что умственная душа познает все вещи в [их] вечных типах, то мы тем самым становимся на точку зрения Платона, учившего, что через них мы обретаем всяческое познание.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Если все мы видим, что есть истина и в моих словах, и в ваших, то скажите, прошу, где и как мы это видим? Конечно, ни я в вас, ни вы – во мне; видим мы это в одной неизменной истине, которая выше всех измышлений нашего разума"²⁰. Но неизменная истина содержится в вечных типах. Следовательно, умственная душа познает все истинное в вечных типах.

Отвечаю: Августин учил так: "Если те, кого мы называем философами, случайно высказали что-нибудь истинное и согласное с нашей верой, то мы имеем все основания потребовать это у них, ибо они владеют этим не по праву. Ведь язычники поместили в свои учения немало искусных подражаний и суеверных измышлений, которых мы должны всячески остерегаться, дабы, отвергнув общество язычников, не прихватить их с собой"²¹. Поэтому Августин, который прекрасно знал учения платоников, всякий раз, когда находил в них нечто, согласное с нашей верой, с радостью это принимал, а если находил нечто, противное вере, то не колеблясь исправлял. Итак, Платон, как уже было упомянуто выше (4), полагал, что формы вещей имеют самобытие вне материи; он называл их идеями, благодаря причастности к которым, говорил он, наш ум все и познает. Таким образом, [согласно его учению] как телесная материя благодаря причастности к идее камня сама становится камнем, точно так же и наш ум, становясь причастным к той же идее, получает знание о камне. Но так как самобытие форм вещей вне самих вещей и вне материи (а так утверждали платоники, говоря, что жизнь-в-себе или мудрость-в-себе являются творческими субстанциями) противно нашей вере, о чем читаем у Дионисия²², то Августин и утвердил на место введенных Платоном идей типы всего сотворенного,

существующие в разуме Бога, согласно каковым типам все вещи и сами сотворены, и познаются человеческой душой.

Поэтому когда нас спрашивают, в самом ли деле человеческая душа познает все вещи в [их] вечных типах, то нам следует отвечать, что о познании одной вещи в другой можно говорить двояко.

Во-первых, как о познании непосредственно в самом объекте подобно тому, как в зеркале можно видеть образы отраженных вещей. Так [наша] душа в нынешнем состоянии жизни не может наблюдать все вещи в [их] вечных типах; ведь только блаженные, которым дано зреть Бога и все вещи в Боге, могут таким образом познавать все вещи в [их] вечных типах.

Во-вторых, о вещи говорят как о познаваемой в чем-то другом как в начале познания; так, мы могли бы сказать, что видим в свете солнца то, что мы видим благодаря свету солнца. И в этом смысле мы должны утверждать, что человеческая душа познает все вещи в вечных типах, поскольку мы познаем все благодаря причастности к этим типам. В самом деле, сам тот умственный свет, который находится в нас, является не чем иным, как причастным подобием несотворенного света, в котором содержатся вечные типы. В связи с этим читаем [в Писании]: "Многие говорят: «Кто покажет нам благо?»". И псалмопевец отвечает так: "Яви же нам свет Лица Твоего, Господи!" (Пс. 4, 7), что, по сути, означает: мы познаем все через запечатленный в нас божественный свет.

Но так как помимо находящегося в нас умственного света нам для познания материальных вещей требуются еще и абстрагируемые из вещей интеллигибельные виды, то это познание происходит не только благодаря причастности к вечным типам, как утверждали платоники, полагая, что для познания достаточно простой причастности к идеям. Поэтому Августин говорит, что "хотя философы доказывают, приводя всевозможные аргументы, что вещи возникают во времени согласно [своим] вечным типам, могут ли они увидеть в вечных типах или выяснять благодаря ним, сколько существует видов животных и каково происхождение каждого из них? Или они все же ищут ответы, исследуя местности и времена?"²³.

То, что Августин вовсе не думал, будто бы все вещи познаются [исключительно] в своих "вечных типах" или в "неизменной истине", как если бы вечные типы можно было видеть сами по себе, со всей очевидностью явствует из его слов, а именно, что "далеко не о каждом и не о всякой разумной душе можно ска-

зять, что она достойна такого видения, – то есть видения вечных типов, – но только о той, которая свята и чиста”²⁴, то есть такая, какими бывают души блаженных.

Вышесказанное содержит в себе ответы на все [приведенные] возражения.

Раздел 6

ИЗВЛЕКАЕТСЯ ЛИ УМСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ ИЗ ЧУВСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственное познание не извлекается из чувственных вещей. Ведь сказал же Августин, что “мы не вправе рассчитывать на то, что сможем познать полноту истины из телесных чувств”²⁴. И в доказательство этого привел два основания.

Во-первых, [это так] поскольку “то, что может быть воспринято телесным чувством, непрерывно изменяется, но нельзя постигнуть то, что всегда иное”.

Во-вторых, [это так] поскольку “то, что мы постигаем через посредство тела, может, отсутствуя в чувствах, присутствовать в воображении, как когда мы спим или гневаемся, и при этом сами чувства не дают нам ответ, является ли то, что мы ощущаем, чувственным объектом или же вводящим в заблуждение его образом. Но нельзя постигнуть то, что не может быть отличено от своей подделки”. Из сказанного он делает вывод, что мы не вправе рассчитывать на то, что сможем познать истину через посредство чувств. Но умственное познание схватывает истину. Следовательно, умственное познание не может быть получено через посредство чувств.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: “Отнюдь не следует думать так, что тело производит что-нибудь в духе, как если бы дух был подчинен производящему телу в качестве его материи. Бесспорно, то, что производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит”. Из сказанного он заключает, что “не тело порождает образ в духе, но – сам в себе дух”²⁶. Следовательно, умственное познание не извлекается из чувственных вещей.

Возражение 3. Далее, сила следствия не может превосходить силу его причины. Но умственное познание простирается

не на одни только чувственные вещи, поскольку мы мыслим и то, что не может быть воспринято чувствами. Следовательно, умственное познание не извлекается из чувственных вещей.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что начало познания находится в чувствах²⁷.

Отвечаю: известно, что по данному вопросу у философов бытовало три мнения. Демокрит, как указывает Августин в своем послании к Диоскору, утверждал, что "любое познание обуславливается образами тел, которые мы мыслим и впускаем в наши души". Согласно же Аристотелю, Демокрит учил, что познание обуславливается "взаимодействием образов"²⁸. Причина подобного мнения заключалась в том, что, как читаем у Аристотеля²⁹, Демокрит и другие ранние философы не видели различия между умом и чувством. Поэтому, коль скоро чувство испытывает воздействие от чувственного, они полагали, что и любое наше познание есть следствие простого впечатления, вызванного чувственными вещами, каковое впечатление, по мнению Демокрита, обуславливается взаимодействием образов.

Платон, со своей стороны, говорил, что ум отличается от чувств, поскольку он суть нематериальная сила, которая для осуществления своей деятельности не нуждается ни в каком телесном органе. И так как на бестелесное нельзя воздействовать телесным, то он утверждал, что умственное познание обуславливается не воздействующими на ум чувственными вещами, а отделенными интеллигибельными формами, к которым причастен ум, о чем уже было сказано (4, 5). Кроме того, он придерживался мнения, что чувство – это сила, осуществляющая деятельность через самое себя. Следовательно, это не чувство, будучи духовной силой, испытывает воздействие от чувственного, а чувственные органы испытывают такое воздействие, в результате чего душа некоторым образом побуждается к формированию в себе видов чувственных вещей. Августин, похоже, разделял это мнение, поскольку писал, что "ощущает не тело, а душа при посредстве тела, которым она пользуется как вестником для образования в себе того, что сообщается ей извне"³⁰. Таким образом, согласно Платону, как умственное познание не проистекает из чувственного познания, так и чувственное познание не проистекает исключительно из чувственных вещей, но последние побуждают чувственную душу к акту ощущения, в то время как чувства побуждают ум к акту мышления.

Аристотель же избрал между ними среднее. В самом деле, он согласился с Платоном в том, что ум отличается от чувства. Но при этом он утверждал, что чувство не может осуществлять присущей ему деятельности без помощи тела, поскольку ощущение есть акт не одной только души, но – "соединения". И то же самое он утверждал относительно любой деятельности ощущающей части [души]. А так как кажется вполне естественным, что чувственные объекты вне души определенным образом воздействуют на "соединение", то Аристотель согласился с Демокритом в том, что деятельность чувственной части обуславливается впечатлением, производимым чувственным объектом на чувство, но происходит это не через взаимодействие, как полагал Демокрит, а через воздействие. В самом деле, как явствует из текста первой [книги трактата Аристотеля] "О возникновении и уничтожении", Демокрит учил, что любое действие происходит благодаря взаимодействию атомов³¹. Однако Аристотель полагал, что ум обладает деятельностью, не связанной с телом. Но так как телесное не может воздействовать на бестелесное, то, согласно Аристотелю, для того, чтобы обусловить умственную деятельность, одного только воздействия со стороны чувственного объекта недостаточно – для этого требуется наличие чего-то более возвышенного, поскольку, по его словам, "действующий возвышеннее претерпевающего". Но при этом он вовсе не имел в виду, будто бы умственная деятельность обуславливается в нас, как думал Платон, непосредственным воздействием неких превосходящих нас сущностей, но что более возвышенный действователь, названный им активным умом, о котором мы упоминали выше (79, 3, 4), обуславливает актуальную умопостигаемость полученных от чувств представлений [образов] посредством их абстрагирования.

Итак, согласно этому мнению, со стороны представлений умственное познание обуславливается чувствами. Но так как сами по себе представления не могут воздействовать на пассивный ум, и потому необходимо, чтобы они были сделаны актуально интеллигибельными активным умом, то нельзя сказать, что чувственное познание является достаточной и совершенной причиной умственного познания, но скорее – что это его материальная причина.

Ответ на возражение 1. Эти слова Августина означают, что невозможно познать полноту истины на основании свидетельств одних лишь чувств, поскольку только в свете активного ума мы можем и извлечь неизменную истину из изменчивых вещей, и отличить сами вещи от их подобию.

Ответ на возражение 2. В этом отрывке Августин говорит не об умственном познании, а о познании воображения. А так как, согласно Платону, деятельность воображения принадлежит исключительно душе, то Августин, дабы разъяснить, что телесные образы, воздействующие на воображение, производятся не телами, а непосредственно душой, использует тот же аргумент, что и Аристотель, когда доказывает, почему активный ум должен быть отделенным, а именно потому, что "действующий возвышеннее претерпевающего". И совершенно очевидно, что, согласно этому мнению, в воображении необходимо должна присутствовать не только пассивная, но и активная способность. При этом если мы будем твердо стоять на позиции Аристотеля, а именно, что действие воображения является действием "соединения", то не возникнет никаких затруднений, ибо ощущающее тело возвышенней, чем какой-нибудь из животных органов, поскольку соотносится с последним как актуальное с потенциальным подобно тому, как актуально окрашенный объект соотносится с потенциально окрашенным зрачком глаза. Кроме того, можно сказать, что хотя первично на воображение воздействует нечто чувственное, поскольку "воображение – это движение, возникшее в результате ощущения"³², тем не менее в дальнейшем оно при помощи анализа и синтеза формирует в человеке образы самых разнообразных вещей, в том числе и таких, которые не были восприняты чувствами. И слова Августина могут быть поняты в этом смысле.

Ответ на возражение 3. Чувственное познание не является достаточной причиной познания умственного. И поэтому нет ничего несообразного в том, что умственное познание простирается шире, чем чувственное познание.

Раздел 7

МОЖЕТ ЛИ УМ АКТУАЛЬНО МЫСЛИТЬ БЕЗ ПОМОЩИ КАКИХ-ЛИБО ПРЕДСТАВЛЕНИЙ, А ТОЛЬКО БЛАГОДАРЯ ИМЕЮЩИМСЯ В НЕМ ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫМ ВИДАМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум может актуально мыслить через посредство имеющихся в нем интеллигибельных видов без помощи каких-либо представлений. В самом деле, ум приво-

дится к актуальности посредством оформления интеллигибельными видами. Но если ум актуален, значит, он мыслит. Следовательно, для актуального мышления уму вполне достаточно одних интеллигибельных видов, при наличии которых он не нуждается в обращении к представлениям.

Возражение 2. Далее, воображение больше зависит от чувств, чем ум – от воображения. Но воображение может иметь актуальное представление и при отсутствии чувственного объекта. Поэтому тем более ум может мыслить без помощи каких-либо представлений.

Возражение 3. [Образных] представлений бестелесных вещей не существует, по каковой причине воображение не выходит за пределы понятий времени и места. Следовательно, если бы наш ум не мог актуально мыслить без помощи представлений, то в этом случае он не мог бы мыслить бестелесное, что очевидно не так, поскольку мы мыслим истину, Бога и ангелов.

Этому противоречат слова Философа о том, что "душа никогда не мыслит без представлений"³³.

Отвечаю: в нынешнем состоянии жизни, в котором душа соединена с чувственным телом, совершенно невозможно, чтобы наш ум мог актуально мыслить что-либо без помощи представлений [и вот почему].

Во-первых, потому что ум, будучи силой, не использующей телесные органы, не испытывал бы затруднений в своей деятельности в случае повреждения телесного органа, если бы для осуществления его акта не требовался акт некоей силы, использующей телесный орган. Со своей стороны, чувство, воображение и другие способности, относящиеся к чувственной части, используют телесные органы. Но очевидно, что для актуального мышления уму необходимы акты воображения и других сил, причем не только тогда, когда он мыслит, познавая что-то новое, но также и тогда, когда для мышления он использует ранее приобретенные знания. В самом деле, когда акту воображения препятствует повреждение телесного органа, например, в случае безумия, или когда встречается препятствие акт памяти, как в случае летаргии, мы видим, что человеку затруднительно актуально мыслить то, что уже было им познано ранее.

Во-вторых, каждый из нас знает по собственному опыту, что когда он пытается что-либо помыслить, то формирует при этом

некие представления, которые служат ему в качестве своего рода примеров, с помощью которых он подвергает исследованию то, что он желает помыслить. По этой причине мы, если хотим помочь кому-либо нечто понять, то приводим ему примеры, из которых он формирует облегчающие его познание представления.

Причину этого следует искать в том, что познавательная способность адекватна познаваемой вещи. Поэтому присущим объектом ангельского ума, который полностью свободен от телесности, является отделенная от материи интеллигибельная субстанция, в то время как присущим объектом человеческого ума, который соединен с телом, является сущность, или природа, обладающая бытием в телесной материи, и через [познание] этой природы видимых вещей он восходит к некоторому познанию вещей невидимых. В самом деле, такой природе присуще обладать бытием в индивидуальных вещах, например, природе камня – в индивидуальном камне, а природе лошади – в индивидуальной лошади, и все это невозможно без телесной материи. И потому природа камня или любой другой материальной вещи не может быть познана полностью и истинно, но только в той мере, в какой она познается как сущая в индивидуальных вещах. Но мы воспринимаем индивидуальное через посредство чувств и воображения. И поэтому для того, чтобы ум мог актуально мыслить присущий ему объект, он необходимо должен обращаться к представлениям для того, чтобы постигать заключенную в индивидах универсальную природу. А вот если бы присущим объектом нашего ума была отделенная форма, или же, как говорят платоники, природа чувственных вещей имела самобытие вне индивидуального, то в этом случае уму, действительно, не было бы никакой нужды всякий раз в процессе своего мышления обращаться к представлениям.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (79, 6), в том случае, когда пассивный ум актуально не мыслит хранящиеся в нем виды, они пребывают в нем в состоянии навыка. Поэтому для актуального мышления одних только сохраненных [в уме] видов недостаточно – для пользования ними нам нужно, чтобы их модус был адекватен модусу вещи, видами которой они являются, то есть природы, существующей в индивидуальном.

Ответ на возражение 2. Поскольку представление является некоторым подобием индивидуальной вещи, то воображению

нет нужды в каком-то еще подобии индивида, в то время как ум в таковом нуждается.

Ответ на возражение 3. Бестелесные вещи, [образных] представлений которых не существует, познаются нами через аналогию с имеющими [образные] представления чувственными телами. Так [например] мы постигаем истину, рассматривая вещи, от которых мы обретаем истину, а Бога, как говорит Дионисий, мы познаем как Причину всего путем противопоставления и превосходства³⁴. Другие же бестелесные субстанции мы, в нынешнем состоянии нашей жизни, познаем только посредством противопоставления или аналогии с телесными вещами. Поэтому, мысля о бестелесных вещах, мы вынуждены обращаться к [образным] представлениям тел, хотя сами они и не являются [образными] представлениями мыслимых нами вещей.

Раздел 8

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕПЯТСТВИЕМ ДЛЯ СУЖДЕНИЙ УМА ПРИОСТАНОВКА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧУВСТВЕННЫХ СИЛ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приостановка деятельности чувственных сил не является препятствием уму для вынесения им суждений. В самом деле, высшее не зависит от низшего. Но суждения ума выше всяческих чувств. Следовательно, приостановка чувств не является препятствием уму для вынесения им суждений.

Возражение 2. Далее, силлогистическое доказательство является актом ума. Но хотя во время сна деятельность чувств и приостанавливается, тем не менее иногда случается так, что человек мыслит силлогизмами и во сне. Следовательно, приостановка чувств не является препятствием уму для вынесения им суждений.

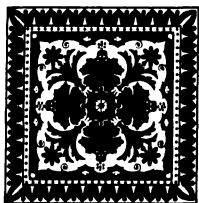
Этому противоречит следующее: как сказал Августин, если спящий и совершает во сне нечто, противное требованиям морали, он совершает это без греха³⁵. Но этого бы не было, если бы спящий мог свободно пользоваться своим разумом и умом. Следовательно, приостановка чувств препятствует уму выносить суждения.

Отвечаю: как было сказано выше, присущим и адекватным объектом нашего ума является природа чувственной вещи (7). Затем, невозможно сформировать совершенное суждение относительно чего бы то ни было, если не познано все, что относится к природе познаваемого, и в особенности в том случае, если не учтены условия и цели суждения. Но Философ сказал, что "если конечной целью науки практической является деятельность, то конечной целью науки о природе – то, что в каждом конкретном случае непреложно является через ощущение"³⁶; в самом деле, как кузнец не интересовался бы знаниями о ноже, если бы его конечной целью не было производство некоего индивидуального ножа, так же точно и натурфилософ не стремился бы познать природу камня или лошади, если бы целью его познания не были свойства воспринимаемых его чувствами вещей. Однако очевидно, что кузнец не сможет вынести совершенное суждение о ноже, если не познает действия самого ножа. И подобным же образом натурфилософ не сможет вынести совершенное суждение о природных вещах, если не познает сами чувственные вещи. Но что бы мы ни мыслили в нынешнем состоянии нашей жизни, мы познаем мыслимое только по аналогии с природными чувственными вещами. Следовательно, наш ум не может выносить совершенные суждения тогда, когда действие чувств, через посредство которых мы познаем чувственные вещи, приостановлено.

Ответ на возражение 1. Хотя ум и превосходней чувств, тем не менее в некотором смысле он собирает сведения от чувств, и его первыми и основными объектами являются чувственные вещи. И потому приостановка чувств необходимо препятствует суждениям ума.

Ответ на возражение 2. Чувства, говорят, приостанавливаются в спящем вследствие определенных испарений при исхождении некоторых выдохов. Степень приостановки чувств при этом пропорциональна количеству таких испарений. Так, если это количество велико, то приостанавливаются не только чувства, но и воображение, и тогда в спящем вообще отсутствуют какие бы то ни было представления (так бывает, когда человек засыпает после обильной трапезы и возлияний). Если же количество испарений несколько меньше, то представления хотя и возникают, но в искаженном виде и без всякой последовательности, как это бывает в случае лихорадки. Если испарений еще

меньше, то представление образов обретает некоторую последовательность; это особенно часто бывает незадолго до пробуждения или у тех, кто одарен сильным воображением. В том же случае, когда испарений совсем мало, то, помимо свободы воображения, некоторую свободу получает и общее чувство, так что порою спящий может понимать, что видимое им – это только сон, то есть может различать истинные вещи и их образы. Однако и в этом случае общее чувство остается частично приостановленным, и потому, хотя спящий и может отличить большинство представляемых образов от действительности, тем не менее в некоторых деталях он все равно обманывается. Таким образом, во время сна ум человека в своих суждениях свободен в той мере, в какой свободны его чувства и воображение, а они никогда не бывают полностью свободными. Следовательно, если человек, будучи спящим, и проводит некоторое силлогистическое доказательство, то после пробуждения он вынужден будет признать, что это доказательство было в некотором отношении недостаточным.



О МОДУСЕ И ПОРЯДКЕ МЫШЛЕНИЯ

Теперь мы подошли к рассмотрению вопроса о модусе и порядке мышления. Под этим заглавием будет исследовано восемь пунктов: 1) мыслит ли наш ум путем абстрагирования видов из представлений; 2) являются ли абстрагируемые из представлений интеллигибельные

виды тем, что мыслит наш ум, или же тем, посредством чего он мыслит; 3) верно ли, что нашему уму естественно мыслить более общее первично; 4) может ли наш ум познавать многое одновременно; 5) мыслит ли наш ум путем составления и разделения; 6) может ли ум заблуждаться; 7) может ли один ум мыслить лучше другого; 8) верно ли, что наш ум мыслит неделимое прежде делимого.

Раздел 1

МЫСЛИТ ЛИ НАШ УМ ТЕЛЕСНЫЕ И МАТЕРИАЛЬНЫЕ ВЕЩИ ПУТЕМ АБСТРАГИРОВАНИЯ ИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум не мыслит телесные и материальные вещи путем абстрагирования из представлений. В самом деле, если бы ум мыслил объекты не такими, какими они есть в действительности, он был бы ложным [умом]. Но формы материальных вещей [в действительности] не существуют в виде абстракций из представлений о частных вещах. Следовательно, если бы мы мыслили материальные вещи путем абстрагирования видов из представлений, то наш ум был бы ложным [умом].

Возражение 2. Далее, материальными вещами являются такие природные вещи, в определение которых входит материя. Но ничто не мыслится без того, что входит в его определение, и потому материальные вещи не могут мыслиться вне материи.

Затем, материя есть начало индивидуализации. Следовательно, материальные вещи не могут мыслиться путем абстрагирования общего из частного, а именно таким образом интеллигибельные виды и абстрагируются из представлений.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что представление так относится к умственной душе, как цвет – к зрению¹. Однако видение обуславливается не абстрагированием вида из цвета, а впечатлевающимся в зрении цветом. Следовательно, и акт мышления обуславливается не абстрагированием из представления, а самим представлением, впечатлевающимся в уме.

Возражение 4. Далее, Философ сказал, что в умственной душе наличествуют две вещи, а именно пассивный и активный ум². Но пассивный ум не абстрагирует интеллигибельные виды из представлений, поскольку получает их в уже отвлеченном виде. Не является это, похоже, и функцией активного ума, который относится к представлению как свет – к цвету (ведь свет ничего не абстрагирует из цвета – скорее, он его освещает). Следовательно, мы никоим образом не мыслим путем абстрагирования из представлений.

Возражение 5. Кроме того, Философ сказал, что "ум мыслит формы в образах"³, а значит – вовсе не путем абстрагирования.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что умопостигаемость вещи адекватна ее отделенности от материи⁴. Следовательно, материальные вещи необходимо мыслятся адекватно тому, насколько они абстрагированы из материи и материальных образов, т. е. представлений.

Отвечаю: как уже было сказано (84, 7), объект познания адекватен познавательной способности. Далее, существует три класса познавательных способностей. Первый из них, а именно чувство, суть акт телесного органа, и потому объектом каждой чувственной силы является та форма, которая существует в телесной материи. И коль скоро эта материя является началом индивидуализации, то каждая сила чувственной части может познавать только индивидуальное. Другой класс познавательной способности не является актом телесного органа и вообще никак не связан с телесной материей; таков ангельский ум, объектом познавательной способности которого является форма, существующая вне материи, и потому хотя ангелы и познают материаль-

ные вещи, однако делают это не иначе, как только в чем-то нематериальном, а именно в себе или в Боге. Что же касается человеческого ума, то он занимает промежуточное положение, поскольку, не будучи актом тела, он тем не менее является силой души, которая суть форма тела, о чем уже было сказано (76, 1). И потому ему свойственно познавать индивидуально существующую в телесной материи форму, но не как существующую в этой вот индивидуальной материи. Но познавать существующее в индивидуальной материи не как существующее в этой вот материи, значит абстрагировать форму из индивидуальной материи, что приводит нас к представлениям. Поэтому необходимо утверждать, что наш ум мыслит материальные вещи, абстрагируя их из представлений, и что таким образом рассматривая материальные вещи, мы обретаем некоторое познание о вещах нематериальных, тогда как ангелы, напротив, познают материальные вещи через посредство нематериальных.

Впрочем, Платон, который принимал в расчет только нематериальную сторону человеческого ума, а не его бытие в качестве соединенного с телом, утверждал, что объектами ума являются отделенные идеи и что мы мыслим не путем абстрагирования, а благодаря причастности к отвлеченным вещам, о чем уже было сказано (84, 1).

Ответ на возражение 1. Абстрагирование может происходить двояко.

Во-первых, путем составления и разделения; так мы можем мыслить, что одна вещь существует отдельно от другой или что она отделена от другой.

Во-вторых, путем простого и абсолютного рассмотрения; так мы мыслим одну вещь без рассмотрения другой. Таким образом, если ум, используя первый модус абстрагирования, абстрагирует одну из другой вещи, которые в действительности друг из друга не абстрагируются, то в этом случае речь идет о заблуждении. Но если ум абстрагирует не абстрагируемые друг из друга вещи вторым модусом абстрагирования, то в этом случае он не впадает в заблуждение, что можно продемонстрировать на примере чувств. В самом деле, если бы мы помыслили или сказали, что цвет не находится в окрашенном теле, или что он существует отдельно от окрашенного [тела], то такое мнение или высказывание было бы ошибочным. Но если мы будем рассматривать цвет и его свойства вне связи с окрашенным [например]

яблоком, или если мы выразим подобную мысль словами, то такое мнение или высказывание не будет ошибочным, поскольку для яблока окрашенность не является сущностным свойством, а значит цвет можно мыслить отдельно от яблока. И точно так же можно мыслить все относящиеся к материальным видам вещи, вроде камня, человека или лошади, [т. е. мыслить] вне связи с теми их началами индивидуализации, которые не входят в определение вида. Такой подход и есть то, что мы понимаем под абстрагированием общего из частного, или интеллигибельных видов из представлений, т. е. [он является] рассматриванием природы видов вне связи с их индивидуальными качествами, явленными нам в представлениях. Следовательно, когда об уме, мыслящем вещи иначе, чем они есть, говорят как о ложном [уме], то если слово "иначе" относится к мыслимым вещам, указанное утверждение справедливо, поскольку ум ложен, когда он мыслит вещи не такими, какими они есть; значит, если ум абстрагирует вид камня из его материи так, как если бы вид существовал отдельно от материи (а на этом как раз и настаивал Платон), то такой ум безусловно ложен. Но если слово "иначе" относится к мыслящему, то результат будет противоположным. В самом деле, то, что модус мыслимой вещи в мыслящем отличается от модуса вещи в бытии, есть несомненная истина, поскольку мыслимая вещь пребывает в мыслящем в соответствии с модусом ума, т. е. нематериально, тогда как [в действительности она пребывает] в соответствии с модусом материальной вещи, т. е. материально.

Ответ на возражение 2. Иные полагали, что виды природных вещей суть просто формы, и что материя не является частью вида. Если бы дело обстояло именно так, то материя не входила бы в определение природных вещей. Нам же следует говорить иначе, а именно, что материя бывает двоякой: общей и "отпечатленной", или индивидуальной; общей, вроде плоти и кости, и индивидуальной, вроде этой вот плоти и этой вот кости. Далее, ум абстрагирует виды природных вещей не из общей чувственной материи, а из индивидуальной чувственной материи; например, он абстрагирует вид человека из "этой вот плоти и этих вот костей", которые принадлежат не виду как таковому, но – индивиду⁵; следовательно, рассмотрению подлежит не вид как таковой, поскольку вид человека не может быть абстрагирован умом как форма "плоти и кости".

Исключение составляют математические виды, которые могут быть абстрагированы умом как из индивидуальной, так и из общей чувственной материи, хотя и не из общей интеллигибельной материи, но – только из индивидуальной [интеллигибельной] материи. В самом деле, чувственная материя суть материя телесная, которая, выступая субъектом чувственных качеств, бывает холодной или горячей, твердой или мягкой и т. п.; в то время как интеллигибельная материя суть субстанция, выступающая субъектом количества. Затем, очевидно, что количество возникает в субстанции прежде других чувственных качеств. Следовательно, количество, представляемое числами, измерениями и завершающими количество фигурами, может рассматриваться вне зависимости от чувственных качеств, то есть может абстрагироваться из чувственной материи, однако оно не может рассматриваться вне мышления субстанции, которая является субъектом количества, т. е. не может абстрагироваться из общей интеллигибельной материи. Тем не менее оно может рассматриваться отдельно от конкретно той или этой вот субстанции, т. е. может абстрагироваться из индивидуальной интеллигибельной материи. А есть и такие вещи, которые могут абстрагироваться даже из общей интеллигибельной материи, например, "бытие", "единство", "сила", "акт" и т. п.; все они могут существовать без материи в качестве просто нематериальных вещей. Платон же, не поняв двойственности абстрагирования, о чем уже было сказано, полагал, что все, абстрагируемое умом, абстрагируемо и в действительности.

Ответ на возражение 3. Цвета, которые находятся в индивидуальной телесной материи, обладают тем же модусом бытия, что и способность видения, и потому они могут впечатлеть свой собственный образ в зрении. Но представления, будучи образами индивидуальных вещей и существуя в телесных органах, не обладают тем же модусом бытия, что и человеческий ум, и потому лишены способности впечатлеться в пассивном уме. Этот [процесс] происходит благодаря силе активного ума, который, обращаясь к представлению, производит в пассивном уме некоторое подобие, отображающее отраженную в представлении вещь исключительно в соответствии со своими собственными состояниями. Именно так и происходит то, что называют абстрагированием интеллигибельного вида из представления, а вовсе не так, как если бы одна и та же форма сперва пребыва-

ла в представлении, а затем переходила в пассивный ум подобно тому, как от одного места к другому может перемещаться тело.

Ответ на возражение 4. Активный ум не только освещает представление, но делает и гораздо большее, а именно через посредство собственной силы абстрагирует из представления интеллигибельный вид. Он освещает представление в том смысле, что как чувственная часть усиливается благодаря своему соединению с умственной частью, точно так же и благодаря силе активного ума представления становятся более расположенными к абстрагированию из них интеллигибельных интенций. Кроме того, активный ум еще и абстрагирует интеллигибельный вид из представления, что становится возможным постольку, поскольку благодаря силе активного ума мы можем игнорировать условия индивидуальности и принимать к рассмотрению конкретную природу, образ которой оформляет пассивный ум.

Ответ на возражение 5. Наш ум не только абстрагирует интеллигибельные виды из представлений, поскольку природы вещей мыслятся им в универсалиях, но и мыслит эти природы в представлениях, поскольку он не может мыслить даже те вещи, из которых он абстрагирует виды, без того, чтобы не обратиться к представлениям, о чем уже было сказано (84, 7).

Раздел 2

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ АБСТРАГИРУЕМЫЕ ИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЕ ВИДЫ ТЕМ, ЧТО МЫСЛИТ НАШ УМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что абстрагируемые из представлений интеллигибельные виды и есть то, что мыслит наш ум. В самом деле, мышление есть акт мыслящего, а актуальное мышление есть то же, что и актуально мыслящий. Но ничто из мыслимого, кроме абстрагированных интеллигибельных видов, не находится в актуально мыслящем уме. Следовательно, эти виды и есть актуально мыслимое.

Возражение 2. Далее, актуально мыслимое должно в чем-то быть, в противном случае оно было бы ничто. Но оно не может быть в чем-либо вне души, ибо коль скоро находящееся вне души

материально, то ничто из него не может быть актуально мыслимым. Следовательно, актуально мыслимое находится в уме. Поэтому оно не может быть ничем иным, как только вышеупомянутыми интеллигибельными видами.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что "слова – это знаки представлений в душе"⁶. Но слова означают мыслимое, поскольку мы выражаем словом то, что мыслим. Поэтому эти представления в душе, а именно интеллигибельные виды, и есть актуально мыслимое.

Этому противоречит следующее: интеллигибельный вид так относится к уму, как чувственный образ – к чувству. Но чувственный образ – это не то, что воспринимается [чувством], а скорее то, через посредство чего воспринимает чувство. Следовательно, и интеллигибельный вид – это не то, что актуально мыслится [умом], а то, через посредство чего мыслит ум.

Отвечаю: иные утверждали, что наши умственные способности могут познавать только воздействующее на них подобно тому, как, например, чувство воспринимает только то, что воздействует непосредственно на орган этого чувства. Согласно этой теории, ум мыслит только собственные впечатления, а именно воспринятые им интеллигибельные виды, а потому эти виды и есть мыслимое.

Это мнение, однако, ошибочно, и вот почему.

Во-первых, потому что мыслимые нами вещи являются объектами научного знания, и если бы мы мыслили только находящиеся в душе интеллигибельные виды, то из этого бы следовало, что ни одна из наук не имела бы дела с объектами вне души, но – только с интеллигибельными видами в пределах души; так, согласно учению платоников, которые полагали, что актуально мыслимые вещи суть идеи, все науки должны быть науками об идеях.

Во-вторых, это нелепо, поскольку в таком случае пришлось бы согласиться с мнением тех древних [философов], которые утверждали, что "все кажущееся истинно", и что, таким образом, противоположности могут быть истинными одновременно. В самом деле, коль скоро способность познает только собственное впечатление, она может выносить суждение исключительно о нем. Но вещь кажется именно такой в соответствии с впечатлением, произведенным ею на познавательную способность. Следовательно, познавательная способность всегда судит на осно-

вании собственного впечатления, и в таком случае любое ее суждение было бы истинным; например, вкус воспринимает только свое впечатление, и [если бы мы согласились с вышеприведенным утверждением, то] выходило бы так, что и когда здоровый пробует мед, и он кажется ему сладким, и когда больной пробует мед, и он кажется ему горьким, в обоих случаях суждения были бы истинными. То есть вообще любое мнение, а значит и любое восприятие было бы одинаково истинным.

Поэтому должно говорить, что интеллигибельные виды являются для ума тем, через посредство чего он мыслит, и это доказывается следующим образом. Действие бывает двояким, [а именно] таким, которое остается в действователе, например, видение и мышление, и таким, которое переходит во внешний объект, например, нагревание или резание; и каждое из этих действий происходит благодаря некоторой форме⁷. И как форма, от которой исходит действие, направленное на что-либо внешнее, является подобием объекта действия, например, тепло нагревающего является подобием теплоты нагреваемого, так и форма, от которой исходит действие, остающееся в действователе, является подобием объекта. Следовательно, то, через посредство чего видит глаз, является подобием видимой вещи, а подобие мыслимой вещи, то есть интеллигибельный вид, это форма, через посредство которой мыслит ум. Но так как ум мыслит самого себя, то таким мышлением он мыслит как свой собственный мыслительный акт, так и мыслимые им виды. Таким образом, интеллигибельные виды являются тем, что мыслится вторично, первично же мыслится сам тот объект, подобием которого является [интеллигибельный] вид. Это также явствует из мнения древних философов, учивших, что "подобное познается подобным". В самом деле, они говорили, что душа познает землю вне себя через посредство земли в себе самой, и то же самое относительно всего остального. Если, таким образом, мы, следуя Аристотелю, сказавшему, что "в душе находится не камень, а только его форма"⁸, под землей будем понимать вид земли, то из этого последует вывод, что душа познает внешние вещи через посредство их интеллигибельных видов.

Ответ на возражение 1. Мыслимая вещь находится в уме через посредство своего подобия; ведь мы говорим, что актуально мыслимая вещь суть актуальный ум, имея при этом в виду, что подобие мыслимой вещи является формой ума в том же смысле,

в каком подобие чувственной вещи является формой актуального чувственного восприятия. Но из этого вовсе не следует, что мыслимый абстрагированный вид суть актуально мыслимое, а скорее – что он суть подобие актуально мыслимого.

Ответ на возражение 2. Слова "актуально мыслимое" по смыслу двояки: они могут относиться как к мыслимой вещи, так и к самому факту мышления. И точно так же слова "абстрагированная универсалия" могут подразумевать как природу вещи, так и ее абстракцию или универсалию. Действительно, сама по себе природа, которая может быть мыслимой, абстрагированной и рассматриваемой как универсалия, наличествует только в отдельных индивидах, а в качестве мыслимой, абстрагированной и рассматриваемой как универсалия она присутствует только в уме. Нечто подобное этому мы можем наблюдать в действии чувств. Так, зрение воспринимает цвет яблока отдельно от его запаха. Поэтому если спросить, где находится цвет, воспринятый отдельно от запаха, то ответ будет очевидным: сам воспринятый цвет находится в яблоке, а то, что он был воспринят отдельно от запаха, есть следствие особенности зрения, поскольку зрительная способность воспринимает подобие цвета и не воспринимает подобие запаха. Аналогичным образом и человечность мыслится только в том или ином человеке, хотя воспринимается человечность вне условий индивидуальности, то есть то обстоятельство, что она абстрагируется и потому рассматривается как универсалия, происходит с человечностью постольку, поскольку она рассматривается умом, в котором наличествует подобие конкретной природы, но не наличествуют начала индивидуализации.

Ответ на возражение 3. Существует два вида деятельности чувственной части [души]. Один относится исключительно к впечатлениям, и потому эта деятельность чувств имеет место в тех случаях, когда чувства испытывают впечатление со стороны чувственного. Другой [вид деятельности] является оформлением и имеет место тогда, когда воображение формирует для себя образы отсутствующих вещей или даже таких, которые никогда не воспринимались. Вышеуказанные виды деятельности присутствуют и в уме. В самом деле, во-первых, мы видим претерпевание пассивного ума, который оформляется интеллигибельными видами, во-вторых, таким образом оформленный пассивный ум сам формирует либо определение, либо разделение, либо соеди-

нение, и все это выражает с помощью слов. Действительно, понятие – это выраженное словом определение, а суждение – [выраженное словом] умственное разделение или соединение. Поэтому слова выражают не интеллигибельные виды как таковые, а то, что формирует для себя ум с целью вынесения суждений о внешних вещах.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАИБОЛЕЕ ОБЩЕЕ ПЕРВИЧНЫМ ДЛЯ НАШЕГО УМСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наиболее общее не является первичным для нашего умственного познания. В самом деле, первичное и более познаваемое в своей природе в отношении нас является менее познаваемым и вторичным. Но универсалии в отношении своей природы первичны, поскольку "первое то, что не допускает обратного следования бытия"⁹. Поэтому нашим умом универсалии познаются вторично.

Возражение 2. Далее, в отношении нас составное предшествует простому. Но наиболее простыми являются универсалии. Поэтому нами они познаются вторично.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что определение объекта [в целом] познается нами прежде частей его определения¹⁰. Но более общее является частью определения менее общего, например, "животное" – это часть определения "человека". Поэтому нами универсалии познаются вторично.

Возражение 4. Кроме того, мы познаем причины и начала через их следствия. Но универсалии являются началами. Следовательно, нами универсалии познаются вторично.

Этому противоречит то обстоятельство, что "нам необходимо продвигаться от общего к единичному и индивидуальному"¹¹.

Отвечаю: относительно нашего познания должно иметь в виду две вещи.

Во-первых, то, что умственное познание некоторым образом является результатом чувственного познания, и коль скоро объектами чувства являются частные и индивидуальные вещи, а

объектами ума – универсалии, то из этого следует, что наше познание первого предшествует нашему познанию последнего.

Во-вторых, следует помнить, что наш ум переходит из состояния потенции к состоянию акта, а всякая сила, переходящая от потенции к акту, прежде чем обретет состояние совершенной актуальности, сперва приходит к состоянию несовершенной актуальности, которое занимает промежуточное положение между потенцией и актом. Совершенным актом ума является совершенное познание, при котором объект познается отчетливо и несомненно, тогда как при несовершенном акте, т. е. несовершенном познании, объект познается нечетливо и некоторым образом слитно. Несовершенно же познанная вещь известна отчасти актуально, а отчасти – потенциально, в связи с чем Философ говорит, что "нам в первую очередь ясны и явны скорее слитные вещи, и уже затем из них путем их расчленения становятся известными начала и элементы"¹². Ведь очевидно, что познание объекта, который содержит в себе множество вещей, без надлежащего познания каждой содержащейся в нем вещи, означает познание этой вещи слитно. И подобным образом мы можем познавать не только всеобщее целое, которое потенциально содержит в себе свои части, но также и составное целое, поскольку слитно, т. е. без своих частей, может быть познано любое целое. Но отчетливое знание содержащегося во всеобщем целом означает знание менее общего, например, нечетливое знание "животного" означает знание его только как "животного", тогда как отчетливое знание "животного" означает знание его как "разумного" или "неразумного" животного, то есть знание человека или льва; поэтому наш ум познает "животное" раньше, чем он познает "человека", и то же самое можно сказать относительно любой более общей и менее общей идеи.

Более того, коль скоро чувство, подобно уму, переходит из состояния потенции к состоянию акта, то аналогичный [выше-приведенному] порядок познания мы можем наблюдать и в том, что касается чувств. В самом деле, через посредство чувства мы выносим более общее суждение прежде менее общего, причем как в отношении места, так и в отношении времени; в отношении места, поскольку вещь видится сперва просто как тело, а уже после – как животное, и сперва как животное, а уже после – как человек, и сперва как человек, а уже после – как Сократ или Платон; то же самое истинно и в отношении времени, поскольку

ребенок вначале может отличать только человека от не человека, а уже затем одного человека от другого, и потому "дети первое время называют всех мужчин отцами, и лишь потом различают каждого в отдельности"¹³. Причина этого очевидна, поскольку тот, кто знает вещь слитно, находится в состоянии возможности по отношению к началам различения подобно тому, как знающий [только] "род" находится в состоянии возможности по отношению к "отличиям". Отсюда понятно, что не различающее познание находится между потенцией и актом.

Из сказанного должно заключить, что познание единичного и индивидуального в нас предшествует познанию всеобщего постольку, поскольку чувственное познание предшествует познанию умственному. Но непосредственно в чувстве и уме познание более общего предшествует познанию менее общего.

Ответ на возражение 1. Универсалии можно рассматривать двояко.

Во-первых, универсальная природа может рассматриваться совместно с интенцией универсальности. И так как интенция универсальности, а именно отношение одного и того же ко многим, является следствием умственного абстрагирования, то такого рода рассмотрение всеобщего является вторичным, в связи с чем читаем, что "живое существо как общее есть либо ничто, либо нечто вторичное"¹⁴. Однако, согласно Платону, утверждавшему, что универсалии обладают самобытием, и при таком рассмотрении универсалии предшествуют частному, поскольку последнее, по его разумению, является просто причастным самосушим универсалиям, которые он называл идеями.

Во-вторых, универсалии можно рассматривать непосредственно в их природе, например, как наличествующие в индивидуе одушевленность или человечность. В этом случае нам следует различать два природных порядка: один, возникающий как результат порождения и времени, в котором первичным является несовершенное и находящееся в возможности. Таким образом более общее является первичным в порядке природы, что очевидно явствует из порождения человека и животного (ведь, как сказал Философ, "живое существо происходит прежде человека"¹⁵). Второй порядок суть порядок совершенства или природной интенции; например, акт как таковой по природе предшествует потенции, а равно и совершенное – несовершенному, и в этом смысле менее общее по природе первичнее более об-

щего подобно тому, как человек первичнее животного. В самом деле, природная интенция не останавливается на порождении животного, а следует далее к порождению человека.

Ответ на возражение 2. Более общие универсалии можно сопоставлять с менее общими и как целое, и как часть. Как целое, если иметь в виду, что в более общей потенциально содержится не только менее общая, но еще и другие вещи; например, в "животном" содержится не только "человек", но к тому же и "лошадь". Как часть, если иметь в виду, что менее общая содержит в своей идее не только более общую, но также и нечто сверх того; например, "человек" содержит в себе не только "животность", но также и "разумность". Поэтому само по себе "животное" познается нами прежде "человека", но "человек" предшествует "животному", если последнее рассматривается как часть той же идеи [(т. е. идеи "человека")].

Ответ на возражение 3. Часть может быть познана двояко.

Во-первых, абсолютно и сама по себе; и таким образом ничто не препятствует тому, чтобы часть была познана прежде целого, как, например, камни познаются прежде дома.

Во-вторых, как принадлежащая чему-то целому; и таким образом нам необходимо познать целое прежде его частей. Так, общее представление о доме мы получаем прежде, чем познаем его различные части. Подобно этому и начала определения познаются прежде познания определяемой вещи, в противном случае определенная вещь не могла бы быть познанной вообще. Однако в качестве частей определения они познаются после, например, мы познаем человека в целом прежде, чем мы познаем, как отличать все то, что принадлежит человеческой природе.

Ответ на возражение 4. Универсалия, мыслимая совместно с интенцией универсальности, действительно является своего рода началом познания в том смысле, что интенция универсальности вытекает из модуса мышления через посредство абстрагирования. Но то, что является началом познания, вовсе не обязательно является и началом бытия (а так думал Платон, видя, что мы познаем причину через ее следствие и субстанцию через акциденции). Ведь, как со всей очевидностью показал Аристотель, общее как таковое не является ни началом бытия, ни началом субстанции¹⁶. Однако если мы рассматриваем родовую или видовую природу как непосредственно существующую в единичном, то в этом случае она некоторым образом выступает в качестве

природы формального начала единичности, поскольку единичность образуется из материи, в то время как идея вида – из формы. Но соотнесение родовой и видовой природ возможно только после оформления материального начала, поскольку родовая природа извлекается из материального вещи, тогда как идея вида – из формального; так, представление о животном восходит к чувственной части, тогда как представление о человеке – к умственной. По этой причине конечной интенцией природы является вид, а не род или индивид, ибо целью порождения является форма, и ради формы же существует и материя. А что касается нас, то нет никакой необходимости в том, чтобы познание любой причины или начала было вторичным, поскольку в одних случаях мы познаем неизвестные нам ранее следствия через посредство чувственных причин, а в других случаях – наоборот.

Раздел 4

МОЖЕМ ЛИ МЫ МЫСЛИТЬ МНОГИЕ ВЕЩИ ОДНОВРЕМЕННО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы можем мыслить многие вещи одновременно. В самом деле, ум пребывает над временем, тогда как последовательность "до" и "после" принадлежит времени. Поэтому ум мыслит различные вещи не последовательно, а одновременно.

Возражение 2. Далее, ничто не препятствует тому, чтобы различные не противоположные друг другу формы актуально присутствовали в одном и том же субъекте, например, цвет и запах – в яблоке. Но интеллигибельные виды не противоположны друг другу. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы один и тот же ум был актуален в отношении различных интеллигибельных видов, и, таким образом, он может мыслить многие вещи одновременно.

Возражение 3. Далее, ум может одновременно мыслить целое, например, человека или дом. Но целое содержит в себе множество частей. Следовательно, ум мыслит многие вещи одновременно.

Возражение 4. Кроме того, мы знаем о различии двух вещей только в том случае, если одновременно знаем эти две вещи¹⁷, и

то же самое можно сказать о любом виде соотношенности. Но наш ум знает о различии и соотношенности между многими вещами. Следовательно, он знает многие вещи одновременно.

Этому противоречит сказанное о том, что "знать можно много, а размышлять – только об одном"¹⁸.

Отвечаю: действительно, ум может мыслить многие вещи как что-то одно, однако [он] не может [мыслить их одновременно] как многие, то есть [он может мыслить их] в качестве "одного", но никак не "множества" интеллигибельных видов. Это связано с тем, что модус каждого действия проистекает из формы, которая является началом этого действия. Поэтому ум может мыслить одновременно только те вещи, которые он может мыслить в пределах одного интеллигибельного вида. Таким образом, только Бог может видеть все вещи одновременно, поскольку Он видит все в одном, то есть в Своей Сущности. Что же касается тех вещей, которые ум мыслит в пределах различных видов, то он не может мыслить их одновременно. Так это потому, что невозможно, чтобы один и тот же субъект одновременно совершенствовался через посредство многих форм одного рода и различных видов подобно тому, как невозможно, чтобы одно и то же тело одновременно обладало различными цветами или различными фигурами. Но все интеллигибельные виды, будучи совершенствами одной умственной способности, принадлежат одному роду, хотя представляемые этими видами вещи относятся к различным родам. Поэтому невозможно, чтобы один и тот же ум одновременно совершенствовался через посредство различных интеллигибельных видов, то есть актуально мыслил различные вещи.

Ответ на возражение 1. Ум пребывает над тем временем, которое является мерой движения телесных вещей. Но сама по себе множественность интеллигибельных видов обуславливает некоторую последовательность интеллигибельных действий, в соответствии с которой одно действие следует за другим. Эту последовательность Августин также называет временем, в связи с чем говорит, что "Бог движет духовную тварь во времени"¹⁹.

Ответ на возражение 2. Помимо противоположных друг другу форм, в одном и том же субъекте не могут одновременно присутствовать формы, относящиеся к одному и тому же роду, хотя бы они и не были противоположны друг другу, как это явствует из [приведенного выше] примера о цвете и фигуре.

Ответ на возражение 3. Части можно мыслить двояко. Во-первых, неразлично, как существующие в целом, и так они мыслятся вместе через посредство одной формы целого. Во-вторых, их можно мыслить различно; так они мыслятся каждая через посредство своего вида и никак не могут быть мыслимы одновременно.

Ответ на возражение 4. Если ум видит различие или соотнесенность между двумя вещами, он знает обе эти вещи именно через их различие или соотнесенность, то есть таким образом, каким он знает части в целом, о чем было сказано выше (3).

Раздел 5

МЫСЛИТ ЛИ НАШ УМ ПУТЕМ СОСТАВЛЕНИЯ И РАЗДЕЛЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум не мыслит путем составления и разделения. В самом деле, составленность и разделенность – удел многого, ум же не может мыслить многие вещи одновременно. Следовательно, он не может мыслить путем составления и разделения.

Возражение 2. Далее, любое составление и разделение подразумевает прошлое, настоящее или будущее время. Но ум абстрагирует из времени, равно как и из других индивидуальных условий. Следовательно, ум не мыслит путем составления и разделения.

Возражение 3. Далее, ум мыслит вещи посредством уподобления им. Но в вещах нет ни составления, ни разделения, поскольку в них присутствует только то, на что указывают предикат и субъект, которое [в свою очередь] суть одно, если составленность является истинной, например, для "человека" истинно то, что истинно и для "животного". Следовательно, ум не действует через посредство составления и разделения.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что слова указывают на представления в уме²⁰. Но в словах мы видим и составление, и разделение, что явствует из утвердительных и отрицательных суждений. Следовательно, ум действует через посредство составления и разделения.

Отвечаю: необходимо, чтобы человеческий ум мыслил путем составления и разделения. В самом деле, коль скоро ум переходит от потенции к акту, он в этом подобен возникающим вещам, которые достигают совершенства не сразу, но на пути к нему проходят через ряд степеней; точно так же и человеческий ум не приобретает достоверное знание при первом же восприятии, но сначала схватывает лишь часть того, что относится к его объекту, например, сущность, каковая является его первым надлежащим объектом, а уже затем мыслит свойства объекта, его акциденции и всевозможные отношения сущности. В связи с этим наш ум необходимо должен сопоставлять одну вещь с другой через посредство составления или разделения, и от одного составления и разделения он переходит к другому, тем самым находясь в процессе рассуждения.

Что же касается Божественного и ангельского умов, то они, как это приличествует всем нетленным вещам, обладают всеми своими совершенствами сразу. Следовательно, Божественный и ангельский умы обладают полным познанием вещи сразу и совершенно и, таким образом, вместе со знанием сущности вещи знают и все то, что мы можем познавать путем составления, разделения и рассуждения. Итак: человеческий ум познает путем составления, разделения и рассуждения, а Божественный и ангельский умы, хотя и знают [что есть] составление, разделение и рассуждение, но [знают] не потому, что участвуют в этом процессе, а потому, что мыслят простую сущность.

Ответ на возражение 1. Составление и разделение в уме есть результат различения и сопоставления. Следовательно, ум знает многие вещи путем составления и разделения благодаря знанию различения и сопоставления вещей.

Ответ на возражение 2. Хотя ум и абстрагирует из представлений, он не может актуально мыслить без того, чтобы не обращаться к представлениям, о чем уже было сказано (1; 84, 7). И коль скоро он обращается к представлениям, составление и разделение в уме подразумевает наличие времени.

Ответ на возражение 3. Уподобление вещи происходит в уме в соответствии с модусом ума, а не с модусом вещи. По этой причине, хотя со стороны вещи и обнаруживается нечто, отвечающее составлению и разделению в уме, однако оно не существует в вещи таким же образом, каким оно существует в

уме. В самом деле, непосредственным объектом человеческого ума является "чтойность" материальной вещи, которая подпадает под действие чувств и воображения. Состав же материальной вещи двойственен. Во-первых, существует составленность материи и формы, и ей соответствует та составленность в уме, посредством которой общее целое предиктируется своим частям, на основании чего род извлекается из общей материи, в то время как видовое различие – из формы, а частное различие – из индивидуальной материи. Во-вторых, существует составленность акциденции и субъекта, и ей соответствует та составленность в уме, посредством которой акциденция предиктируется субъекту, как когда мы говорим, что "человек бел". Однако составленность в уме отличается от составленности вещей, поскольку если во втором случае речь идет о различных вещах, то в случае составленности в уме – о некоем тождестве частей целого. Притом в вышеприведенном примере имеется в виду не то, что "человек" тождественен "белизне", но утверждение "человек бел" означает, что человек есть нечто, обладающее белизной, и [таким образом] субъект, т. е. человек, отождествляется с субъектом, обладающим белизной. То же самое относится и к составленности из материи и формы, поскольку "животное" указывает на то, что обладает чувственной природой, "разумное" – на то, что обладает умственной природой, "человек" – на то, что обладает тем и другим, Сократ – на то, что обладает всем этим плюс индивидуальной материей; таким вот образом и через посредство такого вида тождества наш ум указывает на составленность вещей.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ УМ ЗАБЛУЖДАТЬСЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум может заблуждаться, поскольку, как сказал Философ, "истинное и ложное находятся в разуме"²¹. Но разум и ум суть одно и то же, о чем уже было сказано (79, 1). Следовательно, в уме может присутствовать ложное.

Возражение 2. Далее, мнение и рассуждение принадлежат уму. Но то и другое может быть ложным. Следовательно, в уме может присутствовать ложное.

Возражение 3. Далее, грех находится в умственной способности. Но грех подразумевает ложность, поскольку "заблуждаются, умышляющие зло" (Прит. 14, 22). Следовательно, в уме может присутствовать ложное.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "обманиваемый не имеет правильного представления о том, в чем его обманывают"²². А Философ говорит, что "ум всегда правилен"²³.

Отвечаю: Философ сопоставляет ум с чувством в рассматриваемом нами отношении. Так, чувство не обманывается в том случае, когда речь идет о его собственном объекте, например, зрение – в отношении цвета (разве что обманывается акцидентно, встречая препятствие со стороны своего органа восприятия, как, например, когда больному лихорадкой сладкая вещь может показаться горькой вследствие опухания языка). Чувство, однако, может быть обмануто в том, что касается таких общих всем чувствам объектов, как размер или фигура, когда, например, Солнце представляется размером в стопу, хотя на самом деле оно гораздо больше Земли. Еще в большей степени чувство обманывается относительно акцидентных чувственных объектов, когда, например, на основании общности цвета принимает укус за мед. Причина всего этого очевидна: каждая из способностей сама по себе определена к своему собственному объекту, а это всегда одни и те же вещи. Следовательно, пока существует способность, ее суждения о непосредственно собственном объекте истинны. Далее, непосредственным объектом ума является "чтойность" материальной вещи, следовательно, в собственном смысле слова ум не заблуждается относительно этой "чтойности", однако при этом он может допускать ошибку в том, что касается сопутствующего сущности, или "чтойности" вещи, в отношении одной вещи к другой, в составлении или разделении, а также в ходе процесса рассуждения. Поэтому относительно постигнутых суждений ум заблуждаться не может, равно как не может он быть ложным и в том, что касается первых начал, удостоверяющих непреложную истину через посредство строгих научных заключений.

Ум, впрочем, может быть акцидентно введен в заблуждение относительно "чтойности" сложных вещей, но не вследствие изъяна в своем органе (поскольку ум является независимой от органа способностью), а со стороны составленности, влияющей на оп-

ределение, если, например, определение вещи ложно относительно чего-то еще, как когда определение окружности применяют к треугольнику, или если определение ложно само по себе, поскольку его состав таков, что оно указывает на невозможную вещь, например, на "разумное крылатое животное". Следовательно, относительно простых объектов, не являющихся субъектами сложных определений, обманываться мы не можем, разве что, как сказано в седьмой [книге] "Метафизики", речь идет о полном незнании²⁴.

Ответ на возражение 1. Философ говорит, что ложность появляется в уме в связи с [неправильным] составлением и разделением²⁵. То же самое можно по справедливости сказать и в отношении мнения и рассуждения (возражение 2), и – заблуждения грешника, допускающего ошибку при вынесении практического суждения о желаемом им объекте (возражение 3). Но в строгом смысле слова ум никогда не заблуждается в том, что касается "чтойности" вещи и всего того, что познается через посредство "чтойности". [По крайней мере] именно так надлежит понимать высказывания тех авторитетных [авторов], которые были приведены [выше] при попытках доказать противоположное.

Раздел 7

ВОЗМОЖНО ЛИ, ЧТОБЫ ОДИН [УМ] МЫСЛИЛ НЕЧТО ЛУЧШЕ, НЕЖЕЛИ ДРУГОЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что один [ум] не может мыслить нечто лучше, нежели другой. Ведь сказал же Августин, что "тот, кто мыслит вещь иначе, чем она есть, не мыслит ее вообще. И поскольку ясно, что существует совершенное мышление, такое, что более совершенного уже быть не может, то, значит, нет никаких бесконечных степеней мышления вещи, и при этом никто не может мыслить данную вещь лучше, чем кто-либо другой"²⁶.

Возражение 2. Далее, в своем акте мышления ум истинен. Но истина, являя собою некое тождество между мыслью и вещью, не подпадает под определение "более" или "менее", поскольку о вещах не принято говорить как о более или менее тождественных. Следовательно, вещь не может мыслиться более или менее [хорошо].

Возражение 3. Далее, ум есть наиболее формальное в человеке. Но различные формы обуславливают различные виды. Следовательно, если бы один человек мыслил лучше другого, то похоже на то, что они не принадлежали бы к одному и тому же виду.

Этому противоречит следующее: на основании опыта можно утверждать, что одни мыслят глубже других, поскольку тот, кто возводит умозаключение о чем-либо к его первым началам и конечным причинам, мыслит лучше, нежели тот, кто возводит их только к его ближайшим причинам.

Отвечаю: то, что одни могут мыслить одну и ту же вещь более хорошо, нежели другие, можно понимать двояко.

Во-первых, слово "более" можно понимать как определение акта мышления со стороны мыслимой вещи, и в этом смысле нельзя мыслить одну и ту же вещь "более", чем ее мыслит кто-то другой, поскольку мыслить ее как-то иначе, лучше или хуже, чем она есть, означает заблуждаться или, как говорит Августин, не мыслить ее вообще. Во-вторых, слово "более" можно понимать как определение акта мышления со стороны мыслящего, и в этом смысле при наличии лучшей мыслительной способности можно мыслить ту же самую вещь лучше, чем [ее мыслит] кто-то другой подобно тому, как тот, чья телесная зрительная способность более развита и совершенна, видит те же самые вещи лучше других. Нечто подобное можно сказать и об уме, причем двояко.

Во-первых, непосредственно о самом уме как о более [или менее] совершенном. В самом деле, при рассмотрении вещей, относящихся к разным видам, нетрудно заметить, что чем лучшее расположение имеет тело, тем лучше и приданная ему душа, что связано с адекватностью воспринимаемых материей акта и формы и способности [к этому самой] материи; так, люди с лучшим расположением тела наделены душой с лучшей мыслительной способностью, в связи с чем сказано, что "обладающие мягким телом одарены умом"²⁷.

Во-вторых, в отношении более низких способностей, в которых нуждается ум для осуществления своей деятельности; так, те, в ком способности воображения, рассуждения и памяти имеют лучшее расположение, лучше расположены и для осуществления мыслительной деятельности.

Ответ на возражение 1 очевиден из вышесказанного; также очевиден и ответ на возражение 2, поскольку истинность ума состоит в том, что ум мыслит вещь такой, какой она есть.

Ответ на возражение 3. То различие формы, которое является следствием различного расположения материи, обуславливает не видовое, а количественное различие, ведь разнообразие форм индивидов есть результат различия их материи.

Раздел 8

МЫСЛИТ ЛИ УМ НЕДЕЛИМОЕ ПРЕЖДЕ ДЕЛИМОГО?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум мыслит неделимое прежде делимого. Ведь сказал же Философ, что "познание возникает при исследовании начал и элементов"²⁸. Но начала неделимы, а элементы являются элементами делимых вещей. Следовательно, неделимое познается нами прежде делимого.

Возражение 2. Далее, определение вещи содержит в себе то, что известно прежде определения, поскольку, как сказано, определение "дается через предшествующее и более известное"²⁹. Но неделимое является частью определения делимого; так, точка входит в определение линии, на что указывает Евклид, говоря, что "линия – это длина без широты, ограниченная точками", а единица входит в определение числа, поскольку, как сказано в десятой [книге] "Метафизики", "число – это многое, которое может быть измерено единицей"³⁰. Следовательно, наш ум мыслит неделимое прежде делимого.

Возражение 3. Далее, "подобное познается подобным". Но неделимое скорее подобно уму, нежели делимое, поскольку "ум прост"³¹. Следовательно, наш ум сперва познает неделимое.

Этому противоречит сказанное о том, что "неделимое определяется через лишенность"³². Но лишенность познается вторично. Следовательно, точно так же [познается] и неделимое.

Отвечаю: объектом нашего ума в его нынешнем состоянии является "чтойность" материальной вещи, которую он абстрагирует из представлений, о чем уже было сказано (84, 7). И по-

скольку то, что познается нашей познавательной способностью первично и само по себе является ее собственным объектом, следует рассмотреть ее отношение к этой "чтойности", дабы через него и обнаружить порядок познания неделимого. Итак, как сказано в третьей [книге] "О душе", неделимое бывает трояким.

Во-первых, непрерывным неделимым, которое, хотя и делимо в возможности, неделимо в действительности; такое неделимое познается нами прежде его разделения, которое суть разделение на части, поскольку слитное познание предшествует разделяющему, о чем было сказано выше (3).

Во-вторых, так называемым неделимым по виду, в каком-то смысле и человеческий разум есть нечто неделимое. Такое неделимое также мыслится прежде его разделения на логические части, равно как и прежде, чем ум располагается и разделяется путем утверждения и отрицания. Причину этого следует усматривать в том, что в обоих случаях указанные виды неделимого, будучи собственными объектами ума, мыслятся им сами по себе.

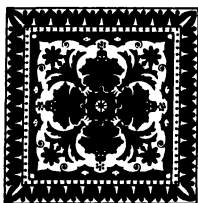
К третьему виду неделимого относится то, что полностью неделимо, например, точка и единство, и оно не может делиться ни актуально, ни потенциально. Этот вид неделимого познается вторично, через представление о лишенности делимости. В самом деле, точка определяется через лишенность как то, "что не имеет частей", и подобным же образом понятие "единый" означает "то, что неделимо", о чем читаем в "Метафизике"³². И так это потому, что такая неделимость в некотором смысле противоположна телесному бытию, "чтойность" которого является первичным и собственным объектом ума.

А вот если бы наш ум, как утверждали платоники, мыслил посредством причастности к неким отделенным и неделимым формам, то из этого бы следовало, что он прежде всего мыслил бы именно последний вид неделимого, поскольку, согласно платоникам, первично вещи причастны к первичному [по природе].

Ответ на возражение 1. В процессе познания начала и элементы [познаются] в первую очередь не всегда, поскольку порой мы приходим к познанию начал и интеллигибельных причин через познание чувственных следствий. И только в том, что касается точного знания, познание следствий всегда зависит от познания начал и элементов, в связи с чем Философ в том же абзаце говорит: "Мы тогда уверены, что мы знаем, когда можем разрешить начала в их причинах"³³.

Ответ на возражение 2. Точка не входит в определение линии как таковой, поскольку очевидно, что ни в линии неопределенной длины, ни в линии округлой нет никакой точки, разве что в возможности. Евклид определяет конечный отрезок прямой, и потому он упоминает точку в смысле предела при определении того, что ею ограничено. Единица же – это мера числа, и только потому она включена в определение измеряемого ею числа. Но при этом она не входит в определение делимого, скорее – наоборот.

Ответ на возражение 3. То подобие, через посредство которого мы познаем, суть познанные виды в познающем, и потому вещь прежде всего познается не в силу ее естественного подобия познавательной способности, а вследствие склонности этой способности к своему объекту, в противном случае зрение воспринимало бы скорее звук, нежели цвет.



ЧТО ИМЕННО ПОЗНАЕТ НАШ УМ В МАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩАХ

Теперь нам надлежит исследовать вопрос о том, что именно познает наш ум в материальных вещах. Под этим заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) познает ли он единичное; 2) познает ли он бесконечное; 3) познает ли он случайное; 4) познает ли он будущее.

Раздел 1

ПОЗНАЕТ ЛИ НАШ УМ ЕДИНИЧНЫЕ ВЕЩИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум познает единичные вещи. В самом деле, тот, кто знает составное, знает и его части. Но наш ум знает составное: "Сократ – человек", – такого рода суждения формируются в уме. Следовательно, наш ум познает это единичное, т.е. Сократа.

Возражение 2. Далее, практический ум направлен на деятельность. Но деятельность связана с единичными вещами. Следовательно, ум познает единичное.

Возражение 3. Далее, наш ум мыслит себя. Но сам по себе он единичен, в противном случае он не мог бы осуществлять направленную на самого себя деятельность, поскольку деятельность есть достоинство единичного. Следовательно, наш ум познает единичное.

Возражение 4. Кроме того, более превосходная сила может делать то, что делает более низкая. Но чувство познает единичное. Следовательно, то же может и ум.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "общее познается рассудком, единичное же – с помощью чувств"¹.

Отвечаю: наш ум не может познавать единичное в материальных вещах непосредственно и первичным образом. И так это потому, что началом единичности в материальных вещах является индивидуальная материя, в то время как наш ум мыслит путем абстрагирования интеллигибельных видов из этой материи, о чем уже было сказано (85, 1). Но из индивидуальной материи абстрагируется универсальное. Следовательно, наш ум непосредственно познает только универсальное. Что же касается единичного, то он познает его опосредованно, некоторым образом отраженно, поскольку даже после абстрагирования интеллигибельного вида уму, чтобы мыслить, необходимо обратиться к образам, благодаря которым он, как сказано в третьей [книге] "О душе", мыслит виды². Поэтому непосредственно через интеллигибельный вид он мыслит универсальное, а представленное в образе единичное – опосредованно. Так он формирует суждение "Сократ – человек", из чего со всей очевидностью вытекает ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Как сказано в седьмой [книге] "[Никомаховой] этики", выбор частного поступка подобен выводу, который делает из силлогизма практический ум³. Однако единичное суждение нельзя вывести из общего суждения непосредственно, но – только при помощи [другого] единичного суждения. Поэтому, как сказано в третьей книге "О душе", направленное на общее начало практического ума приводится в движение не иначе, как только через посредство направленного на частное восприятия чувственной части⁴.

Ответ на возражение 3. Умопостигаемость несовместна с единичным не поскольку оно единично, а поскольку оно материально, – ведь мыслиться может только имматериальное. Поэтому если речь идет об имматериальном единичном, вроде ума, то нет ничего, что бы препятствовало его мыслить.

Ответ на возражение 4. Более превосходная сила может делать то же, что и более низкая, но более превосходным образом. Поэтому то, что чувство познает материально и конкретно, а таковым и является непосредственное познание единичного, ум познает имматериально и отвлеченно, и это мы называем познанием универсального.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ НАШ УМ ПОЗНАВАТЬ БЕСКОНЕЧНОЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум может познавать бесконечное. В самом деле, Бог превосходит любую бесконечность. Но, как было показано выше (12, 1), наш ум может познавать Бога. Следовательно, он тем более может познавать все остальные бесконечные вещи.

Возражение 2. Далее, наш ум по природе может познавать "род" и "вид". Но некоторые из родов, например, число, пропорция и фигура, содержат бесконечное количество видов. Следовательно, наш ум может познавать бесконечное.

Возражение 3. Далее, если бы одно тело могло в одном и том же месте сосуществовать с другим, то ничто не препятствовало бы тому, чтобы одно и то же место занимало бесконечное множество тел. Но один интеллигибельный вид может сосуществовать с другим в одном и том же уме, поскольку знанием по навыку можно знать многие вещи одновременно. Следовательно, благодаря знанию по навыку наш ум может познавать бесконечное множество вещей.

Возражение 4. Кроме того, коль скоро ум является бестелесной способностью, о чем уже было сказано (76, 1), то похоже на то, что он суть бесконечная сила. Но бесконечная сила способна простирается на бесконечное множество объектов. Следовательно, наш ум может познавать бесконечное.

Этому противоречит сказанное о том, что "бесконечное, поскольку оно бесконечно, непознаваемо"⁵.

Отвечаю: поскольку способность и ее объект соразмерны друг другу, ум должен относиться к бесконечному так, как он относится к собственному объекту, а именно к "чтойности" материальной вещи. Но в материальных вещах бесконечное существует не актуально, а только потенциально, в смысле некоторого последования одного за другим, о чем читаем в третьей [книге] "Физики"⁶. Поэтому бесконечное суть возможность нашего ума последовательно рассматривать одну вещь за другой – ведь никогда наш ум не помыслит столь много вещей, что уже не сможет

помыслить более. С другой стороны, наш ум не может мыслить бесконечное ни актуально, ни по навыку. [Он не может мыслить бесконечное] актуально, поскольку наш ум не может в одно и то же время актуально познавать что-либо помимо того, что он познает через посредство одного вида. Но бесконечное не может быть представлено одним видом, поскольку в таком случае оно было бы чем-то целым и завершенным. Следовательно, оно не может быть мыслимо иначе, как только путем последовательного рассмотрения одной [его] части за другой, что явствует из самого определения бесконечного, а именно: "бесконечное есть там, где, беря некоторое количество, можно взять что-нибудь за ним"⁷. Но бесконечное не может мыслиться актуально, если не приняты во внимание все его части, а это невозможно.

По этой же причине мы не можем познавать бесконечное и по навыку, поскольку знание по навыку возникает в результате актуального рассмотрения; в самом деле, как сказано во второй [книге] "[Никомаховой] этики", знания приобретаются благодаря мышлению⁸. Но никак нельзя обрести навык к несомненному знанию бесконечности вещей без предварительного рассмотрения и учета всей этой бесконечности, причем в соответствии с последовательностью нашего познания, а это невозможно. И потому наш ум не может познавать бесконечное ни актуально, ни по навыку, но – только потенциально, о чем было сказано выше.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (7, 1), Бог назван бесконечным постольку, поскольку Он суть форма, не ограниченная материей; что же касается материальных вещей, то термин "бесконечное" применим лишь к тому, что не имеет никакого формального предела. И коль скоро форма познаваема сама по себе, в то время как материя не может быть познана без формы, то из этого следует, что материальная бесконечность сама по себе непознаваема. Что же касается формальной бесконечности, т.е. Бога, то хотя Сам по себе Он познаваем, однако же Он непознаваем нами вследствие слабости нашего ума, который в его нынешнем состоянии по природе имеет дело с материальными объектами. Поэтому мы в нашей теперешней жизни не можем познавать Бога иначе, как только через материальные следствия. А вот в жизни будущей, когда это несовершенство ума будет устранено благодаря состоянию славы, мы будем способны видеть сущность Бога такой, какой она есть, хотя постигнуть Его не сможем и тогда.

Ответ на возражение 2. Природным свойством нашего ума является познание тех видов, которые он абстрагирует из представлений, и потому он не может познавать виды чисел или фигур ни актуально, ни по навыку, поскольку они не подпадают под действие воображения иначе, как только наиболее обобщенно и через свои универсальные начала, что обуславливает познание потенциальное и слитное.

Ответ на возражение 3. Если бы два или более тел могли [одновременно] находиться в одном и том же месте, то не было бы никакой необходимости в том, чтобы они занимали это место последовательно, благодаря чему все помещаемые [в некое место] тела могут быть пересчитаны согласно преемственности их помещения. С другой стороны, интеллигибельные виды занимают наш ум последовательно, поскольку нельзя актуально мыслить многие вещи одновременно, и потому наш ум может иметь дело со счисляемым, а вовсе не с бесконечным количеством видов.

Ответ на возражение 4. Будучи бесконечным по силе, наш ум знает о бесконечном, поскольку его сила бесконечна вследствие отсутствия ограничения со стороны телесной материи. Кроме того, он может знать универсалии, абстрагируемые из индивидуальной материи, которые не ограничены одним индивидуом, но, рассматриваемые сами по себе, простираются на бесконечное количество индивидов.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ НАШ УМ ПОЗНАВАТЬ СЛУЧАЙНЫЕ ВЕЩИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум не может познавать случайные вещи, ибо, согласно Философу, объектами рассудительности, мудрости и науки являются не случайные, а необходимые вещи⁹.

Возражение 2. Далее, как сказано в четвертой [книге] "Физики", "то, что в одних случаях есть, а в других – нет, измеряется временем"¹⁰. Но ум абстрагирует и из времени, и из других материальных условий. Следовательно, коль скоро случайным вещам свойственно в одних случаях быть, а в других – нет, то похоже на то, что ум не познает случайные вещи.

Этому противоречит следующее: всякое знание находится в уме. Но некоторые науки [являются науками] о случайном, например, этические науки, объектами которых служат человеческие действия, проистекающие из свободной воли, или науки о природе, которые имеют дело с возникающими и гибнущими вещами. Поэтому ум познает случайные вещи.

Отвечаю: случайные вещи можно рассматривать двояко: или как [просто] случайные, или как содержащие в себе некоторый момент необходимости, поскольку каждая случайная вещь содержит в себе что-то необходимое (например, то, что Сократ бежит, само по себе случайно, а вот связь бега с движением – это необходимость, так как необходимо, чтобы бегущий Сократ двигался). Затем, случайность проистекает из материи, поскольку случайность – это возможность быть или не быть, а такая возможность есть свойство материи, в то время как необходимость проистекает из формы, поскольку все, что следует из формы, в отношении субъекта необходимо. Но материя – это начало индивидуализации, тогда как универсальное есть результат абстрагирования формы из частной материи. Кроме того, как было показано выше (1), ум непосредственно и сам по себе имеет дело с универсальным, в то время как объектом чувства является единичное, которое некоторым образом является и объектом ума, но уже опосредованно. Поэтому случайное само по себе непосредственно познается чувством и опосредованно – умом, в то время как универсальные и необходимые начала случайных вещей познаются только умом. Следовательно, если мы рассматриваем объекты науки в их универсальных началах, то в этом случае любая наука имеет дело с необходимыми вещами. Если же мы рассматриваем вещи сами по себе, то тогда некоторые науки имеют дело с необходимыми вещами, а некоторые – со случайными.

Из сказанного очевидны ответы на [все] возражения.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ НАШ УМ ПОЗНАВАТЬ БУДУЩЕЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум познает будущее. Ведь наш ум познает через посредство интеллигибельных видов, аб-

страгированных из "здесь" и "сейчас" и в равной степени относящихся ко всем временам. Но он может познавать настоящее, следовательно, он может познавать и будущее.

Возражение 2. Далее, человек, деятельность чувств которого приостановлена, может познавать нечто из будущего, как, например, это бывает во сне или при безумии. И чем далее ум отстоит от чувства, тем он свободней и энергичней. Следовательно, по своей природе ум может познавать будущее.

Возражение 3. Далее, умственное познание человека превосходит любого познания неразумных животных. Но некоторые животные познают будущее; так [например] частое карканье вороны предсказывает дождь. Следовательно, тем более может познавать будущее ум.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Человеку – великое зло оттого, что он не знает, что будет; и как это будет – кто скажет ему?" (Еккл. 8, 6, 7).

Отвечаю: то различие, которое мы провели выше, говоря о случайных вещах (3), применимо и в рассуждениях о вещах будущих. В самом деле, те будущие вещи, которые подчинены времени, суть единичные вещи, а их человеческий ум, как уже было сказано, познает отраженно (1). А вот начала будущих вещей могут быть универсальными, и потому они могут находиться в уме и быть объектами науки.

Если же говорить о предвидении будущего, то тут следует иметь в виду, что будущее может быть известно двояко: или само по себе, или в его причине. Будущее само по себе может быть известно одному только Богу, для Которого настоящим является даже то, что в последовательности событий является будущим, поскольку из вечности взору Его открыты все времена, о чем уже шла речь выше, когда нами исследовалось познание Бога (14, 13). То [же будущее], которое существует в своей причине, может быть известно также и нам. В самом деле, если причина такова, что ее будущее следствие связано с нею необходимым образом, то наше знание будущего является научно обоснованным, таким, например, каким астроном предвидит грядущее затмение. Если же причина такова, что наступление одних из [возможных] ее следствий более вероятно, нежели наступление других, то в этом случае будущее известно нам более или менее

предположительно, в зависимости от того, насколько эта причина более или менее склонна породить [предполагаемое нами] следствие.

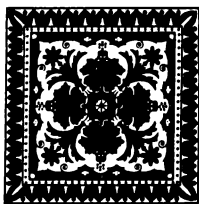
Ответ на возражение 1. Этот аргумент относится к знанию, которое проистекает из всеобщих обуславливающих начал, на основании которых можно знать будущее в порядке отношений следствий к причинам.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, душа обладает некоторой силой прорицания, поскольку по самой своей природе она может знать будущее; следовательно, когда ее внимание отвлекается от телесного чувства и концентрируется на себе, она, помимо прочего, может предвидеть и будущее¹¹. С таким мнением можно было бы согласиться, если, подобно платоникам, допустить, что душа получает свои знания благодаря причастности идеям, поскольку в таком случае душа по своей природе знала бы всеобщие причины всех следствий, и единственным препятствием в ее познании было бы тело; таким образом, полностью отвлекшись от телесных чувств, она знала бы будущее.

Однако коль скоро по природе наш ум познает вещи вовсе не так, но получает свои познания от чувств, то познание будущего душою при отвлечении ее от чувств следует полагать противоестественным; скорее, она познает будущее благодаря впечатлениям, получаемым от высших духовных и телесных причин; от причин духовных, когда человеческий ум просвещается божественной силой: то ли через служение ангелов, то ли через откровения, направленные на познание грядущих событий; тут также не следует исключать и влияния демонов, когда воображение направляется на то будущее, которое известно демонам; впрочем, обо всем этом было сказано выше (57, 3). Душа по природе более склонна получать такие впечатления от духовных причин при отвлечении ее от чувств постольку, поскольку в таких случаях она ближе к духовному миру и свободнее от внешних влияний. То же самое можно сказать и о высших телесных причинах. Ведь очевидно, что высшие тела влияют на низшие. Следовательно, коль скоро чувственные способности являются актами телесных органов, влияние небесных тел обуславливает работу воображения, и поскольку небесные тела порождают много будущих событий, воображение получает определенные образы некоторых таких событий. Эти образы воспринимаются ночью и во сне лучше, чем днем и при бодрствовании, поскольку, как

говорит Философ, "дневные впечатления недолговечны. Ночью воздух спокоен и царит тишина, и потому телесные впечатления, полученные во сне, когда внутренние движения чувств невелики, куда значительней, чем те, что получены при бодрствовании, и такие впечатления [порой] вызывают в воображении образы, на основании которых может быть предсказано будущее"¹².

Ответ на возражение 3. У неразумных животных нет никакой превосходящей воображение силы, с помощью которой они могли бы управлять воображением, как это делает человек с помощью разума, и потому их воображение гораздо более [нашего] подвержено влиянию небесных тел. Поэтому движения таких животных иногда могут указывать на будущие события, вроде дождя и т. п., куда лучше, нежели направляемые разумом движения людей. В связи с этим Философ говорит, что "иногда более неразумные бывают и более дальновидными – ведь их умственные способности не обременены никакими обязанностями; однако эта их дальновидность, как правило, выражается лишь в смутной тревоге да беспорядочных движениях"¹³.



КАК УМСТВЕННАЯ ДУША ПОЗНАЕТ СЕБЯ И ВСЕ ТО, ЧТО НАХОДИТСЯ В НЕЙ

Далее будет рассмотрен вопрос о том, как умственная душа познает себя и все то, что находится в ней. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) познает ли душа себя через посредство собственной сущности; 2) познает ли она собственные навыки; 3) каким образом ум познает свои акты; 4) каким образом он познает акты воли. —

Раздел 1

ПОЗНАЕТ ЛИ ДУША СЕБЯ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО СОБСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная душа познает себя через посредство собственной сущности. Ведь сказал же Августин, что "разум знает себя, поскольку бестелесен"¹.

Возражение 2. Далее, как ангелы, так и человеческие души принадлежат к роду умственных субстанций. Но ангел мыслит себя через посредство своей собственной сущности. Следовательно, подобным же образом мыслит себя и человеческая душа.

Возражение 3. Далее, "у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же"². Но человеческий ум бестелесен и не является актом тела, о чем уже было сказано (76, 1). Таким образом, в человеческом уме умственность и ее объект суть одно, и потому человеческий ум мыслит себя через посредство собственной сущности.

Этому противоречит сказанное о том, что "ум мыслит себя так же, как он мыслит все другие вещи"³. Но он мыслит другие

вещи не через их сущности, а через их подобия. Следовательно, он не мыслит себя через посредство своей собственной сущности.

Отвечаю: все познаваемо в меру своей актуальности и непознаваемо в меру своей потенциальности⁴, поскольку вещь является сущей и истинной, а потому и познаваемой настолько, насколько она актуальна. Это более чем очевидно на примере чувственных вещей, ибо глаз видит то, что окрашено актуально, а не потенциально. Аналогично этому и ум познает материальные вещи настолько, насколько они актуальны, и потому он не познает первичную материю иначе, как только через ее соотнесенность с формой. Следовательно, коль скоро нематериальные субстанции актуальны через посредство собственной сущности, они и интеллигибельны через посредство собственной сущности. Поэтому сущность Бога, которая есть чистый и совершенный акт, просто и совершенно интеллигибельна сама по себе, и, следовательно, Бог познает Себя и все остальное через посредство собственной сущности. Что же касается ангельской сущности, то хотя она, будучи "актом", принадлежит к роду интеллигибельных вещей, однако не являясь при этом "чистым" и "завершенным актом", этот ангельский акт интеллигенции не завершается в его сущности. В самом деле, несмотря на то, что ангел мыслит себя через посредство собственной сущности, тем не менее он не может мыслить таким же образом другие вещи, поскольку он познает отличные от себя вещи через их подобия.

Человеческий же ум представляет собою только потенцию в роде интеллигибельных сущностей подобно тому, как и первичная материя – это [только] потенция по отношению к чувственным сущностям, и по этой причине его называют "потенциальным" [или "пассивным"]. Таким образом, человеческий ум по своей сущности мыслит потенциально. Следовательно, в нем наличествует способность мыслить, но быть мыслимым он может только в случае своей актуализации. Ведь даже платоники соглашались с тем, что порядок интеллигибельных сущностей превосходит порядок умов, поскольку ум мыслит только по причастности к интеллигибельности, а причастник, по их собственному утверждению, всегда ниже того, к чему он причастен. Если, таким образом, человеческий ум, как учили платоники, становится актуальным благодаря причастности к отделенным интеллигибельным формам, то и себя он также может мыслить благодаря причастности к таким бестелесным сущностям. Но коль скоро в нынешней

жизни природными объектами нашего ума являются материальные и чувственные вещи, о чем было сказано выше (84, 7), то он мыслит себя согласно степени своей актуализации абстрагируемыми из чувственных вещей видами в свете активного ума, который не только актуализирует сами интеллигибельные вещи, но еще и действует через них инструментально, тем самым актуализируя пассивный ум. Поэтому ум познает себя не через посредство своей сущности, а через посредство своего акта, и это происходит двояко.

Во-первых, единично, как когда Сократ или Платон осознает себя обладателем умственной души, поскольку осознает, что мыслит. Во-вторых, универсально, как когда мы исследуем природу человеческого ума через познание умственного акта. Несомненно, однако, что истинность и сила познания, посредством которого мы познаем природу души, пребывают в нас благодаря исхождению нашего умственного света из божественной Истины, в которой, как было показано выше (84, 5), содержатся типы всех вещей. Поэтому Августин говорит, что мы "пристально вглядываемся в неколебимую истину, в которой в меру нашего совершенства можем определять не столько то, каков ум каждого человека, сколько то, каким он должен быть в свете вечных типов"⁵.

Впрочем, между этими двумя видами познания существует некоторое различие, и состоит оно в том, что для первого вполне достаточно просто наличия ума; ум сам по себе есть начало действия, посредством которого он воспринимает самое себя, и потому о нем можно сказать, что он познает себя благодаря своему наличию. Но что касается второго вида познания, то для него одного лишь ума не достаточно; вообще, данный вопрос требует особого, тщательного и тонкого рассмотрения – ведь не случайно же на этот счет существует множество заблуждений и так мало людей, действительно осведомленных о природе души. Относительно такого умственного исследования Августин говорит: "Пусть разум не стремится изучать себя так, как если бы его не было, но пусть различает себя как то, что имеется налицо"⁶, – то есть ему надлежит познавать свое отличие от других вещей и таким образом познавать свою сущность и природу.

Ответ на возражение 1. Разум познает себя через посредство самого же себя, поскольку, в конечном счете, он знает себя, пусть даже и с помощью собственного акта (ведь он сам по себе есть то, что он знает, поскольку, как сказано далее в [цитируе-

мом] отрывке, он любит себя). В самом деле, вещь может быть названа самоочевидной двояко: или поскольку она может быть познана исключительно через самое себя, и в этом смысле таковыми являются первые начала; или поскольку ее познание не акцидентно, подобно тому как цвет является видимым сам по себе, тогда как субстанция видима через свои акциденции.

Ответ на возражение 2. Сущность ангела актуальна в роде интеллигибельных вещей, и потому она одновременно является умственной и умопостигаемой. Вследствие этого ангел воспринимает свою собственную сущность через самого же себя. Однако человеческий ум не таков, поскольку он либо полностью потенциален по отношению к интеллигибельным вещам (если речь идет о пассивном уме), либо является актом абстрагируемых из представлений интеллигибельных вещей (если речь идет об уме активном).

Ответ на возражение 3. Это высказывание Философа истинно в отношении любого ума. В самом деле, как актуальная чувственность является актуально чувственной благодаря чувственному подобию, которое суть форма актуального чувства, точно так же и актуальный ум является актуально мыслимым благодаря подобию мыслимой вещи, которое суть форма актуального ума. Таким образом, человеческий ум, который становится актуальным благодаря виду мыслимого объекта, мыслится и сам через посредство того же вида как своей собственной формы. Однако сказать, что в "нематериальной вещи ум и мыслимое суть одно" — это все равно, что сказать, что "с точки зрения актуально мыслимых вещей ум и мыслимое суть одно". В самом деле, вещь актуально мыслится в бестелесном, но тут следует провести различие, поскольку у одних вещей сущности бестелесны, например, у отделенных субстанций, называемых ангелами, каждый из которых одновременно мыслится и мыслит, тогда как у других вещей сущности не полностью бестелесны, но таковыми являются лишь их абстрагируемые подобия. Поэтому Комментатор говорит, что цитируемое суждение истинно только в отношении отделенных субстанций⁷, поскольку с точки зрения восприятия оно не вызывает сомнений в их отношении, но не в отношении других субстанций, о чем уже было сказано [в предыдущем ответе].

Раздел 2

ПОЗНАЕТ ЛИ НАШ УМ НАВЫКИ ДУШИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ИХ СУЩНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум познает навыки души через посредство их сущности. Ведь сказал же Августин, что "веру нельзя увидеть непосредственно в ее обиталище – сердце (ведь и душа человека может быть открыта другим только через телесные движения); но мы с несомненностью знаем, что она находится именно там, и о ее наличии свидетельствует нам наша совесть"⁸. То же самое можно сказать и о других навыках души. Следовательно, навыки души познаются сами по себе, а не через свои акты.

Возражение 2. Далее, материальные вещи вне души познаются через свои подобиya, существующие в душе, и потому о них говорят, что они познаются через посредство своих подобий. Но навыки души сущностно присутствуют в душе. Следовательно, навыки души познаются через посредство своей сущности.

Возражение 3. Далее, "то, что обуславливает бытие вещи именно таковой, является таковым еще в большей степени". Но навыки и интеллигибельные виды обуславливают познаваемость вещей душою. Следовательно, сами по себе они тем более познаваемы душою.

Этому противоречит то обстоятельство, что навыки, подобно способностям, суть начала действий. Но, как известно, "деятельность и действия логически предшествуют способностям"⁹. Следовательно, [логически] предшествуют они и навыкам; и потому навыки, как и способности, могут быть познаны [только] через их действия.

Отвечаю: навык есть нечто среднее между просто способностью и просто актом. Но, как уже было сказано, все познаваемо в меру своей актуальности (1), и коль скоро навык уступает в бытии совершенному акту, он является познаваемым не непосредственно, а только благодаря своему акту; так, например, кто-либо может узнать о наличии у себя навыка на основании того, что он может совершать действие, проистекающее из такого навыка; или же он может исследовать природу и идею некоторого

навыка, изучая [соответствующий ему] акт. Первый вид познания навыка проистекает из непосредственного наличия навыка, поскольку именно его наличием обуславливается акт, посредством которого он и познается. Второй вид познания навыка проистекает из [того] тщательного исследования, о котором говорилось выше, когда речь шла о [втором типе самопознания] ума (1).

Ответ на возражение 1. Хотя вера не познается через внешние движения тела, она воспринимается своим субъектом через внутренний акт сердца. Ведь никто не узнает о своей вере до тех пор, пока не познает, что поверил.

Ответ на возражение 2. Навыки присутствуют в нашем уме не как его объекты (поскольку в нынешнем состоянии жизни объектом нашего ума является природа материальной вещи, о чем уже было сказано (84, 7)), но как то, посредством чего он мыслит.

Ответ на возражение 3. Аксиома, гласящая, что "обуславливающее бытие вещи именно таковой, является таковым еще в большей степени", справедлива для вещей одного порядка, например, для причин одного вида; так, мы можем сказать, что здоровье желанно ради жизни, и потому жизнь еще более желанна. Но если речь идет о вещах различных порядков, то аксиома теряет силу; в самом деле, можно сказать, что лечение обуславливает здоровье, но из этого вовсе не следует, что лечение желаннее здоровья, поскольку здоровье относится к порядку конечных причин, тогда как лечение – к порядку причин действующих. Точно так же из двух вещей, сущностно относящихся к порядку объектов познания, та, которая обуславливает познание другой, познаваема в большей степени, подобно тому как начала познаваемы в большей степени, нежели заключения. Но навык как таковой не принадлежит к порядку объектов познания и обуславливает познание вещей не как объект познания, а скорее как расположение или форма, через посредство которой познает субъект; следовательно, приведенный аргумент ничего не доказывает.

Раздел 3

ПОЗНАЕТ ЛИ НАШ УМ СВОЙ СОБСТВЕННЫЙ АКТ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум не познает свой собственный акт. В самом деле, познанное является объектом познавательной способности. Но акт отличается от объекта. Следовательно, ум не познает свой собственный акт.

Возражение 2. Далее, познанное познается через посредство некоторого акта. Если, таким образом, ум познает свой собственный акт, то он познает его через посредство какого-то другого акта, а тот, в свою очередь, через посредство какого-то третьего, и так до бесконечности, что представляется невозможным.

Возражение 3. Далее, ум так же относится к своему акту, как чувство – к своему. Но, как сказано в третьей [книге] "О душе", не [каждое отдельное] чувство ощущает свой собственный акт, а общее чувство¹⁰. Следовательно, ум также не мыслит свой собственный акт.

Этому противоречит сказанное Августином: "Я мыслю, что я мыслю"¹¹.

Отвечаю: как было сказано выше, вещь познается в меру своей актуальности. Затем, предельное совершенство ума заключается в его собственной деятельности, поскольку она не является актом, направленным на что-то другое, в чем и будет находиться совершенство завершеного действия подобно тому, как в здании находится совершенство строящегося, но она остается в действителе как [именно] его совершенство и действительность, о чем читаем в девятой [книге] "Метафизики"¹². Поэтому главной мыслимой умом вещью является его собственный акт мышления. У разных умов это происходит по-разному. Так, существует ум, а именно божественный ум, который суть Его собственный акт интеллигенции, и потому в Боге мышление Его интеллигенции и мышление Его сущности есть один и тот же акт, поскольку Его сущность и есть Его акт мышления. Существует другой ум, [а именно] ангельский, который, как было показано выше (79, 1), не является его собственным актом мышления, но тем не менее первым объектом этого акта является ангельская сущность. Ибо, хотя существует логическое различие между ак-

том, посредством которого он мыслит, что он мыслит, и актом, посредством которого он мыслит свою сущность, однако же он мыслит то и другое одним и тем же актом, поскольку мышление собственной сущности является совершенством его сущности, а вещь и ее совершенство мыслятся посредством одного и того же акта. А есть и еще один ум, а именно человеческий [ум], который не есть мышление самого себя и первым объектом акта мышления которого является не его собственная сущность, а нечто внешнее, а именно природа материальной вещи. В связи с этим в первую очередь человеческим умом познаются объекты такого рода, во вторую – сам акт, которым познаются объекты, а уже через акт познается и сам ум, совершенством которого и является этот акт мышления [самого себя]. По этой причине Философ говорит, что в смысле познания объекты предшествуют действиям, а действия – способностям¹³.

Ответ на возражение 1. Объектом ума является нечто универсальное, а именно "бытие" и "истина", но в этом объекте присутствует и акт мышления. В самом деле, ум может мыслить свой собственный акт, но не первичным образом, поскольку первым объектом нашего ума в нынешнем состоянии жизни является не всякое бытие и не всякая истина, но "бытие" и "истина", постигаемые через рассмотрение материальных вещей, о чем уже было сказано (84, 7), и через это постижение ум обретает познание всех других вещей.

Ответ на возражение 2. Акт интеллигенции человеческого ума не является актом и совершенством мыслимой материальной природы, как если бы природа материальной вещи и акт интеллигенции были бы мыслимы посредством одного акта подобно тому, как посредством одного акта мыслятся вещь и ее совершенство. Следовательно, акт, посредством которого ум мыслит камень, отличен от акта, посредством которого он мыслит, что мыслит камень, и так далее. Но, как было показано выше (86, 2), ничто не препятствует тому, чтобы в уме наличествовала такого рода потенциальная бесконечность.

Ответ на возражение 3. Частное чувство ощущает вследствие претерпевания в материальном органе, обусловленном внешним чувственным объектом. Материальный объект, однако, не может претерпевать через самое себя, но каждый претерпевает от чего-то другого, и потому акт частного чувства восприни-

мается общим чувством. Ум же, напротив, мыслит не вследствие материального претерпевания в органе, и потому приведенная аналогия неуместна.

Раздел 4

МЫСЛИТ ЛИ УМ АКТ ВОЛИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум не мыслит акт воли. В самом деле, умом познается только то, что некоторым образом представлено в уме. Но акт воли не находится в уме, поскольку воля и ум – разные вещи. Следовательно, акт воли не познается умом.

Возражение 2. Далее, акт определяется своим объектом. Но у воли и ума разные объекты. Таким образом, акт воли по виду отличен от объекта ума, и потому акт воли не познается умом.

Возражение 3. Августин говорит о душевных аффектах, что "они известны нам не через свои образы, подобно телам, и не благодаря своему непосредственному присутствию, подобно искусствам, а через некие представления"¹⁴. Но, похоже, в душе нет никаких представлений помимо сущностей или подобий познанных вещей. Поэтому кажется невозможным, чтобы ум познавал такие душевные аффекты, как акты воли.

Этому противоречит сказанное Августином: "Я мыслю, что я желаю"¹⁵.

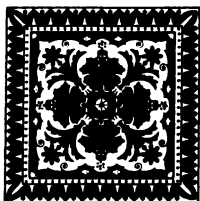
Отвечаю: как было сказано выше (59, 1), акт воли есть не что иное, как расположенность к мыслимой форме подобно тому, как естественное стремление есть расположенность к естественной форме. Затем, расположенность вещи присутствует в ней адекватно модусу ее существования; следовательно, естественная расположенность естественно присутствует в естественной вещи, расположенность, называемая чувственным стремлением, чувственно присутствует в чувственной вещи, и подобным же образом интеллигибельная расположенность, которая суть акт воли, интеллигибельно присутствует в своем начале и надлежащем субъекте, а именно в умственном субъекте. Поэтому Философ говорит, что "воля находится в разуме"¹⁶. Но все, что

интеллигибельно присутствует в умственном субъекте, мыслится этим субъектом. Следовательно, акт воли мыслится умом, причем мыслится и в том смысле, что желающий знает о своем желании, и в том, что он может познать природу этого акта и, следовательно, природу его начала, которое суть навик или способность.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент заслуживал бы внимания, если бы воля и ум, будучи различными способностями, находились бы и в различных субъектах; в таком случае [действительно] принадлежащее воле отсутствовало бы в уме. Но коль скоро то и другое укоренено в одной и той же субстанции души и коль скоро они некоторым образом являются началами друг друга, то, следовательно, находящееся в воле некоторым образом находится и в уме.

Ответ на возражение 2. Хотя "благо" и "истина", которые являются объектами воли и ума, и отличаются друг от друга логически, тем не менее, как было показано выше (82, 4), одно включает в себя другое, поскольку благо истинно и истина блага. Поэтому объекты воли подпадают под действие ума, а объекты ума [в свою очередь] могут подпадать под действие воли.

Ответ на возражение 3. Аффекты души находятся в уме не в виде своих образов, подобно телам, и не непосредственно, подобно искусствам, но подобно тому, как обусловливаемая вещь находится в своем начале, содержащем некое представление об обусловливаемой вещи. Поэтому Августин и говорит, что аффекты души находятся в памяти в виде неких представлений.



КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША ПОЗНАЕТ ТО, ЧТО ВЫШЕ НЕЕ

Теперь нам следует рассмотреть [вопрос о том], как человеческая душа познает то, что выше нее, а именно нематериальные субстанции. Под этим заглавием наличествует три пункта: 1) может ли человеческая душа в нынешнем состоянии жизни мыслить нематериальные субстанции, называемые ангелами, как таковые; 2) может ли она познавать их через посредство познания материальных вещей; 3) является ли Бог первым объектом нашего познания. —

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША В НЫНЕШНЕМ СОСТОЯНИИ ЖИЗНИ МЫСЛИТЬ НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ СУБСТАНЦИИ КАК ТАКОВЫЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая душа в нынешнем состоянии жизни может мыслить нематериальные субстанции как таковые. Ведь сказал же Августин, что "ум приобретает познание телесных вещей через посредство телесных чувств, а познание бестелесных вещей он извлекает из самого себя"¹. Но они [т.е. бестелесные вещи] суть нематериальные субстанции. Следовательно, человеческий ум мыслит нематериальные субстанции.

Возражение 2. Далее, подобное познается подобным. Но человеческий ум гораздо ближе к нематериальному, нежели к материальному, поскольку его собственная природа нематериальна, что явствует из сказанного выше (76, 1). Таким образом, коль скоро наш ум мыслит материальные вещи, то тем более он может мыслить нематериальные вещи.

Возражение 3. Далее, известно, что наиболее сильно ощущаемое не [всегда] является наиболее нами ощущаемым, и это

связано с тем, что наше чувство бывает искажено этой превосходящей [силой] ощущаемого. Но, как утверждается в третьей [книге] "О душе", ум не подвержен подобному искажающему влиянию со стороны своего объекта². Поэтому вещи, которые сами по себе в высшей степени интеллигибельны, должны и для нас быть в высшей степени интеллигибельными. И так как материальные вещи становятся интеллигибельными только после того, как мы делаем их актуально таковыми посредством абстрагирования из материальных условий, то очевидно, что наиболее интеллигибельными являются те субстанции, природа которых сама по себе нематериальна. Поэтому они гораздо более доступны для нашего познания, нежели материальные вещи.

Возражение 4. Далее, Комментатор говорит, что если бы мы не могли мыслить отвлеченные субстанции, то "природа была бы лишена какой бы то ни было цели, поскольку в таком случае она была бы такова, что по самой своей природе интеллигибельное не могло бы мыслиться вообще"³. Но в природе нет ничего тщетного или бесцельного. Следовательно, мы можем мыслить нематериальные субстанции.

Возражение 5. Кроме того, как чувство относится к чувственному, точно так же ум – к интеллигибельному. Но нашему зрению доступны все телесные вещи, как горние и нетленные, так и дольные и тленные. Поэтому наш ум может мыслить все интеллигибельные субстанции, даже горние и нематериальные.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Что на небесах, кто исследовал?" (Прем. 9, 16). Но эти [рассматриваемые нами] субстанции, по общему мнению, находятся на небесах, согласно сказанному: "Ангелы их на небесах", и т.д. (Мф. 18, 10). Таким образом, нематериальные субстанции не могут быть познаны путем человеческого исследования.

Отвечаю: согласно Платону, нематериальные субстанции не только мыслимы нами, но и являются наипервейшими объектами нашего мышления. В самом деле, Платон учил, что нематериальные субсистентные формы, которые он называл "идеями", являются присущими нашему уму объектами и потому мыслятся нами в первую очередь и как таковые, материальные же объекты познаются душой путем смешения с умом воображения и ощущения. Таким образом, чем более беспримесен ум, тем отчет-

ливей он схватывает умопостигаемую истину нематериальных вещей.

А вот по мнению Аристотеля, которое подтверждается опытным путем, наш ум в нынешнем состоянии жизни естественным образом связан с природой материальных вещей и потому может мыслить только через посредство обращения к представлениям, о чем было сказано выше (84, 7). Из этого со всей очевидностью следует, что в соответствии с тем модусом познания, которым, как показывает опыт, мы обладаем, нематериальные субстанции, которые не подпадают под действие чувства и воображения, не могут быть мыслимы нами в первую очередь и как таковые.

Тем не менее Аверроэс учил, что в нынешнем состоянии жизни человек может, в конце концов, достичь познания отделенных субстанций посредством связывания или соединения с некоей отделенной субстанцией, которую он называл "активным умом" и которая, будучи сама по себе отделенной субстанцией, может естественным образом мыслить отделенные субстанции⁴. Таким образом, когда такой ["активный ум"] соединяется с нами столь совершенно, что благодаря ему мы становимся способными совершенно мыслить, мы можем мыслить отделенные субстанции точно так же, как в нынешней жизни мы можем мыслить материальные вещи благодаря соединенному с нами пассивному уму. В самом деле, он говорил, что активный ум соединяется с нами именно так, ибо, коль скоро мы мыслим через посредство как активного ума, так и интеллигибельных объектов, как, например, мы мыслим силлогистические выводы через посредство начал мышления, то ясно, что активный ум должен соотноситься с мыслимыми объектами или как основной действующий с инструментом, или как форма с материей. Ведь действие может быть приписано двум началам двояко, а именно или как основному действующему и инструменту, как [например] распиливание – плотнику и пиле, или как форме и ее субъекту, как [например] нагревание – теплоте и огню. В обоих этих случаях активный ум может быть соотнесен с интеллигибельным объектом как совершенство с совершенствуемым и как акт с потенцией. Затем, субъект становится совершенным и обретает свое совершенство в одно и то же время подобно тому, как [например] восприятие актуально видимого совпадает по времени с восприятием света в глазу. Поэтому и пассивный ум одновременно воспринимает интеллигибельный объект и активный ум, и

чем больше он воспринимает интеллигибельных объектов, тем более мы приближаемся к совершенному соединению с активным умом, так что когда мы мыслим все интеллигибельные объекты, активный ум становится с нами одно, и тогда через его инструментальное посредство мы можем мыслить все вещи, как материальные, так и нематериальные. В этом, по его мнению, и состоит окончательное человеческое блаженство. И, с точки зрения рассматриваемого нами вопроса, не важно, придерживаться ли мнения самого [Комментатора], полагавшего, что пассивный ум в этом состоянии блаженства мыслит отделенные субстанции через посредство активного ума, или же мнения Александра, который (как утверждал Аверроэс) говорил, что пассивный ум, будучи тленным, никак не может мыслить отделенные субстанции, но что человек мыслит отделенные субстанции посредством активного ума, – в любом случае это мнение не соответствует истине [и вот почему].

Во-первых, потому, что если принять допущение, что активный ум является отделенной субстанцией, то в таком случае мы не можем формально мыслить благодаря его инструментальному содействию, поскольку средством формального действия действующателя является его форма и акт (ведь каждый действующатель действует сообразно своей актуальности, как было доказано при рассмотрении пассивного ума).

Во-вторых, это мнение не соответствует истине потому, что если принять допущение, что активный ум является отделенной субстанцией, то в таком случае он не мог бы быть соединенным с нами через посредство своей субстанции, но только, будучи причастным к мыслимому, через посредство своего света; однако в таком случае это соединение не было бы связанным с другими действиями активного ума, которые помогли бы нам мыслить нематериальные субстанции. Это подобно тому, как в случае видения нами цветов благодаря солнцу: ведь мы не соединяемся с субстанцией солнца, благодаря чему мы могли бы действовать подобно солнцу, но с нами соединяется только свет солнца, позволяющий нам видеть цвета.

В-третьих, это мнение не соответствует истине потому, что, принимая во внимание вышесказанное, если бы активный ум был соединен с нами через посредство своей субстанции, то он не был бы в полном смысле соединен таким образом в отношении одного или двух интеллигибельных объектов, но скорее в отношении всех интеллигибельных объектов. Однако суммарная

[сила] таких объектов не равна силе активного ума, поскольку мышление отделенных субстанций – это нечто гораздо более превосходное, нежели мышление всех материальных вещей. Из этого со всей очевидностью следует, что познание [даже] всех материальных вещей не было бы достаточным для того, чтобы активный ум соединился с нами настолько, что с его помощью мы могли бы мыслить отделенные субстанции.

В-четвертых, это мнение не соответствует истине потому, что вряд ли возможно, чтобы кто-либо в этом мире мог мыслить все материальные вещи (разве что очень и очень немногие), по каковой причине [выходит, что] никто не может достичь совершенного блаженства, а это противоречит сказанному Философом о том, что "счастье – это некоторое общее благо, которое может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели"⁵. Кроме того, кажется неразумным предполагать, что только очень немногие в своем виде могут достигнуть цели этого вида.

В-пятых, Философ недвусмысленно говорит: "Счастье – это деятельность, сообразная добродетели"⁶, а после перечисления многих добродетелей в десятой книге заключает, что совершенное счастье, которое состоит в познании высших интеллигибельных вещей, достигается благодаря добродетели мудрости⁷, которую в шестой главе он называет основой созерцательной деятельности. Следовательно, Аристотель нисколько не сомневается в том, что совершенное счастье человека состоит в познании отделенных субстанций, которое достигается через созерцание, а отнюдь не в соединении с активным умом, как воображали иные.

В-шестых, как было показано выше (79, 4), активный ум – это не отделенная субстанция, а способность души, активно простирающаяся на те объекты, на которые восприимчиво простирается пассивный ум, поскольку, как сказано, пассивный ум – это "все вещи в возможности", а активный ум – это "все вещи в действительности"⁸. Поэтому оба ума в нынешнем состоянии жизни простираются только на материальные вещи, которые делаются актуально интеллигибельными активным умом и воспринимаются умом пассивным. Следовательно, в нынешнем состоянии жизни мы не можем мыслить отделенные нематериальные субстанции как таковые ни пассивным, ни активным умом.

Ответ на возражение 1. Слова Августина можно понимать в том смысле, что познание умом бестелесных вещей может быть достигнуто умом через самое себя. Это абсолютно верно, бо-

лее того, философы говорили, что познание души является началом познания отделенных субстанций. В самом деле, через познание себя он достигает и некоторого познания бестелесных субстанций, но лишь в пределах своих возможностей, а не так, как будто бы познание самого себя позволяло ему достичь совершенного и абсолютного познания таких [субстанций].

Ответ на возражение 2. Подобие природ – это еще не достаточная причина для познания, в противном случае прав был бы Эмпедокл, говоривший, что для познания всего душе необходимо заключать в себе все [существующие] природы. Для познания необходимо, чтобы в познающем наличествовало подобие познаваемой вещи, например, его форма. Но наш пассивный ум в нынешнем состоянии жизни таков, что он оформляется абстрагированными из представлений подобиями, и потому он скорее познает материальные вещи, чем нематериальные субстанции.

Ответ на возражение 3. Должна существовать некоторая соразмерность между объектом и способностью познания, подобная [соразмерности] между активным и пассивным или совершенством и совершенствуемым. Поэтому то обстоятельство, что чувственные объекты большой силы не схватываются чувствами, означает не только то, что они искажают [восприятие] органа, но также и то, что они не соразмерны чувственной способности. И коль скоро в нынешнем состоянии жизни нематериальные субстанции не соразмерны нашему уму, то он и не может мыслить их [как таковые].

Ответ на возражение 4. Этот аргумент Комментатора можно опровергнуть двояко.

Во-первых, из того факта, что отделенные субстанции не мыслятся нами, вовсе не следует, что они не мыслятся вообще; напротив, они мыслят и себя, и друг друга.

Во-вторых, быть мыслимыми нами – это отнюдь не цель отделенных субстанций, а между тем тщетным и бесцельным является только то, что не в состоянии достичь собственной цели. Поэтому нематериальные субстанции нельзя было бы считать лишенными цели даже в том случае, если бы они не мыслились нами вообще.

Ответ на возражение 5. Чувство познает как горние, так и дольные тела одинаковым образом, а именно через посредство чувственного воздействия на свой орган. Но материальные и нематериальные субстанции мы не мыслим одинаковым обра-

зом. Первые мы мыслим путем абстрагирования, которое никак не подходит для [мышления] последних, поскольку вообразить нематериальное невозможно.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ НАШ УМ МЫСЛИТЬ НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ СУБСТАНЦИИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ПОЗНАНИЯ МАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наш ум может познавать нематериальные субстанции через посредство познания материальных вещей. Так, Дионисий говорит, что "человеческий ум не может возвыситься до невещественного созерцания небесных иерархий иначе, как только воспользовавшись сообразным своей природе вещественным над собой руководством"⁹. Следовательно, мы можем, руководствуясь материальными вещами, познавать нематериальные субстанции.

Возражение 2. Далее, наука находится в уме. Но существуют науки и [вытекающие из них] определения нематериальных субстанций; таким образом [например] Дамаскин определяет ангела¹⁰; [вообще] ангелам посвящено немало исследований как в теологии, так и в философии. Следовательно, мы можем мыслить нематериальные субстанции.

Возражение 3. Далее, человеческая душа принадлежит к роду нематериальных субстанций. Но она может быть мыслима нами через посредство тех своих актов, которыми она мыслит материальные вещи. Следовательно, и другие нематериальные субстанции могут быть мыслимы нами через их материальные следствия.

Возражение 4. Кроме того, единственная причина, которая не может быть постигнута через ее следствия, – та, которая бесконечно от них далека, но такой причиной является один только Бог. Что же касается всех сотворенных нематериальных субстанций, то они могут быть мыслимы нами через посредство материальных вещей.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что "для чувственного неуловимо умственное, для сложного – простое, а для сформированного в виде тел – бесформенность бестелесного"¹¹.

Отвечаю: Аверроэс рассказывает¹² о философе по имени Авемпас¹³, который учил, что, если следовать истинным философским принципам, то можно от мышления природных субстанций восходить к познанию нематериальных субстанций. Ведь коль скоро наш ум по природе абстрагирует "чтойность" материальных вещей из материи, то любая материальность, остающаяся в этой абстрагированной "чтойности", снова может стать субъектом абстрагирования, и поскольку процесс абстрагирования не может продолжаться до бесконечности, то [рано или поздно] мы получим некую абсолютно свободную от материи, нематериальную "чтойность", и это [ее мышление и] будет мышлением нематериальной субстанции.

Это мнение было бы безусловно истинным, если бы, как полагали платоники, нематериальные субстанции являлись формами и видами материальных вещей. Но если согласиться с тем, что нематериальные субстанции есть нечто совершенно отличное от "чтойности" материальных вещей, то из этого следует, что сколько бы наш ум ни абстрагировал "чтойность" материальных вещей из материи, он никогда не сможет приблизиться к чему-либо адекватному нематериальным субстанциям. Следовательно, мы не можем совершенно мыслить нематериальные субстанции через посредство материальных субстанций.

Ответ на возражение 1. От материальных вещей мы можем восходить к некоторому познанию вещей нематериальных, но это [познание] будет несовершенным, поскольку нет никакой надлежащей и адекватной соразмерности между материальными и нематериальными вещами, а подобию, извлекаемые из материальных вещей для мышления вещей нематериальных, очень далеки, как говорит Дионисий, от сходства с последними¹⁴.

Ответ на возражение 2. Наука исследует наиболее возвышенные вещи преимущественно апофатически. Так, Аристотель описывает небесные тела путем отрицания у них свойств низшей телесности¹⁵. Из этого следует практическая невозможность познания нематериальных субстанций обычным для нас путем познания "чтойности"; тем не менее мы можем научно познавать их апофатически, а также через посредство их отношений с материальными вещами.

Ответ на возражение 3. Человеческая душа мыслит себя через посредство собственного, присущего ей акта мышления,

который совершенно являет ее природу и силу. Но сила и природа нематериальных субстанций не может быть совершенно мыслима ни через подобный акт, ни через какую-либо материальную вещь, поскольку между силой первых и последними нет никакой соразмерности.

Ответ на возражение 4. Сотворенные нематериальные субстанции, не будучи соразмерными с материальными субстанциями ни в смысле силы, ни в смысле материи, не принадлежат к их естественному роду, однако они разделяют с ними логический род, поскольку даже нематериальные субстанции являются категориальными субстанциями, так как их сущность отлична от их существования. В этом смысле один только Бог никак не связан с материальными вещами ни с точки зрения естественного, ни с точки зрения логического рода, поскольку Бог вообще не относится ни к какому роду, о чем уже было сказано (3, 5). Следовательно, через посредство извлекаемых из материальных вещей подобий мы можем получать некоторые определенные познания об ангелах, хотя и не относительно их конкретной природы, а лишь в смысле некоторых общих представлений, тогда как относительно Бога мы [таким образом] не можем приобретать подобных познаний вообще.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ПЕРВЫМ ОБЪЕКТОМ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог – это первый объект, познаваемый человеческим умом. В самом деле, то, благодаря чему мы познаем остальное и сообразно с чем выносим свои суждения, и является первой познаваемой нами вещью подобно тому, как свет первичен для глаза и первые начала – для ума. Но, как сказал Августин, мы все познаем в свете первой истины и сообразно с нею судим обо всем¹⁶. Следовательно, Бог – это первый познаваемый нами объект.

Возражение 2. Далее, обуславливающее бытие вещи именно таковой, является таковым еще в большей степени. Но Бог обуславливает любое наше познание, поскольку Он – "Свет

Истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Ин. 1, 9). Следовательно, Бог – это наш первый и наиболее познаваемый объект.

Возражение 3. Далее, первично познаваемый образ подобен тому, образом чего он является. Но, как сказал Августин, в нашем уме присутствует образ Божий¹⁷. Следовательно, Бог – это первый познаваемый нашим умом объект.

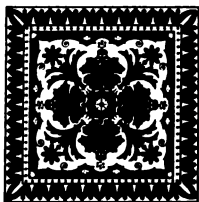
Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Бога не видел никто никогда" (Ин. 1, 18).

Отвечаю: поскольку человеческий ум в нынешнем состоянии жизни не может мыслить даже нематериальные сотворенные субстанции, то тем более он не может мыслить сущность несотворенной субстанции. Следовательно, Бог никоим образом не является первым объектом нашего познания, напротив, мы познаем Бога через посредство тварного, согласно сказанному апостолом: "Невидимое Его... чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). Первым объектом нашего познания в этой жизни является "чтойность" материальных вещей, которая является надлежащим объектом нашего ума, о чем уже неоднократно было говорено.

Ответ на возражение 1. Мы видим все и обо всем судим в свете первой истины постольку, поскольку свет самого нашего ума, естественный или дарованный, является не чем иным, как [своего рода] отпечатком в уме первой истины, о чем уже шла речь выше (12, 2). Следовательно, коль скоро свет самого нашего ума не является объектом его мышления, то тем более нельзя говорить, что первым объектом познания нашего ума является Бог.

Ответ на возражение 2. Аксиома, гласящая, что "обуславливающее бытие вещи именно таковой, является таковым еще в большей степени", справедлива, как уже было сказано выше (81, 2), для вещей, принадлежащих к одному и тому же порядку. Все познается благодаря Богу не в том смысле, что Он является первым познанным объектом, а в том, что Он является первой причиной нашей познавательной способности.

Ответ на возражение 3. Если бы в нашей душе присутствовал совершенный образ Бога подобно тому, как Сын является совершенным образом Отца, наш ум тотчас бы познал Бога. Но образ [Бога] в нашем уме несовершенен, и потому приведенный аргумент несостоятелен.



ПОЗНАНИЕ ОТДЕЛЕННОЙ ДУШИ

Теперь на очереди исследование познания отделенной души. Под этим заглавием будет рассмотрено восемь пунктов: 1) может ли мыслить отделенная от тела душа; 2) мыслит ли она отделенные субстанции; 3) мыслит ли она все природные вещи; 4) мыслит ли она индивидуальное и единичное; 5) сохраняется ли в ней приобретенный в этой жизни навык познания; 6) может ли душа использовать приобретенный здесь навык познания; 7) является ли пространственное расстояние препятствием для познания отделенной души; 8) знают ли отделенные от тел души о том, что происходит здесь.

Раздел 1

МЫСЛИТ ЛИ ОТДЕЛЕННАЯ ДУША?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенная от тела душа вообще не может мыслить. В самом деле, Философ сказал, что "мышление слабеет, когда внутри разрушается его начало"¹. Но со смертью разрушаются все внутренние человеческие начала. Следовательно, разрушается и сам ум.

Возражение 2. Далее, приостановка чувств или расстройство воображения служит серьезной помехой мышлению человеческой души, о чем было сказано выше (84, 7, 8). Но смерть уничтожает и чувства, и воображение, о чем также было говорено (77, 8). Следовательно, после смерти душа не мыслит.

Возражение 3. Далее, если бы отделенная душа могла мыслить, то это должно было бы происходить через посредство каких-то видов. Однако она не может мыслить через посредство врожденных видов, поскольку [попросту] не имеет таковых, будучи изначально "подобна дощечке [для письма], на которой ничего не написано"; она не может мыслить и через посредство

абстрагируемых из вещей видов, поскольку в том [состоянии] она не обладает необходимыми для абстрагирования видов органами чувств и воображением; она также не может мыслить и через посредство видов, которые были абстрагированы [в нынешнем состоянии жизни] и сохранены в душе, поскольку, если бы это было так, то в таком случае душа ребенка была бы лишена вообще каких бы то ни было средств для мышления; и при этом не должно ссылаться на мышление через посредство всеянных божественностью интеллигибельных видов, поскольку такое познание не является тем, о котором в данном случае идет речь, а именно природным, но суть следствие божественной благодати. Следовательно, отделенная от тела душа ничего не мыслит.

Этому противоречат следующие слова Философа: "Если бы у души не было присущей ей деятельности, то она не могла бы существовать отдельно от тела"². Но душа существует отдельно от тела, значит, она обладает присущей ей деятельностью, и прежде всего той, которая суть деятельность ума. Поэтому душа может мыслить и будучи отделенной от тела.

Отвечаю: трудность, возникающая при решении этого вопроса, есть результат того подтвержденного опытом факта, что соединенная с телом душа может мыслить только благодаря представлениям. Если бы, как говорили платоники, это не происходило из самой природы души, а было бы акцидентным следствием ее связанности с телом, то трудность была бы разрешена, поскольку при устранении тела душа сразу бы возвращалась к своей собственной природе и непосредственно бы мыслила умопостигаемые вещи безо всякого обращения к представлениям, как это имеет место в случае других отделенных субстанций. Однако в таком случае союз души и тела не был бы благом для души, поскольку в теле она мыслила бы хуже, чем без него, но был бы благом для тела, а это нелепо уже только потому, что материя существует ради формы, а не форма – ради материи. Но если мы признаем, что по самой своей природе душа для мышления необходимо должна обращаться к представлениям, то, коль скоро смерть не изменяет ее природы, может показаться, что, лишившись представлений, к которым она могла бы обращаться, душа утратит способность мыслить естественным образом.

Чтобы разрешить это затруднение, мы должны принять во внимание, что коль скоро деятельность адекватна актуальности,

модус действия каждого действующателя следует из модуса его существования. Далее, душа обладает одним модусом существования, когда находится в теле, и другим – когда вне тела, хотя ее природа при этом не изменяется; но это вовсе не подразумевает, что ее союз с телом является акцидентным, поскольку этот союз присущ ей по природе – ведь и природа легкого объекта не претерпевает изменений в зависимости от того, находится ли он в свойственном ему по природе месте или нет. Таким образом, когда душа соединена с телом, то в соответствии с этим модусом существования она имеет такой модус мышления, что должна обращаться к телесным представлениям, находящимся в телесных же органах, а когда она отделена от тела, то имеет такой модус мышления, что напрямую, как и надлежит всем отделенным субстанциям, обращается к интеллигибельным объектам. Следовательно, коль скоро ей по природе свойственно быть соединенной с телом, то и мышление путем обращения к представлениям является для нее естественным, и коль скоро быть отделенной от тела не свойственно ее природе, то и мыслить без обращения к представлениям не является для нее естественным; таким образом, она соединена с телом затем, чтобы обладать положенными ей по природе действием и бытием. Но здесь снова возникает затруднение. В самом деле, природа всегда определяется к лучшему, и если мыслить путем непосредственного обращения к интеллигибельным объектам лучше, чем мыслить путем обращения к представлениям, то Бог должен был бы определить природу души так, чтобы ей по природе был присущ более возвышенный способ мышления, но в таком случае она бы вовсе не нуждалась ни в каком теле.

Чтобы разрешить это затруднение, мы должны принять во внимание следующее: хотя несомненно, что мышление путем обращения к горнему само по себе гораздо возвышенней, чем мышление путем обращения к представлениям, однако, если учесть возможности души, то такой модус мышления для нее окажется далеким от совершенства. Это станет очевидным, если вспомнить, что каждая умственная субстанция обретает свою умственную силу благодаря воздействию божественного света, который в своем первом начале прост и един, но чем далее умственные твари отстоят от первого начала, тем более этот свет дробится и множится, как это имеет место с исходящими из центра окружности линиями. Поэтому, если Бог мыслит все одной

Своей сущностью, а высшие умственные субстанции мыслят через посредство некоторого незначительного количества универсальных видов, и им даровано глубокое постижение вещей, адекватное действительности умственной силы их природы, то низшая умственная природа использует большое количество менее универсальных видов, и ей дарована настолько более низкая степень постижения, насколько ее умственная сила уступает умственной силе более возвышенной природы. Таким образом, если бы низшие субстанции схватывали виды той же степени универсальности, что и превосходящие их субстанции, то, поскольку они не столь сильны в своем мышлении, обретенное ими через посредство таких видов познание было бы несовершенным, неточным и слитным. Мы можем наблюдать нечто подобное на нашем примере, поскольку обладающие более слабым умом люди не способны приобретать точные знания на основании общих концепций более одаренных людей, если только не разъяснить им все по отдельности и подробно. Но очевидно, что в порядке природы умственных субстанций человеческие души занимают низшее место, а совершенство вселенной предполагает наличие разных степеней бытия. Если бы, таким образом, Бог пожелал, чтобы души мыслили подобно отделенным субстанциям, то в результате этого человеческое познание, будучи далеким от совершенства, было бы слитным и неточным. Поэтому для того, чтобы человеческие души имели возможность обладать совершенным и свойственным им познанием, они были сотворены так, что по природе должны соединяться с телами, благодаря чему они обретают возможность получать надлежащее и адекватное познание чувственных вещей непосредственно от самих чувственных вещей. Мы наблюдаем нечто подобное, когда сталкиваемся с необразованными людьми: таких следует обучать на чувственных примерах.

Из сказанного понятно, что для души ее соединение с телом является благом, и что она мыслит, обращаясь к представлениям. Тем не менее это не исключает для нее возможности существовать вне тела и при этом мыслить, хотя и другим способом.

Ответ на возражение 1. Если тщательно исследовать сказанное Философом, то мы увидим, что эти слова относятся к предшествующей гипотезе, а именно, что мышление является движением тела, соединенного с душой таким же образом, как и с чувством (ведь он пока еще не провел различения между умом

и чувством). Мы можем также предположить, что в данном случае он имел в виду способ мышления, а именно обращение к представлениям. О том же самом идет речь и в возражении 2.

Ответ на возражение 3. В [приведенном] возражении [убедительно] доказано, что отделенная душа не мыслит через посредство ни врожденных, ни абстрагируемых, ни даже сохраненных видов; но душа в том состоянии мыслит благодаря причастности к видам, что становится возможным вследствие воздействия божественного света, который просвещает душу наравне с другими отделенными субстанциями, хотя и в меньшей степени. Следовательно, как только прекращается деятельность, обусловливаемая обращением к телесным [представлениям], душа сразу же обращается к горним вещам, и при этом такой путь познания нельзя считать неестественным [для души], поскольку Бог является Творцом равно и света природы, и света благодати.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ОТДЕЛЕННАЯ [ОТ ТЕЛА] ДУША МЫСЛИТЬ ОТДЕЛЕННЫЕ [ОТ МАТЕРИИ] СУБСТАНЦИИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенная [от тела] душа не может мыслить отделенные [от материи] субстанции. В самом деле, душа обладает большим количеством совершенства, когда она соединена с телом, чем когда существует вне его, поскольку тело является сущностной частью человеческой природы, а каждая часть целого обладает большим количеством совершенства, когда она существует в этом целом. Но душа в теле не мыслит отделенные субстанции, о чем было сказано выше (88, 1). Следовательно, тем более она не может этого, будучи отделенной от тела.

Возражение 2. Далее, познанное становится таковым либо благодаря своему присутствию [в познающем], либо через посредство своего вида. Но отделенные субстанции не могут быть познаны душой ни благодаря их присутствию, поскольку в душу может вступать один только Бог, ни через посредство своего вида,

абстрагируемого душой из ангела, поскольку ангел проще души. Следовательно, отделенная душа вообще не может мыслить отделенные субстанции.

· **Возражение 3.** Далее, некоторые философы говорили, что окончательное блаженство человека состоит в познании отделенных субстанций. Если бы, таким образом, отделенная душа могла мыслить отделенные субстанции, ее блаженство было бы гарантировано одним только ее отделением, каковое мнение кажется неразумным.

Этому противоречит следующее: души вне тела могут познавать другие отделенные души, как мы это видим на примере того богача из ада, который видел Авраама и Лазаря (Лк. 16, 23). Следовательно, отделенные души видят также демонов и ангелов.

Отвечаю: по словам Августина, "наш ум извлекает познание бестелесных вещей из самого себя"³, – то есть через познание самого себя. Поэтому на основании того познания, которое отделенная душа имеет о самой себе, мы можем судить о том, каким образом она познает другие отделенные вещи. Затем, как было показано выше (1), душа, будучи соединенной с телом, мыслит путем обращения к представлениям, и потому она не мыслит себя иначе, как только становясь актуально умственной благодаря абстрагируемым из представлений идеям, иными словами, мыслит себя через посредство своего акта, о чем уже было сказано (87, 1). Когда же она отделена от тела, то уже не мыслит путем обращения к представлениям, но – путем непосредственного обращения к интеллигибельным объектам; следовательно, в таком состоянии она мыслит себя через самое себя. Затем, каждая отделенная субстанция "мыслит то, что выше ее, и то, что ниже ее, согласно модусу своей субстанции"⁴, поскольку вещь мыслится согласно тому, каким образом она находится в мыслящем, а одна вещь находится в другой согласно природе последней. Но модус существования отделенной души ниже, чем у ангела, и точно такой же, как и у других отделенных душ. Поэтому душа вне тела обладает совершенным познанием других отделенных душ, однако ее познание ангелов неполно и несовершенно. Впрочем, это относится лишь к ее естественному познанию, поскольку с познанием в славе все обстоит иначе.

Ответ на возражение 1. С точки зрения той ее природы, согласно которой она сообщается с природой тела, отделенная душа в самом деле обладает меньшим количеством совершенства [чем душа, соединенная с телом]. Однако ее умственная сила [в таком состоянии] обретает большую свободу, поскольку в нынешней жизни бремя тела и постоянная забота о нем препятствуют ясности ее умопостижения.

Ответ на возражение 2. Отделенная душа мыслит ангелов через посредство впечатленных божественностью идей, которые, впрочем, не наделяют ее совершенным познанием последних, поскольку природа души ниже природы ангела.

Ответ на возражение 3. Окончательное блаженство человека состоит не в познании каких бы то ни было отделенных субстанций, а в познании Бога, Которого можно созерцать исключительно по благодати. Что же касается познания других отделенных субстанций, то совершенное их мышление [безусловно] является большим блаженством, но отнюдь не тем, которое называют окончательным и конечной целью. Однако, как уже было сказано, отделенная душа не мыслит их совершенно.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ОТДЕЛЕННАЯ ДУША ЗНАТЬ ВСЕ ПРИРОДНЫЕ ВЕЩИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенная душа знает все природные вещи. В самом деле, типы всех природных вещей существуют в отделенных субстанциях. Следовательно, коль скоро отделенные души знают отделенные субстанции, то они также знают и все природные вещи.

Возражение 2. Далее, если кто-либо может мыслить более интеллигибельное, то он тем более может мыслить и менее интеллигибельное. Но отделенная душа мыслит в высшей степени интеллигибельные нематериальные субстанции, следовательно, она тем более может мыслить гораздо менее интеллигибельные природные вещи.

Этому противоречит следующее: демоны обладают большим природным познанием, нежели отделенные души; тем не менее

они не знают все природные вещи, но, как говорит Исидор, вынуждены узнавать о многих вещах опытным путем⁵. Следовательно, и отделенная душа не может знать все природные вещи.

Отвечаю: как уже было сказано (1), отделенные души, подобно ангелам, мыслят через посредство видов, запечатленных в них божественным светом. Однако, коль скоро природа души ниже природы ангела, для которой такой вид познания является естественным, то через посредство таких видов лишенная тела душа обретает не совершенное, а только общее и слитное знание. Указанная пропорция сохраняется и в отношении природных вещей, и если ангелы через посредство таких видов обладают совершенным знанием этих вещей, то отделенные души должны обладать знанием несовершенным и слитным. Но ангелы благодаря этим видам совершенно знают все природные вещи, поскольку, как сказал Августин, всякая тварь, прежде чем она была создана Богом в своем естественном роде, была запечатлена Им в познании ангелов⁶. Следовательно, отделенные души познают все природные вещи не точным и адекватным, а общим и слитным познанием.

Ответ на возражение 1. Даже ангел мыслит все природные вещи не через посредство своей субстанции, а через посредство некоторых видов, о чем уже было сказано (87, 1). Так что из того обстоятельства, что душа некоторым образом знает отделенные субстанции, вовсе не следует, что она знает и все природные вещи.

Ответ на возражение 2. Отделенная от тела душа, как было показано выше, не мыслит отделенные субстанции совершенным образом, и точно так же она и природные вещи познает не совершенно, а слитно.

Ответ на возражение 3. Исидор говорит о предвидении будущего, которое ни ангелы, ни демоны, ни отделенные души не могут познавать иначе, как только либо через предбытие будущих вещей в своих причинах, либо через божественное откровение. Но в данном случае мы исследуем познание природных вещей.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ОТДЕЛЕННАЯ ДУША ПОЗНАВАТЬ ЕДИНИЧНОЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенная душа не познает единичное. В самом деле, из всех познавательных сил, как явствует из вышесказанного (77, 8), в отделенной душе сохраняется только ум. Но ум, как было показано, не может познавать единичное (86, 1). Следовательно, отделенная душа не может познавать единичное.

Возражение 2. Далее, познание единичного является более определенным, чем познание универсального. Но отделенная душа не имеет никакого определенного познания видов природных вещей и потому тем более не может познавать единичное.

Возражение 3. Далее, если бы она познавала единичное, то делала бы это не через посредство чувства и, значит, она бы знала все единичности. Но она не знает все единичности, следовательно, она не знает ни одной.

Этому противоречат слова, сказанные богачом в аду: "У меня – пять братьев" (Лк. 16, 28).

Отвечаю: отделенные души познают некоторые единичности, но [далеко] не все, и даже не все наличные единичности. Чтобы это понять, нам следует вспомнить, что путь познания вещей двойственен: один – через посредство абстрагирования из представлений, и таким образом единичное может познаваться умом только опосредованно, о чем уже было сказано (86, 1); другой – благодаря запечатлению видов Богом, и таким путем ум может [непосредственно] познавать единичное. В самом деле, коль скоро Бог, будучи причиной всеобщих и индивидуальных начал, знает все вещи, равно универсальные и единичные, Своею сущностью, то и отделенные субстанции могут познавать единичности через посредство видов по своего рода участию в уподоблении божественной сущности. Однако между ангелами и отделенными душами есть [некоторое] различие, связанное с тем, что ангелы через посредство таких видов обретают совершенное и определенное познание вещей, тогда как отделенные [души] – только слитное познание. Таким образом, ангелы благодаря сво-

ему совершенному уму познают через посредство таких видов не только определенную природу вещей, но также и входящие в тот или иной вид единичности, в то время как отделенные души познают в рамках вида только те единичности, к которым они или были определены познанием [еще] в нынешней жизни, или благодаря некоторой привязанности, или природной способности, или же по расположению божественного порядка, поскольку обретение чего бы то ни было всегда обуславливается модусом обретающего.

Ответ на возражение 1. Ни ум, ни отделенная душа не познают единичное посредством абстрагирования, но только так, как было показано выше.

Ответ на возражение 2. Познание отделенной души не выходит за рамки тех видов или индивидуальностей, к которым она определена тем или иным образом, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Отделенная душа относится к единичностям не одинаково, но к одним – так, а к другим – иначе. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы она знала все единичности.

Раздел 5

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ В ОТДЕЛЕННОЙ ДУШЕ ПРИБРЕТЕННЫЙ ЗДЕСЬ НАВЫК ПОЗНАНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приобретенный в нынешней жизни навык познания не сохраняется в отделенной от тела душе, ведь, по словам апостола, “знание упразднится” (1 Кор. 13, 8).

Возражение 2. Далее, некоторые не слишком добродетельные люди в этом мире любят познание больше, чем некоторые более добродетельные. Если бы, таким образом, навык познания сохранялся в душе после смерти, то из этого бы следовало, что некоторые из худших [людей] даже в будущей жизни превосходили бы некоторых из лучших, каковое мнение кажется неразумным.

Возражение 3. Далее, отделенные души обладают возможностью познавать благодаря воздействию божественного света. Если допустить, что в отделенной душе сохраняется приоб-

ретенное здесь знание, то из этого следует, что в одном субъекте одновременно сосуществуют две формы одного и того же вида, что невозможно.

Возражение 4. Кроме того, Философ сказал, что [хотя] "навык – весьма трудноудаляемое качество, тем не менее иногда знание разрушается болезнью и тому подобным"⁷. Но в этой жизни самое серьезное изменение – это смерть. Поэтому похоже на то, что навык познания разрушается смертью.

Этому противоречит сказанное Иеронимом о том, что "нам на земле надлежит изучать тот вид познания, который пребудет с нами и на небе"⁸.

Отвечаю: некоторые полагают, что навык познания пребывает не непосредственно в уме, а в чувственных силах, а именно в воображении, размышлении и памяти, и что пассивный ум не хранит интеллигибельные виды. Если бы все обстояло именно так, то из этого бы следовало, что после смерти вместе с разрушением тела разрушались бы и все приобретенные здесь знания.

Но поскольку знание пребывает в уме, который, по словам Философа, является "местонахождением видов"⁹, приобретенный здесь навык познания должен отчасти находиться в вышеупомянутых чувственных силах, а отчасти – в уме. Это можно проиллюстрировать на примере действий, благодаря которым возникает знание (ведь "навыки подобны тем действиям, благодаря которым они приобретаются"¹⁰). Итак, действия ума, через посредство которых здесь приобретается знание, совершаются умом, обращаясь к представлениям в вышеупомянутых чувственных силах. Следовательно, благодаря этим действиям пассивный ум приобретает некоторое средство для рассмотрения полученных видов, а указанные чувственные силы – некоторую способность оказывать содействие деятельности ума, когда он обращается к ним с целью рассмотрения интеллигибельного объекта. А поскольку умственный акт по преимуществу и формально находится непосредственно в уме, тогда как материально и по расположению – в более низких силах, то такое же различие должно быть использовано и в отношении навыка.

Таким образом, приобретенное в нынешней жизни знание не остается в отделенной душе в той своей части, которая относится к чувственным силам, и остается в той своей части, которая относится непосредственно к уму. В самом деле, как сказал

Философ, форма может быть уничтожена двояко: во-первых, непосредственно, когда она уничтожается своей противоположностью, как теплота – холодом; во-вторых, опосредованно, когда уничтожается ее субъект¹¹. Но очевидно, что человеческое знание не может быть уничтожено вследствие уничтожения субъекта, поскольку, как было показано выше (79, 2), ум является неуничтожимой способностью. И интеллигибельный вид в пассивном уме не может быть уничтожен своей противоположностью, поскольку у интеллигибельной интенции, и в первую очередь у той, которая относится к "чтойности" вещи, нет никакой противоположности. Однако противоположности могут существовать в уме – как в том, что касается умственного составления и разделения, так и в том, что касается рассуждения, поскольку ложное в утверждении или споре является противоположностью истинного. Таким образом, знание может быть уничтожено своей противоположностью, когда ложный аргумент отвращает кого-либо от познания истины. В связи с этим Философ в вышеприведенной работе говорит о двух причинах непосредственного уничтожения знания, а именно либо "забывчивости" силы памяти, либо "обманчивости" ложного аргумента. Но в отделенной душе не может быть ни того, ни другого. Отсюда мы приходим к заключению, что навык познания в той его части, которая пребывает в уме, остается в отделенной душе.

Ответ на возражение 1. Апостол говорит не о познании как навыке, а о познании как акте; вообще, сказанное им [в данном случае] является [частью] доказательства утверждения, которое начинается со слов, что теперь "мы знаем отчасти" (1 Кор. 13, 9).

Ответ на возражение 2. Как худший человек может [в нынешней жизни] превосходить лучшего своим телосложением, точно так же и в будущей жизни он может обладать лучшим, чем у последнего, навыком познания. Такое познание, однако, не может идти ни в какое сравнение с другими преимуществами, которыми будет наслаждаться лучший человек.

Ответ на возражение 3. Эти два типа познания относятся к разным видам, поэтому здесь нет ничего невозможного.

Ответ на возражение 4. Возражение справедливо, если имеется в виду разрушение знания со стороны чувственных сил.

Раздел 6

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ В ОТДЕЛЕННОЙ ДУШЕ ПРИБРЕТЕННЫЙ ЗДЕСЬ АКТ ПОЗНАНИЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приобретенный здесь акт познания не сохраняется в отделенной душе. Так, Философ говорит, что когда уничтожается тело, "душа не помнит и не любит"¹². Но рассмотрение прежде познанного – это акт памяти. Следовательно, отделенная душа не может сохранять приобретенный здесь акт познания.

Возражение 2. Далее, интеллигибельные виды не могут обладать большей силой в отделенной душе, чем они обладают в душе, соединенной с телом. Но, как было показано выше (84, 7), в этой жизни мы не можем мыслить через посредство интеллигибельных видов без обращения к представлениям. Поэтому, коль скоро отделенная душа этого делать не может, то она вообще не может мыслить через посредство полученных ею в этой жизни интеллигибельных видов.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что "навыки подобны тем актам, благодаря которым они приобретаются"¹³. Но навык познания приобретается здесь благодаря актам обращающегося к представлениям ума, и потому он не может производить какие-либо иные акты. Такие акты, однако, никак не подходят для отделенной души. Поэтому душа в состоянии отделенности не может производить ни одного из приобретенных в этой жизни актов познания.

Этому противоречат слова, сказанные погруженному в ад [богачу]: "Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей" (Лк. 16, 25).

Отвечаю: говоря о действии, мы должны иметь в виду две вещи, [а именно] его вид и его модус. Его вид определяется объектом, в частности, познавательная способность определяется интеллигибельным видом, который суть подобие объекта, тогда как модус определяется силой действующего. Так, видение кем-либо камня обуславливается присутствием вида камня в его глазу, а хорошее видение этого камня является следствием силы видения глаза. Поэтому, коль скоро интеллигибельные

виды, как было показано выше (5), сохраняются в отделенной душе, и коль скоро состояние отделенной души отличается от того [состояния], в котором она находится в этой жизни, то из этого следует, что через посредство приобретенных в этой жизни интеллигибельных видов душа вне тела может мыслить то, что мыслила и прежде, но модус ее мышления изменится, т. е. она уже не будет мыслить, обращаясь к представлениям, но [будет мыслить] так, как это приличествует душе вне тела. Таким образом, приобретенный здесь акт познания сохраняется в отделенной душе, но модус познания будет уже другим.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о воспоминаниях, которые хранятся в памяти, относящейся к чувственной, а не к умственной части [души], о чем уже шла речь выше (79, 6).

Ответ на возражение 2. Отличие модусов мышления обуславливается не различием видов, а различными состояниями умственной души.

Ответ на возражение 3. Создающие навек акты подобны актам, которые обуславливаются этим навыком, не в смысле модуса, а в смысле вида. Например, правосудные поступки, которые совершаются не потому, что оговорены законом, но ради удовольствия [совершающего], порождают навек политического правосудия, благодаря которому мы с удовольствием действуем [правосудно]¹⁴.

Раздел 7

ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ ПРОСТРАНСТВЕННОЕ РАССТОЯНИЕ ПОЗНАНИЮ ОТДЕЛЕННОЙ ДУШИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пространственное расстояние препятствует познанию отделенной души. Так, Августин говорит, что "души умерших оттуда, где они пребывают, не могут знать то, что происходит здесь"¹⁵. Но они знают то, что происходит там. Следовательно, пространственное расстояние препятствует познанию отделенной души.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "скорость движения демонов такова, что они могут сообщать нам то, о чем мы [еще] не знаем"¹⁶. Но что проку в проворстве, если познанию

движущегося не препятствует пространственное расстояние? Следовательно, оно тем более служит препятствием для познания отделенной души, природа которой ниже демонской.

Возражение 3. Далее, кроме расстояния по месту есть еще и расстояние по времени. Но расстояние по времени препятствует познанию отделенной души, поскольку душа не осведомлена о будущем. Поэтому похоже на то, что расстояние по месту также препятствует ее познанию.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что погруженный в ад [богач], "будучи в муках, поднял глаза свои, и увидел вдали Авраама" (Лк. 16, 23). Следовательно, пространственное расстояние не препятствует познанию отделенной души.

Отвечаю: иные придерживаются мнения, что отделенная душа познает единичное посредством абстрагирования из чувственного. Если бы это было так, то пространственное расстояние могло бы служить препятствием для ее познания, поскольку тогда либо чувственное было причастным к душе, либо душа – к чувственному, и в обоих случаях требовалось бы определенное расстояние. Однако это невозможно, поскольку абстрагирование видов из чувственного происходит через посредство чувств и других чувственных способностей, которые в душе вне тела актуально не сохраняются. Поэтому душа в состоянии отделенности мыслит единичности благодаря видам, обретаемым ею от божественного света, для которого не существует ни "вблизи", ни "вдали". Следовательно, пространственное расстояние не является препятствием для познания отделенной души.

Ответ на возражение 1. Августин говорит, что отделенные души не могут видеть происходящего здесь не потому, что они "там", как если бы им служило препятствием пространственное расстояние, но по совсем другой причине, о которой речь пойдет ниже (8).

Ответ на возражение 2. Слова Августина сказаны им применительно к мнению, что демоны могут естественным образом соединяться с телами, а потому и обладать чувственными способностями, для [осуществления деятельности] которых требуется пространственное расстояние. В цитируемой книге он приводит это мнение, хотя вовсе не разделяет его, в чем можно убедиться, прочитав десятую главу двадцать первой книги "О граде Божиим".

Ответ на возражение 3. Отдаленного по времени будущего актуально не существует, и потому само по себе оно непознаваемо; в самом деле, чем больше что-либо утрачивает в бытии, тем больше оно утрачивает и в познаваемости. Но отдаленное по месту актуально существует и познаваемо само по себе. Следовательно, [ссылка на свойства, связанные с] расстоянием по времени, не является аргументом при рассмотрении расстояния по месту.

Раздел 8

ЗНАЮТ ЛИ ОТДЕЛЕННЫЕ ДУШИ О ТОМ, ЧТО ПРОИСХОДИТ НА ЗЕМЛЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенные души знают о том, что происходит на земле, в противном случае их бы несколько не заботило земное, а между тем дело обстоит иначе, ведь сказал же погруженный в ад [богач]: "У меня – пять братьев. Пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучений" (Лк. 16, 28). Следовательно, отделенные души знают о происходящем на земле.

Возражение 2. Далее, умершие иногда являются живым, спящим или бодрствующим, как, например, Саулу явился Самуил (1 Цар. 28), и сообщают им о происходящем там. Но этого бы не могло быть, если бы они не знали о том, что происходит здесь. Следовательно, они знают о происходящем на земле.

Возражение 3. Далее, отделенные души знают о происходящем у них. Если бы при этом они не знали о происходящем у нас, то разве что по причине [препятствия со стороны] пространственного расстояния; но уже было доказано, что это мнение ложно (7).

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "В чести ли дети его – он не знает, унижены ли – он не замечает" (Иов. 14, 21).

Отвечаю: посредством природного познания, о котором в данном случае идет речь, души умерших не знают о том, что происходит на земле. Это следует из того, что было установлено выше, а именно, что отделенная душа обладает познанием единичного или будучи определенной к нему [познанием еще в нынешней

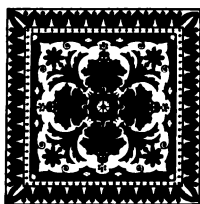
жизни], или благодаря оставшейся некоторой привязанности, или же по расположению божественного порядка (4). Но души умерших, пока они соединены с миром бестелесных духовных субстанций, находятся в состоянии отделенности от живущих как в силу божественного порядка, так и согласно модусу их существования, и потому они не осведомлены о том, что происходит у нас. Из этого Григорий заключает, что "умершие не знают о делах живущих, поскольку жизнь духа далека от жизни плоти; и коль скоро телесные вещи отличаются от бестелесных по роду, то они отличаются и по познанию"¹⁷. Августин, похоже, вторит ему, говоря, что "души умерших не заботятся о делах живущих"¹⁸.

Григорий и Августин, однако, расходятся во мнении относительно душ блаженных на небесах, поскольку Григорий продолжает вышеприведенные слова так: "Что касается святых душ, то с ними дело обстоит иначе, поскольку они зрят свет Всемогущего Бога, и потому невозможно поверить, чтобы они не знали внешних вещей". Августин же в глоссе на текст [Писания] "Авраам не узнает нас" (Ис. 63, 16) недвусмысленно говорит: "Умершие, даже святые, не знают о том, что делают живущие, в том числе и их собственные дети". Он подтверждает сказанное словами о том, что его столь добрая при жизни мать [после смерти] ни разу не явилась ему, чтобы утешить его в его горе, и что он не допускает мысли, что она, находясь в более блаженном состоянии, может быть менее добра [чем была при этой жизни]; кроме того, он ссылается на слова, сказанные Богом царю Иосии, а именно, что он должен умереть, чтобы не видеть бедствия своего народа (4 Цар. 22, 20). Но, однако же, Августин не до конца уверен в том, что говорит, и потому предпосылает сказанное словами: "Пусть каждый думает по поводу того, что я намереваюсь сказать, как посчитает нужным". Григорий, со своей стороны, выражает куда большую убежденность [в своей правоте], поскольку говорит, что в это "невозможно поверить". Его мнение, а именно, что души блаженных, зрящие Бога, знают обо всем, что происходит здесь, действительно, кажется более вероятным, поскольку они равны ангелам, о которых и Августин сказал, что они знают о том, что происходит с живущими на земле. Но так как души блаженных наиболее совершенно соединены с божественной справедливостью, то они не печалются [о земном] и не вмешиваются в мирские дела, если только это не продиктовано [требованием] божественной справедливости.

Ответ на возражение 1. Отделившиеся души могут заботиться о живущих и не зная об их [теперешнем] состоянии, как и мы заботимся об умерших, вознося за них молитвы и ничего при этом не зная об их состоянии. Кроме того, о делах живущих они могут узнавать не [сами и] сразу, а от других душ, которые присоединяются к ним позже, а также от ангелов, демонов и даже через "откровение Святого Духа", как пишет Августин в уже цитированной нами книге.

Ответ на возражение 2. Каким бы образом умершие ни являлись живым, это может происходить либо по устройению Бога, дабы души умерших могли вмешиваться в дела живущих (и это по справедливости должно полагать чудом), либо через инструментальное содействие добрых или злых ангелов, но в таком случае без ведома самих отделенных [душ], как это бывает [и в нынешней жизни], когда один живущий, сам того не зная, является другому [во сне] (этот пример все в той же книге приводит Августин). Что касается Самуила, то он, скорее всего, явился по божественному устройению, согласно сказанному: "Он пророчествовал и по смерти своей, и предсказал царю смерть" (Сир. 46, 23). Если же мы согласимся с иудеями, не включившими "Екклесиастик"¹⁹ в каноническое Писание, то тогда можно думать, что его явление было обусловлено демонами.

Ответ на возражение 3. Это неведение не является результатом того, что пространственное расстояние препятствует [познанию], а следует из упомянутых нами выше причин.



О ПЕРВОМ СОЗДАНИИ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА

Завершив рассмотрение предшествующего вопроса, мы переходим к исследованию, посвященному первому созданию человека, субъектами которого будут следующие четыре: 1) создание самого человека; 2) цель этого создания; 3) установление и формирование первого человека; 4) место его обитания.

Относительно создания человека нам надлежит исследовать три вещи: 1) создание души человека; 2) создание тела человека; 3) создание женщины.

Под первым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли душа человека чем-то созданным, или ее следует отнести к божественной субстанции; 2) если она была создана, то была ли сотворена; 3) была ли она создана при посредстве ангелов; 4) была ли она создана прежде тела.

Раздел 1

БЫЛА ЛИ ДУША СОЗДАНА ИЛИ ЯВЛЯЕТСЯ БОЖЕСТВЕННОЙ СУБСТАНЦИЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа не была создана, но является божественной субстанцией, поскольку сказано: "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни – и стал человек душою живою" (Быт. 2, 7). Но вдувающий выдыхает нечто из себя. Следовательно, душа, посредством которой жив человек, является божественной субстанцией.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (75, 5), душа – это простая форма. Но форма – это акт. Следовательно, душа – это чистый акт, каковым является один только Бог. Следовательно, душа является субстанцией Бога.

Возражение 3. Далее, вещи, которые существуют и ничем не отличаются, суть одно. Но Бог и ум существуют и ничем не отличаются, поскольку они могли бы отличаться только через не-

которые различия, но если бы это было так, то в таком случае они были бы [не простыми, а] составными вещами. Следовательно, Бог и человеческий ум суть одно.

Этому противоречит следующее: когда Августин перечисляет мнения, которые он называет "чрезвычайными и явными заблуждениями, противными католической вере", то среди них первым упоминается мнение, что "Бог создал душу не из ничего, а из Себя"¹.

Отвечаю: предположение о том, что душа обладает божественной субстанцией, приводит к очевидным по своей нелепости выводам. В самом деле, как явствует из вышесказанного (77, 2; 79, 2; 84, 6), человеческая душа тем или иным образом приобретает свои познания от вещей, обладает множеством способностей и иногда пребывает в состоянии возможности по отношению к акту интеллигенции; все из перечисленного никак не совместимо с природой Божества, которая является чистым актом, ничего не получает извне и не допускает никакой множественности, о чем уже было сказано (3, 1, 7; 9, 1).

Эта ошибка, как нам кажется, проистекает из двух утверждений древних [натурфилософов]. Так, самые первые исследователи природы вещей еще не могли выйти за пределы представлений, и потому полагали, что существуют только тела. Поэтому они говорили, что и Бог – тело, которое, по их мнению, выступает в качестве начала других тел. И так как они утверждали, что душа имеет ту же природу, что и тело, которое они называли первым началом, о чем читаем в первой [книге] "О душе"², то из этого следовало, что душа обладает природой Самого Бога. Подобное мнение разделяли и манихеи, поскольку думали, что Бог – это телесный свет, и потому говорили, что душа – это частица этого света, связанная с телом.

Затем [в исследованиях природы] был сделан следующий шаг, и некоторые пришли к мысли, что есть нечто бестелесное, но оно существует не отдельно от тела, а суть его форма; так, Варрон, по свидетельству Августина, говорил, что "Бог – это душа, управляющая миром посредством разума и движения"³. Поэтому некоторые предположили, что душа человека является частью этой единой души, поскольку человек – это часть целого мира; это было связано с тем, что они все еще полагали различие степеней духовных субстанций сообразным различию тел.

Но все подобные теории, как было доказано выше (3, 1, 8; 75, 1), несостоятельны, и потому нет никаких сомнений в том, что душа не является субстанцией Бога.

Ответ на возражение 1. Термин "дыхание", если речь идет о действии Бога, не должно понимать в материальном смысле, поскольку в данном случае вдунуть означает то же, что и "создать дух". Да и в материальном смысле человек своим дыханием выдыхает из себя не часть своей субстанции, а нечто совсем другое.

Ответ на возражение 2. Хотя душа – это простая по своей сущности форма, тем не менее она не есть собственное бытие, но – бытие по причастности, о чем уже было сказано (75, 5). Поэтому она не является, подобно Богу, чистым актом.

Ответ на возражение 3. Отличающееся должно в собственном смысле слова отличаться согласно чему-то, поскольку мы ищем различие там, где находим и некоторое подобие. По этой причине отличающиеся друг от друга вещи должны быть некоторым образом составными, так как согласно чему-то они отличаются, а согласно чему-то – друг на друга похожи. В этом смысле, хотя все отличающееся различно, тем не менее вещи, служащие различием, не отличаются. Так, простые вещи различны и при этом не отличаются друг от друга теми различиями, которые входят в их состав. Например, человек и лошадь отличаются благодаря различию разумности и неразумности, но мы не можем сказать, что между разумностью и неразумностью можно проводить дальнейшее различие.

Раздел 2

БЫЛА ЛИ ДУША СОЗДАНА В РЕЗУЛЬТАТЕ ТВОРЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что душа не была создана в результате творения. В самом деле, то, что содержит в себе нечто материальное, создается из материи. Но душа, не будучи чистым актом, содержит в себе материальные части. Следовательно, душа была создана из материи и, таким образом, не была сотворена.

Возражение 2. Далее, всякая актуальность материи выводится из потенциальности этой материи, ибо, коль скоро мате-

рия находится в возможности по отношению к акту, любое действие потенциально предсуществует в материи. Но душа – это акт телесной материи, как это явствует из ее определения. Следовательно, душа выводится из возможности материи.

Возражение 3. Далее, душа – это форма. Таким образом, если душа сотворена, то и все другие формы также должны быть сотворены. Но в таком случае ни одна из форм не могла бы возникнуть вследствие порождения, а это очевидно не так.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Сотворил Бог человека по образу Своему" (Быт. 1, 27). Но человек есть образ Божий согласно своей душе. Следовательно, душа была сотворена.

Отвечаю: разумная душа может быть создана только посредством творения, чего, кстати, нельзя сказать о других формах. И так это потому, что творение – это один из возможных путей прихода к бытию, а каждая вещь должна быть создана тем способом, который адекватен модусу ее бытия. Затем, в строгом смысле слова существует то, что существует само по себе, то есть обладает самобытием. Таким образом, в строгом смысле слова только субстанции по справедливости следует называть сущими, тогда как акциденции обладают не существованием, а чем-то [выраженным] через существование, вследствие чего о них говорят как о сущих; например, белизну называют существующей постольку, поскольку что-то [существующее] бело. Поэтому в седьмой [книге] "Метафизики" акциденция определена как "в некотором отношении сущее"⁴. То же самое можно сказать и о любой не субсистентной форме. Поэтому в строгом смысле слова не существующим формам не подобает быть [непосредственно] созданными, но о них говорят как о создаваемых через посредство составленности созданных субстанций. Но, как было показано выше (75, 2), разумная душа – это субсистентная форма. Поэтому ей приличествует и быть, и быть созданной. А так как она не может быть создана из предшествующей ей в бытии материи – ни телесной, что привело бы ее к телесному бытию, ни духовной, что повлекло бы превращение одной духовной субстанции в другую, – то нам следует заключить, что она может существовать не иначе, как только будучи сотворенной.

Ответ на возражение 1. В качестве материального элемента души выступает ее простая сущность, формальным же элементом

является ее бытие по причастности, и эта причастность необходимо сосуществует с сущностью души, поскольку существование по природе последует форме. Иные, правда, утверждают, что душа состоит из некоей духовной материи, однако и в этом случае мы приходим к аналогичному выводу, поскольку упомянутая материя, подобно материи небесных тел, не может находиться в возможности по отношению к какой-либо другой форме, в противном случае душа была бы тленной. Следовательно, душа никоим образом не могла быть создана из существовавшей прежде нее материи.

Ответ на возражение 2. Создание акта из потенциальности материи есть не что иное, как приведение к актуальности того, что прежде существовало в возможности. Но так как разумная душа в своем бытии не зависит от телесной материи, является самосущей и по своим способностям превосходит телесную материю, на что уже было указано (75, 2), то она никак не выводится из возможности материи.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, подобное сравнение души с другими формами некорректно.

Раздел 3

БЫЛА ЛИ РАЗУМНАЯ ДУША СОЗДАНА НЕПОСРЕДСТВЕННО БОГОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумная душа была создана Богом не непосредственно, а через посредство ангелов. В самом деле, порядок духовных вещей превосходит порядок вещей телесных. Но, как говорит Дионисий, высшие тела способствуют рождению низших тел⁵. Следовательно, и низшие духи, какими являются разумные души, произведены через посредство превосходящих их духов, ангелов.

Возражение 2. Далее, цель всегда сообразна началу, поскольку Бог – это начало и цель всего. Поэтому способ исхождения вещей от их начала сообразен способу их направления к цели. Но, как сказал Дионисий, “низшие вещи направляются высшими”⁶; следовательно, низшие приводятся к бытию высшими, в том числе души – ангелами.

Возражение 3. Далее, как сказано в пятой [книге] "Метафизики", "совершенным называется то, что может производить себе подобное". Но духовные субстанции намного совершеннее телесных. Следовательно, коль скоро тела производят себе подобное в своем виде, то ангелы тем более могут производить нечто низшее, например, разумные души.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что Сам Бог "вдунул в лицо человека дыхание жизни" (Быт. 2. 7).

Отвечаю: иные настаивали на том, что разумные души создаются ангелами, действующими с помощью божественной силы. Такое мнение не только противно вере, но и [попросту] нелепо. В самом деле, как уже было доказано, разумная душа не может быть создана иначе, как только посредством творения. Но сотворить может один лишь Бог, поскольку один лишь первый действователь может действовать, не будучи обусловлен необходимостью предшествующего существования чего-то еще, в то время как вторая причина [для осуществления своей деятельности] всегда предполагает наличие чего-то, получаемого ею от первой, а каждый действователь, которому для осуществления его деятельности требуется что-то еще, действует путем изменения этого [чего-то еще]. Поэтому один только Бог действует путем сотворения, тогда как все прочие действуют путем изменения. И коль скоро разумная душа не может быть создана путем внесения изменений в материю, то она может быть создана только непосредственно Богом.

Из сказанного очевидны ответы на [все] возражения, поскольку и то, что тела производят себе подобное или даже низшее, и то, что высшее направляет низшее, – все это происходит путем [привнесения] изменений.

Раздел 4

БЫЛА ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША СОЗДАНА ПРЕЖДЕ ТЕЛА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая душа была создана прежде тела. В самом деле, как было показано (66, 1; 70, 1), дела сотворения предшествовали делам различения и украше-

ния. Но душа была создана путем сотворения, в то время как тело было создано в конце дел украшения. Следовательно, душа человека была создана прежде тела.

Возражение 2. Далее, у разумной души больше общего с ангелами, чем с животными. Но ангелы были созданы прежде тел или, по крайней мере, в начале, вместе с телесной материей, тогда как тело человека было образовано вместе с животными, в день шестой. Следовательно, душа человека была создана прежде тела.

Возражение 3. Далее, цель соразмерна началу. Но душа целевым образом переживает тело. Следовательно, и в начале она была создана прежде тела.

Этому противоречит следующее: собственный акт производится в пределах собственной потенции. Следовательно, коль скоро душа является собственным актом тела, то она была создана в теле.

Отвечаю: Ориген утверждал, что не только душа первого человека, но и вообще все человеческие души были созданы прежде тел и тогда же, когда и ангелы, поскольку думал, что все духовные субстанции, как души, так и ангелы, равны по своему природному состоянию и отличаются только своими заслугами, так что некоторые из них, а именно души людей и небесных тел, были соединены с телами, в то время как другие остались полностью свободными от материи во всем разнообразии своих порядков⁷. Но об этом мнении мы уже говорили (47, 2), и добавить нам нечего.

Августин, со своей стороны, также говорил, что душа первого человека была создана прежде тела и вместе с ангелами, но по другой причине, ибо полагал, что тело человека в течение дел тех шести дней было создано не актуально, а только в некоторых своих "причинных началах", чего никак нельзя сказать о душе, поскольку она не могла быть создана ни из какой-либо предшествующей ей в бытии телесной или духовной материи, ни из какого-либо другого сотворенного прежде начала. Поэтому могло быть и так, что сама душа в делах тех шести дней, когда были созданы все вещи, была сотворена вместе с ангелами, а впоследствии по собственной воле была соединена с обслуживающим ее телом. Но он, однако, не говорил это утвердительно, что доказывают его слова: "Мы можем верить, если только это не

противоречит авторитету Писания или очевидности истины, что в шестой день человек был сотворен так, что причинное начало его тела было создано в элементах мира, душа же его была сотворена прежде”⁸.

Такое мнение может быть поддержано теми, кто полагает, что сама по себе душа является завершенным видом и природой, и что она соединяется с телом не как его форма, а как его управительница. Но если душа соединяется с телом как его форма и является естественной частью человеческой природы, то вышеприведенное предположение кажется невозможным. В самом деле, нет никакого сомнения в том, что Бог создал первые вещи в их совершенном естественном состоянии, как того требовали их виды. Но душа, будучи частью человеческой природы, обладает естественным совершенством только в соединении с телом. Следовательно, душе попросту не подобало быть сотворенной без тела.

Поэтому, если при рассуждении о делах тех шести дней принять сторону Августина (74, 2), то должно говорить, что человеческая душа предшествовала делам тех шести дней в смысле некоего родового подобия в той мере, в какой ее умственная природа обща с ангельской, но сама по себе была сотворена вместе с телом. Согласно же другим святым [отцам] тело и душа первого человека были созданы в делах тех шести дней.

Ответ на возражение 1. Если бы душа по своей природе была завершенным видом, таким, что могла быть создана сама по себе, то на основании этого было бы возможно доказать, что душа была создана в начале и отдельно. Но коль скоро душа по природе является формой тела, то она необходимо должна была быть создана не отдельно, а в теле.

Ответ на возражение 2. Тот же самый подход применим и в отношении второго возражения. В самом деле, если бы душа была собственным видом, то ее сходство с ангелами было бы еще большим. Однако, будучи формой тела, она в качестве формального начала принадлежит к роду животных.

Ответ на возражение 3. То, что душа переживает тело, связано с изменением тела, а именно с его смертью. Но это изменение не упразднилось бы и в том случае, если бы душа была создана первой.



О СОЗДАНИИ ТЕЛА ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА

Теперь нам следует рассмотреть [вопрос о] создании тела первого человека. Под этим заглавием находится четыре пункта: 1) о материи, из которой оно было создано; 2) о том, кем оно было создано; 3) об устройении, полученном им при создании; 4) о порядке его создания.

Раздел 1

БЫЛО ЛИ ТЕЛО ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА СОЗДАНО ИЗ ПРАХА ЗЕМНОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело первого человека не было создано из праха земного. В самом деле, создание чего-либо из ничего является куда более значительным актом, нежели [создание чего-либо] из чего-то еще, поскольку небытие отстоит от актуального бытия дальше, нежели бытие в возможности. Но из всех низших творений Бога человек является наиболее возвышенным, и потому при создании тела человека божественная сила должна была быть явлена с наибольшей очевидностью. Следовательно, оно должно было быть создано не из праха земного, а из ничего.

Возражение 2. Далее, небесные тела возвышеннее земных. Но человеческое тело является особо возвышенным, поскольку совершенствуется наиболее возвышенной из форм, а именно разумной душой. Поэтому оно должно было быть создано не из земного, а из небесного тела.

Возражение 3. Далее, огонь и воздух, будучи более утонченными, возвышеннее земли и воды. Поэтому, коль скоро человеческое тело возвышеннее [других тел], то оно скорее должно было быть создано из огня и воздуха, чем из праха земного.

Возражение 4. Кроме того, в человеческом теле обнаруживаются все четыре элемента. Следовательно, оно было создано не из праха земного, а из всех этих четырех элементов.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И создал Господь Бог человека из праха земного" (Быт. 2, 7).

Отвечаю: поскольку Бог совершенен во всех делах Своих, ибо "совершенны дела Его" (Вт. 32, 4), Он даровал совершенство каждому по мере его способности. Сам Он абсолютно совершенен, поскольку, как говорит Дионисий, "все бытие в Себе содержит и предымеет" не как составляющие Его части, но "единовидно и соединенно"¹ подобно тому, как всевозможные следствия предсуществуют в своей причине сообразно ее единой силе. Такое совершенство даровано ангелам, поскольку все созданные Богом через посредство различных форм природные вещи доступны для их познания. Но что касается человека, то ему это совершенство даровано более низким образом, поскольку он не обладает естественным познанием всех природных вещей и некоторым образом соединяет в себе свойства всего, ибо обладает разумной душой из рода духовных субстанций и благодаря равномерному смешению начал равноудален от противоположностей, что делает его подобным небесным телам. Что же касается элементов, то они входят в состав его субстанции так, что более возвышенные элементы, огонь и воздух, преобладают в нем по своей силе, поскольку жизнь главным образом существует в привносимом огнем тепле и характерной для воздуха влажности. Низшие же элементы преобладают в человеке по своей субстанции, в противном случае, то есть если бы низшие элементы, уступая по силе, не преобладали бы по количеству, смешение элементов не было бы равномерным. Поэтому о теле человека говорится как о созданном из праха земного – ведь смешение земли и воды называют прахом, и по той же причине человека называют "микрокосмом" – ведь в нем как бы нашли свое отражение все творения нашего космоса.

Ответ на возражение 1. Сила божественного Творца была явлена в теле человека тогда, когда его материя была создана посредством акта творения. Но для того, чтобы человек, будучи своего рода посредником между духовными и телесными субстанциями, мог иметь нечто общее с низшими телами, было необходимо, чтобы человеческое тело было создано из четырех элементов.

Ответ на возражение 2. Хотя само по себе небесное тело возвышеннее земного, однако оно менее приспособлено для осуществления разумной душой своей [природной] деятельности. В самом деле, разумная душа получает познание истины в некотором смысле благодаря чувствам, органы которых не могут быть сформированы из лишенного чувств небесного тела.

Что же касается мнения тех, которые думают, что душа соединяется с телом через посредство света, и потому настаивают на наличии в составе человеческого тела некоторой пятой материальной сущности, то оно лишено каких бы то ни было оснований, и прежде всего потому, что свет не является телом. Кроме того, невозможно, чтобы что-либо было воспринято от пятой сущности или от небесного тела и было смешано с элементами, поскольку небесное тело бесчувственно и потому не участвует в составе смешанных тел иначе, как только через следствия своей силы.

Ответ на возражение 3. Если бы огонь и воздух, действия которых обладают большей силой, преобладали бы в человеческом теле и в количественном отношении, то они полностью бы подавили [качества] других [элементов], и в их смешении не было бы той соразмерности, которая необходима человеку для осязания, основы остальных чувств. Ведь орган любого отдельного чувства должен или содержать противоположности того, что воспринимает это чувство, но не актуально, а лишь потенциально, или же он вообще должен быть лишен всего "рода" таких противоположностей, как, например, зрачок глаза, который бесцветен и потому потенциален по отношению ко всем цветам. Но это невозможно в случае органа осязания, который состоит из тех самых элементов, качества которых воспринимаются этим чувством, и потому такой орган должен быть равноудален от двух противоположностей, ибо среднее потенциально по отношению к крайностям.

Ответ на возражение 4. В состав праха земного входят земля и скрепляющая землю вода. Что касается двух других элементов, то в Писании не упоминается о них потому, что в человеческом теле их в количественном отношении меньше, о чем мы уже сказали, а также потому, что огонь и воздух [в человеческом теле] не воспринимались чувствами тех невежественных людей, к которым в те времена преимущественно обращалось Писание.

Раздел 2

БЫЛО ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ТЕЛО СОЗДАНО НЕПОСРЕДСТВЕННО БОГОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое тело не было создано непосредственно Богом. Так, Августин говорит, что "телесные вещи упорядочиваются Богом через посредство ангелов"². Но человеческое тело, как уже было сказано (1), было создано из телесной материи. Следовательно, оно было создано Богом не непосредственно, а через посредство ангелов.

Возражение 2. Далее, если что-либо может быть произведено посредством сотворенной силы, то нет никакой необходимости в том, чтобы оно было создано непосредственно Богом. Но человеческое тело может быть произведено посредством сотворенной силы небесного тела, поскольку, как известно, некоторые животные зарождаются от гниения, обусловленного действием активной силы небесного тела, а Альбумасар говорит, что человек не может рождаться ни в слишком жарких, ни в слишком холодных местах, но только лишь в областях с умеренным климатом. Следовательно, вовсе не обязательно, чтобы человеческое тело было создано непосредственно Богом.

Возражение 3. Далее, все, что производится из телесной материи, производится путем некоторых материальных изменений. Но любое телесное изменение порождается движением небесного тела, каковое суть первое движение. Следовательно, коль скоро человеческое тело было произведено из телесной материи, то похоже, что в его создании принимало участие небесное тело.

Возражение 4. Кроме того, Августин говорит, что в течение дел тех шести дней тело человека было создано только в некоторых своих "причинных началах", которые Бог поместил в телесные твари, и что лишь затем оно было создано актуально³. Но то, что предсуществует в телесной твари в виде причинных начал, может быть воспроизведено посредством некоторого материального тела. Следовательно, человеческое тело было создано не непосредственно Богом, а через посредство некоей сотворенной силы.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Господь создал человека из земли" (Сир. 17, 1).

Отвечаю: первое образование человеческого тела не могло быть произведено при посредстве какой-либо сотворенной силы, но только непосредственно Богом. В самом деле, иные полагали, что существующие в материи формы происходят от некоторых нематериальных форм, но Философ опроверг это мнение, поскольку формы не могут быть созданы сами по себе, но только в соединении, о чем уже было говорено выше (65, 4), а еще потому, что действитель должен быть подобен своему следствию, в связи с чем чистая, отделенная от материи форма не может произвести форму, которая находится в материи и существует как форма постольку, поскольку существует соединение. Таким образом, находящаяся в материи форма может выступать в качестве причины только для другой находящейся в материи формы, ибо соединение производится соединением. Но Бог, хотя Он абсолютно нематериален, может благодаря Своей силе производить материю путем сотворения, и Он один может производить форму в материи, не нуждаясь для этого ни в какой другой предварительно существующей материальной форме. Что же касается ангелов, то, по словам Августина, они не могут преобразовывать тело иначе, как только используя для этого нечто в природе семени⁴. Следовательно, коль скоро ни одно из предсуществовавших тел не было создано через посредство другого тела того же вида, то первое человеческое тело необходимо должно было быть создано непосредственно Богом.

Ответ на возражение 1. Хотя ангелы и являются служителями Бога в делах, касающихся тел, однако же Бог содеживает с телами нечто такое, что выходит за пределы возможностей ангелов, например, воскрешает умерших или возвращает зрение слепцам; и посредством той же силы Он сотворил тело первого человека из праха земного. Впрочем, ангелы могли служить при формировании тела первого человека в том же смысле, в каком они будут служить при последнем воскрешении, а именно собирая прах.

Ответ на возражение 2. Совершенные животные, которые происходят из семени, не могут быть созданы через посредство одной только силы небесного тела, как это грезилось Авиценне, хотя сила небесного тела может участвовать в процессе естественного порождения, ибо, согласно Философу, "человек по-

рождает человека, но и Солнце также"⁵. Именно поэтому для порождения человека и других животных необходим умеренный климат. Но сила небесных тел достаточна для порождения некоторых несовершенных животных из должным образом расположенной материи, поскольку очевидно, что для создания более совершенной вещи требуется соблюдение большего количества условий, чем для создания менее совершенной.

Ответ на возражение 3. Движение небес порождает естественные изменения, но не изменения, выходящие за пределы естественного порядка, которые могут быть обусловлены только божественной силой, например, воскрешение к жизни умершего и возвращение зрения слепому; подобным действием является и сотворение человека из праха земного.

Ответ на возражение 4. О следствии говорится как о предсуществующем в причинных началах сотворенного двояко.

Во-первых, [как о предсуществующем] равно в активной и пассивной потенции, то есть так, что оно может быть создано не только из уже существующей материи, но также и посредством некоторой уже существующей твари.

Во-вторых, [как о предсуществующем] только в пассивной потенции, то есть так, что из уже существующей материи оно может быть создано только Богом. Согласно Августину, человеческое тело предсуществовало в предшествующих делах в своих причинных началах именно в этом смысле.

Раздел 3

БЫЛО ЛИ ПРИДАНО ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ ТЕЛУ НАДЛЕЖАЩЕЕ УСТРОЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телу человека не было придано надлежащее устройство. В самом деле, коль скоро человек является самым возвышенным из всех животных, то его тело должно иметь наилучшее устройство в том, что относится к животному, а именно в том, что касается чувства и движения. Но у некоторых животных и чувства развиты лучше, и движения быстрее, чем у человека; так, у собак лучше развит нюх, а движение птиц в полете более быстро. Следовательно, тело человека не получило должного устройства.

Возражение 2. Далее, совершенный не нуждается ни в чем. Но человеческое тело нуждается в большем, нежели тела других животных, поскольку последние по природе укрыты и наделены орудиями защиты, чего человеку явно недостает. Следовательно, человеческое тело устроено весьма несовершенно.

Возражение 3. Далее, человек отстоит от растений далее, нежели от скотов. Но растения располагаются вертикально, в то время как скоты – горизонтально. Следовательно, и человек не должен быть расположен вертикально.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Бог сотворил человека правым" (Еккл. 7, 29).

Отвечаю: все природные вещи были созданы божественным искусством, и потому их можно считать произведениями искусства Бога. Но каждый художник стремится придать своим произведениям наилучшее устройство, притом наилучшее не в абсолютном смысле, а в смысле определенной им цели, и не беда, если [ради достижения этой цели] произведение получится в чем-то несовершенным; так, например, когда человек делает себе пилу, то делает ее из железа, которое является наиболее подходящим материалом для пиления, а не из стекла, хотя этот материал и красивее, поскольку в данном случае такая красота служила бы препятствием с точки зрения достижения поставленной цели. Поэтому Бог придал каждому природному существу наилучшее устройство не в абсолютном смысле, а с точки зрения определенной ему цели. В связи с этим Философ говорит [что при исследовании природы вещи следует иметь в виду, что она такова] "в силу того, что так лучше – не вообще лучше, а в отношении сущности каждой вещи"⁶.

Но ближайшей целью человеческого тела является разумная душа и ее действия, поскольку материя существует ради формы и орудия – ради актов действующего. Поэтому я утверждаю, что Бог придал человеческому телу такое устройство, которое бы наилучшим образом соответствовало такой форме и таким действиям. И если в устройении человеческого тела и наблюдается некоторое несовершенство, то должно видеть, что это несовершенство необходимо ради получения телом тех состояний, которые в должной пропорции удовлетворяют требованиям и действиям души.

Ответ на возражение 1. Осязание, основа остальных чувств, у человека совершеннее, чем у любого другого животного, и потому из всех животных именно человек обладает наиболее уравновешенным нравом. Кроме того, у человека, по сравнению с другими животными, гораздо более развиты внутренние чувственные способности, как это явствует из уже сказанного (78, 4). Но в силу определенной необходимости человек уступает другим животным в некоторых внешних чувствах, например, в обонянии. В самом деле, человеку для обеспечения наибольшей свободы действий его внутренних способностей, а также и для надлежащей ему умственной деятельности необходим самый большой по сравнению с телом мозг, и для того, чтобы низкая температура мозга не влияла на высокую температуру сердца, человеку было необходимо занять вертикальное положение. Тот же самый размер мозга, который по природе влажен, является препятствием для обоняния, которому необходима сухость. Мы также можем предположить, почему у некоторых животных более острое зрение или [более тонкий] слух, чем у человека, а именно в силу наличия препятствий для его чувств, возникающих вследствие совершенной уравновешенности его нрава. Та же самая причина объясняет и то, почему некоторые животные обладают более быстрым движением: потому, что такое превосходство в скорости противоречит уравновешенности человеческого нрава.

Ответ на возражение 2. Рога и когти, служащие оружием для некоторых животных, а также твердость панциря, изобилие шерсти или перьев, служащих животным одеждой, – все это означает преобладание [в их природе] элемента земли, что никак не согласуется с уравновешенностью и мягкостью человеческого нрава. Поэтому такого рода вещи не приличествуют природе человека. Вместо них он наделен разумом и руками, посредством которых он может сам обеспечивать себя оружием, одеждой и другими самыми разными вещами, которые бывают необходимы ему в течение жизни (ведь не случайно же Аристотель назвал руку "орудием орудий"). Более того, разумной природе, которая способна мыслить бесконечное количество вещей, как нельзя лучше подходит способность создавать для себя бесконечное количество орудий.

Ответ на возражение 3. Вертикальное положение придано человеку по следующим четырем причинам.

Во-первых, потому, что человеку даны чувства не только затем, чтобы они, как у других животных, обеспечивали его жизнедеятельность, но также и ради познания. Следовательно, в то время как другие животные схватывают объекты чувств только ради пищи и размножения, один лишь человек делает это [также и] ради того удовольствия, которое доставляет ему красота чувственных объектов. А так как большинство органов чувств располагается на лице, то другие животные направляют его к поверхности земли, что позволяет им лучше искать пищу и обеспечивать средства к существованию, тогда как у человека лицо расположено вертикально, чтобы с помощью чувств, и в первую очередь зрения, наиболее тонкого и потому дальше других проникающего в различия вещей, он мог свободно изучать чувственные небесные и земные объекты, отовсюду собирая интеллигибельную истину.

Во-вторых, потому, что было необходимо обеспечить наибольшую свободу для деятельности внутренних сил, в связи с чем мозг, в котором осуществляется эта деятельность, не был опущен долу, а, напротив, был вознесен над всеми остальными частями тела.

В-третьих, потому, что если бы человек был наклонен к поверхности земли, то он должен был бы использовать свои руки в качестве передних ног, что свело бы на нет возможность использования их для других целей.

В-четвертых, потому, что если бы человек был наклонен к поверхности земли и использовал свои руки в качестве передних ног, то ему пришлось бы хватать свою пищу ртом. В таком случае у него, как и у других животных, губы были бы выдвинуты вперед и достаточно тверды, равно как был бы твердым и язык, поскольку тогда бы понадобилась защита от повреждений со стороны внешних вещей. Но это, несомненно, служило бы серьезным препятствием для столь важной для его разума деятельности, как речь.

Однако при всем своем вертикальном положении человек дальше отстоит от растений [чем от скотов]. В самом деле, главная часть человека, его голова, обращена к горней части мира, а его низшая часть – к дольней, и потому его тело в целом расположено совершенно. Растения же, напротив, обращают свою главную часть долу, ибо их корни соответствуют [нашему] рту, а свою низшую часть – к горнему миру. Скоты же занимают среднее положение, равным образом располагая как свою главную часть, через которую получают пищу, так и низшую часть, через которую избавляются от ненужного.

Раздел 4

НАСКОЛЬКО ТОЧНО ОПИСАНО В СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТАХ СОЗДАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что создание человеческого тела описано в Священных текстах не должным образом. В самом деле, человеческое тело, как и все прочее, было создано Богом в делах тех шести дней. Но о других делах читаем: "Сказал Бог: «Да будет!» – и стало так". Следовательно, то же самое должно быть написано и о создании человека.

Возражение 2. Далее, человеческое тело было создано непосредственно Богом, о чем уже было сказано (2). Поэтому вызывает сомнение написанное: "Сотворим человека".

Возражение 3. Далее, формой человеческого тела является душа, которая суть дыхание жизни. Поэтому после слов: "Создал Господь Бог человека из праха земного" не следовало прибавлять: "И вдунул в лицо его дыхание жизни".

Возражение 4. Далее, душа, которая является дыханием жизни, находится в целом теле, и в первую очередь – в сердце. Поэтому выражение: "И вдунул в лицо его дыхание жизни" кажется неточным.

Возражение 5. Кроме того, [разделение на] мужской и женский пол относится к телу, в то время как образ Божий – к душе. Но душа, согласно Августину, была сздана прежде тела. Поэтому к словам: "По образу Божию сотворил его" не следовало прибавлять: "Мужчину и женщину сотворил их".

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Ответ на возражение 1. Как заметил Августин, превосходство человека заключается не в том, что Бог сотворил его Сам, поскольку Им созданы и другие вещи; ведь сказано же [в Писании]: "И небеса – дело Твоих рук" (Пс. 101, 26), и в другом месте: "И сушу образовали руки Его" (Пс. 94, 5); но в том, что человек был сотворен по образу Божию⁷. Те же особенности оборотов речи, которые мы встречаем в Священных текстах при описании сотворения человека, связаны с тем, что требовалось показать: другие вещи были созданы ради человека. Ведь и мы с особой тщательностью и особенным образом подходим к тем делам, которые полагаем наиглавнейшими.

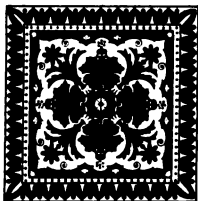
Ответ на возражение 2. Не должно думать, будто бы Бог словами "сотворим человека" обращался к ангелам (подобное могут утверждать только еретики). На самом деле этими словами выражена множественность божественных Лиц, образ Которых нашел свое отображение в человеке.

Ответ на возражение 3. Иные полагали, будто бы тело человека было образовано прежде [души] по времени, и что впоследствии душа была вдунута в уже созданное тело. Но сама мысль, что Бог мог сотворить или тело без души, или душу без тела, противоречит [идее] совершенства создания вещей, поскольку то и другое суть части человеческой природы. Это особенно нелепо в том, что касается тела, поскольку тело зависит от души, а не душа – от тела.

Чтобы разрешить возникшее затруднение, некоторые говорили, что слова "создал Господь Бог человека" должно понимать в смысле создания тела вместе с душой, а последующие слова "и вдунул в лицо его дыхание жизни" должно понимать как сказанные о Святом Духе, Которым Бог благословил и Своих апостолов, сказав: "Примите Духа Святого" (Ин. 20, 22). Но такое толкование, как говорит Августин⁸, исключается самим Священным Писанием, поскольку далее читаем: "И стал человек душою живою", а эти слова апостол относит не к духовной, а к животной жизни (1 Кор. 15, 45). Поэтому, коль скоро под дыханием жизни подразумевается душа, то слова "и вдунул в лицо его дыхание жизни" следует понимать как разъяснение в смысле [логического] предшествования, поскольку душа – это форма тела.

Ответ на возражение 4. Священное Писание говорит, что дыхание жизни было вдунуто в лицо человека, постольку, поскольку жизненная деятельность наиболее очевидно проявляется именно в выражении чувств на человеческом лице.

Ответ на возражение 5. Согласно Августину, дела тех шести дней были соделаны все разом. Поэтому, по его словам, душа человека, которая, как он думал, была создана вместе с ангелами, не была сотворена "прежде" шестого дня, но в день шестой и душа первого человека была создана актуально, и его тело – в его причинных элементах⁹. Другие же учителя полагали, что в шестой день были актуально созданы как тело, так и душа человека.



О СОЗДАНИИ ЖЕНЩИНЫ

Теперь мы рассмотрим [вопрос о] создании женщины. Под таким заглавием наличествует четыре пункта: 1) надлежало ли создавать женщину при том первом творении вещей; 2) надлежало ли создавать женщину из мужчины; 3) [если да, то] надлежало ли создавать ее из ребра мужчины; 4) была ли женщина создана непосредственно Богом.

Раздел 1

НАДЛЕЖАЛО ЛИ СОЗДАВАТЬ ЖЕНЩИНУ ПРИ ПЕРВОМ ТВОРЕНИИ ВЕЩЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что женщина не была создана при первом творении вещей. Ведь называл же Философ женщину "неудачным мужчиной". Но при первом творении не могло быть создано что-либо неудачное или несовершенное. Следовательно, женщина не должна была быть создана при том первом творении.

Возражение 2. Далее, подчиненность и наложенные ограничения были результатом греха, но ведь именно женщине после грехопадения было сказано: "Муж будет господствовать над тобою" (Быт. 3, 16); а Григорий говорит: "Где нет греха, там нет и неравенства". Но женщина по природе наделена меньшей силой и достоинством, чем мужчина, "поскольку, – как говорит Августин, – то, что производит, превосходнее того, из чего оно производит"¹. Следовательно, женщина не должна была быть создана при первом творении до греха.

Возражение 3. Далее, следует исключать причины греха. Но Бог предвидел, что женщина будет причиной согрешения мужчины. Следовательно, Он вообще не должен был создавать женщину.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Не хорошо быть человеку одному. Сотворим ему помощника, соответственного ему" (Быт. 2, 18).

Отвечаю: необходимо, чтобы была создана женщина, по словам Писания, "помощник" человека; не в том смысле, конечно, помощник, как если бы она, как думают некоторые, была создана для оказания помощи мужчине в его [повседневных] трудах (ведь в таких делах лучшим помощником мужчине является другой мужчина), но как помощник в деле продолжения рода. В этом нетрудно убедиться, если рассмотреть те способы, какими размножаются различные живые существа. Так, некоторые живые существа сами по себе не обладают порождающей силой и потому происходят не из семени, а из некоторой подходящей для этого материи, и производятся не сами, а каким-то другим действователем, например, некоторые растения и животные порождаются под влиянием небесных тел; другие обладают одновременно активной и пассивной порождающей силой, как мы это видим у происходящих из семени растений. В самом деле, наивысшей из жизненных функций растений является порождение, и потому в большинстве случаев активная сила порождения соседствует в них с пассивной силой. Если же говорить о совершенных животных, то у них активная сила порождения принадлежит мужскому полу, а пассивная – женскому. Но так как животным присуща более возвышенная, чем порождение, жизненная деятельность, и именно в ее осуществлении преимущественно проходит их жизнь, то по этой причине их особи мужского пола не вступают в непрерывный союз с особями женского пола, но сходятся они только во время соития, так что мы можем полагать, что именно это действие и делает мужской и женский пол "одним", поскольку в растениях они объединены всегда, хотя в одних случаях доминирует один, а в других – другой [пол]. Но человек обладает еще более возвышенной жизненной деятельностью, а именно умственной деятельностью. Поэтому было еще большее основание для различения из этих двух сил в человеке, в результате чего женщина была создана отдельно от мужчины, хотя они и соединяются плотью ради порождения. Поэтому непосредственно после создания женщины было сказано: "И будут два одна плоть" (Быт. 2, 24).

Ответ на возражение 1. С точки зрения своей индивидуальной природы женщина несовершенна и неудачна; в самом

деле, активная сила мужского семени направлена на воспроизводство совершенного подобия в мужском роде, и потому, если рождается женщина, то это связано либо с каким-то изъяном в активной силе или в материи, либо даже с влиянием чего-то извне, вроде того влажного южного ветра, о котором упоминает Философ². С другой стороны, в том, что касается человеческой природы в целом, о женщине нельзя говорить как о неудачной, поскольку она является частью природной интенции, направленной на порождение. Но именно общая интенция природы [первичным образом] обуславливается Богом, Творцом всех природ. Поэтому при создании природы Бог сотворил не только мужчину, но и женщину.

Ответ на возражение 2. Подчиненность бывает двоякой. Первый ее вид – это рабская [подчиненность], когда подчиняющий использует субъект [подчинения] исключительно ради собственной выгоды, и этот вид подчинения начался после греха. Но есть и другой вид подчиненности, которую называют экономической или гражданской, посредством которой подчиняющий использует субъект [подчинения] ради их общей выгоды и блага, и этот вид подчиненности был и до греха. В самом деле, разве существовал бы в семействе лад, если бы им не управлял наиболее мудрый? Так вот, по природе женщина подчинена мужчине подчинением последнего вида, поскольку в мужчине больше рассудительности. Что же касается неравенства, то оно сохраняется между людьми и в состоянии невинности, но об этом речь у нас впереди (96, 3).

Ответ на возражение 3. Если бы Бог лишил мир всех тех вещей, которые являются причиной греха, вселенная была бы несовершенной. Но не подобает общему благу быть уничтоженным ради того, чтобы можно было избежать частного зла, тем более, что Бог столь всемогущ, что может любое зло обратить во благо.

Раздел 2

НАДЛЕЖАЛО ЛИ ЖЕНЩИНЕ БЫТЬ СОЗДАННОЙ ИЗ МУЖЧИНЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что женщине не надлежало быть созданной из мужчины. В самом деле, пол различается и у людей, и

у животных. Но у других животных женщина не была создана из мужчины. Следовательно, не должно было этого делать и в случае человека.

Возражение 2. Далее, у вещей одного вида одинаковая материя. Но мужчина и женщина принадлежат к одному и тому же виду. Следовательно, коль скоро мужчина был создан из праха земного, то и женщине надлежало быть созданной из него же, а не из мужчины.

Возражение 3. Далее, женщина была создана для помощи мужчине в деле продолжения рода. Но родственность по плоти этому не благоприятствует, ибо, как сказано, браки между родственниками воспрещены (Лев. 18, 6). Следовательно, женщине не надлежало быть созданной из мужчины.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что "Он создал из него", т. е. из мужчины, "помощника, соответственного ему", т. е. женщину.

Отвечаю: после первого образования всех вещей наиболее подобающе для женщины было быть созданной из мужчины, а не так, как [были созданы женские особи] других животных [и вот почему].

Во-первых, потому, что этим первому человеку было придано особое достоинство, состоящее в том, что как Бог является началом всей вселенной, так и первый человек, будучи подобием Божиим, стал началом всего человеческого рода, в связи с чем Павел сказал, что "от одной крови Он произвел весь род человеческий" (Деян. 17, 26).

Во-вторых, потому, что, зная о том, что она была создана из него, тот [первый] мужчина еще сильнее полюбил женщину и еще теснее прилепился к ней. Поэтому [в Писании] далее сказано: "Она взята от мужа своего, и потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей" (Быт. 1, 23, 24). Это было очень важно для всего человеческого рода, поскольку у людей, в отличие от других животных, мужчина и женщина живут вместе всю жизнь.

В-третьих, потому, что, как сказал Философ, мужчина и женщина, в отличие от других животных, живут вместе не только ради рождения детей, но также и ради других надобностей жизни, причем его и ее обязанности распределены, но главою является

муж³. Поэтому женщине как нельзя лучше подобало быть созданной из мужчины как из своего начала.

В-четвертых, есть и еще одна причина, связанная с таинством, поскольку этим нам явлено, что Церковь происходит от Христа. Поэтому апостол говорит: "Тайна сия велика (я говорю по отношению ко Христу и к церкви)" (Еф. 5, 32).

Ответ на возражение 1 очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 2. Материя является тем, из чего сделано нечто. Затем, тварная природа имеет свое конкретное начало, и так как оно конкретно определено к одной вещи, то обладает и конкретным модусом деятельности. Поэтому из конкретной материи оно производит нечто конкретного вида. Но божественная сила, будучи бесконечной, может создавать вещи одного вида из любой материи, например, мужчину из праха земного и женщину из мужчины.

Ответ на возражение 3. Родственная близость есть результат естественного порождения и является препятствием для брака. Однако первая женщина была создана из мужчины не путем естественного порождения, а единственно божественной силой. И коль скоро никто не считает Еву дочерью Адама, то приведенный аргумент несостоятелен.

Раздел 3

НАДЛЕЖАЛО ЛИ ЖЕНЩИНЕ БЫТЬ СОЗДАННОЙ ИЗ РЕБРА МУЖЧИНЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что женщине не надлежало быть созданной из ребра мужчины. Ведь ребро по размеру гораздо меньше женского тела. Но большая вещь из меньшей может быть сделана либо путем добавления чего-то еще (но тогда женщина скорее была сделана из того, что было добавлено, чем из самого ребра), либо путем разрежения, ибо, как сказал Августин, "тело не может со всех сторон возрастать, не делаясь при этом все более разреженным"⁴. Но тело женщины разрежено не более, чем тело мужчины, по крайней мере, [ее разреженность] не пропорциональна отношению ребра к телу Евы. Следовательно, Ева не была образована из ребра Адама.

Возражение 2. Далее, в первых сотворенных вещах не было ничего лишнего. Следовательно, ребро Адама являлось частью его телесной целостности. Таким образом, если ребро было удалено, то его тело стало несовершенным, но такое мнение кажется неразумным.

Возражение 3. Далее, нельзя безболезненно удалить у человека ребро. Но прежде, чем был совершен грех, не было никакой боли. Поэтому говорить о том, что Ева была создана из ребра мужчины, ошибочно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену" (Быт. 2, 22).

Отвечаю: несомненно, что женщине надлежало быть созданной из ребра мужчины [и вот почему].

Во-первых, чтобы этим обозначить социальный статус союза мужчины и женщины, поскольку женщина не должна ни "господствовать над мужем", в противном случае она была бы создана из его головы, ни быть рабским образом подчиненной мужу, в противном случае она была бы создана из его пят.

Во-вторых, для обозначения таинства, поскольку из [пронзенных ребер] умершего на кресте Христа истекло таинство – кровь и вода (Ин. 19, 34), на котором была установлена церковь.

Ответ на возражение 1. Некоторые говорят, что тело женщины было образовано без добавления чего-то еще, но лишь посредством увеличения материи подобно тому, как наш Господь умножил пять хлебов. Однако это вряд ли возможно, поскольку такое увеличение материи могло быть связано либо с изменением самой субстанции материи, либо с изменением ее размеров. Но это не могло быть изменением субстанции материи как потому, что сама по себе материя неизменна, поскольку обладает бытием в возможности и может иметь только природу субъекта, так и потому, что количество и размер не связаны с сущностью материи. Поэтому увеличение материи при сохранении ее неизменности и без прибавления к ней чего-то еще может происходить только путем увеличения ее размеров. Но последнее подразумевает разрежение, благодаря которому, по словам Философа, та же самая материя может увеличиваться в размере⁵. Поэтому говорить, что одна и та же материя может быть увеличена без разрежения, озна-

чает соединять противоположности, то есть выводить определение при отсутствии определяемой вещи.

Таким образом, коль скоро в рассматриваемом нами случае увеличения материи никакого ее разрежения не наблюдается, то следует допустить, что имело место добавление материи, причем или путем сотворения, или, что кажется более вероятным, путем преобразования. Так, Августин говорит, что "Христос насытил пять тысяч человек пятью хлебами точно так же, как из немногих семян Он взращивает большой урожай"⁶, то есть путем преобразования пищи. Так это или нет, но ясно одно: и толпа насытилась пятью хлебами, и женщина была создана из ребра постольку, поскольку имело место некоторое добавление к уже существующей материи хлебов и ребра.

Ответ на возражение 2. Ребро принадлежало к целостному совершенству Адама не как индивида, но как начала человечества подобно тому, как семя принадлежит к совершенству родителя и испускается в результате природного и не лишенного приятности действия. Поэтому нет ничего невозможного в том, чтобы женское тело было создано божественной силой из ребра мужчины.

Из сказанного очевиден ответ и на возражение 3.

Раздел 4

БЫЛА ЛИ ЖЕНЩИНА СОЗДАНА НЕПОСРЕДСТВЕННО БОГОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что женщина не была создана непосредственно Богом. Ведь ни одна индивидуальность не была создана из другой индивидуальности того же вида непосредственно Богом. Но женщина была создана из мужчины, особи одного с нею вида. Следовательно, она не была создана непосредственно Богом.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что телесные вещи упорядочиваются Богом через посредство ангелов⁷. Но тело женщины было образовано из телесной материи. Следовательно, оно было создано благодаря служению ангелов, а не непосредственно Богом.

Возражение 3. Далее, то, что обладает предбытием в своих причинных началах, производится благодаря силе чего-то тварно-

го, а не непосредственно Богом. Но, как сказал Августин, тело женщины было создано в его причинных началах в делах тех шести дней⁸. Следовательно, оно не было создано непосредственно Богом.

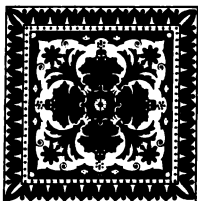
Этому противоречат слова Августина, сказанные им в той же главе: "только Бог, от Которого существует вся природа, мог сотворить или создать женщину из ребра мужчины".

Отвечаю: как уже было сказано (2), естественное порождение в каждом виде происходит из некоторой конкретной материи. Так, материей при естественном порождении человека служит мужское семя, и ни один индивид человеческого вида не может быть естественным образом порожден из какой-либо другой материи. Но Бог, Творец всех природ, может приводить к бытию любое следствие сверхприродным образом. Поэтому один только Бог мог создать и человека из праха земного, и женщину из ребра мужчины.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент имеет силу в том случае, когда индивид происходит естественным путем от подобного себе в своем виде.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, мы не знаем наверняка, какое служение ангелы могли оказать Богу при образовании женщины, но с полной уверенностью можем сказать, что как тело человека из праха земного не было образовано ангелами, точно так же не было образовано ими и тело женщины из ребра мужчины⁹.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, "первое творение вещей не заключало в себе того, что женщина должна была произойти именно так, а лишь то, что она могла произойти и таким образом"¹⁰. Поэтому если тело женщины и в самом деле имело предбытие в этих причинных началах, то есть в сотворенных прежде вещах, то оно находилось в состоянии не активной, а пассивной потенции, соотнесенной с активной возможностью Творца.



О ЦЕЛИ ИЛИ НАЗНАЧЕНИИ СОЗДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Теперь мы приступаем к рассмотрению цели или назначения создания человека, о котором сказано, что оно суть „образ и подобие Божие“. Под этим заглавием наличествует девять пунктов:

1) присутствует ли в человеке образ Божий; 2) присутствует ли образ Божий в неразумных тварах; 3) представлен ли образ Божий в ангелах в большей [степени], нежели в человеке; 4) присутствует ли образ Божий в каждом человеке; 5) присутствует ли в человеке образ Божий в смысле уподобления Сущности, или всем божественным Лицам, или же только одному из Них; 6) присутствует ли в человеке образ Божий только в том, что касается его ума; 7) присутствует ли образ Божий в человеческих силах, или же в его навыках и актах; 8) присутствует ли в человеке образ Божий посредством уподобления любому объекту; 9) о различии между „образом“ и „подобием“.

Раздел 1

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ ОБРАЗ БОЖИЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в человеке нет образа Божия. Ведь сказано же [в Писании]: „Итак, кому уподобите вы Бога, и какое подобие найдете Ему?“ (Ис. 40, 18).

Возражение 2. Далее, быть образом Бога принадлежит Перворожденному, Который, по словам апостола, есть „образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари“ (Кол. 1, 15). Следовательно, в человеке нет образа Божия.

Возражение 3. Далее, Иларий говорит, что „образ есть вид, подобный тому, что он представляет“; а еще он говорит, что „образ есть единое и неделимое подобие одной вещи, адекватно представляющей другую“¹. Но нет такого вида, который был бы общ Богу и человеку; и при этом не может быть никакого сравне-

ния между Богом и человеком. Следовательно, в человеке не может быть образа Божия.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему" (Быт. 1, 26).

Отвечаю: как говорит Августин: "Где есть образ, там непременно есть и подобие, но где есть подобие, там не всегда есть образ"². Из сказанного ясно, что подобие относится к сущности образа, и что образ прибавляет нечто к подобию, а именно то, что он подражает чему-то другому. Ведь образ потому и называется образом, что он возникает как подражание чему-то другому; так, например, яйцо, которое подобно и даже равно другому яйцу, не называется образом другого яйца, поскольку не подражает ему.

Однако равенство не относится к сущности образа, и потому далее Августин говорит: "Где есть образ, там не всегда есть равенство", как мы это видим на примере образа человека, отраженного в зеркале. Тем не менее [равенство] необходимо для совершенства образа, поскольку в совершенном образе нет недостатка в том, что наличествует в оригинале. Далее, очевидно, что в человеке присутствует некоторое подобие Бога, подражающее Богу как образцу, однако это подобие не является подобием в смысле равенства, поскольку [в настоящем случае] образец бесконечно превосходит то, что ему подражает. Поэтому подобие Бога в человеке не является совершенным подобием. И Писание прямо указывает на это, когда говорит, что человек был создан "по" подобию Божию, поскольку "по" дает понять [лишь] о некотором приближении к чему-то весьма удаленному.

Ответ на возражение 1. Пророк говорит о телесных образах, сделанных человеком, что очевидно из слов: "Какое подобие найдете Ему?"³. Но Бог сотворил человека по Своему духовному образу.

Ответ на возражение 2. Первороденный суть совершенный Образ Божий, совершенное отражение Того, Чьим Образом Он является, и потому о Нем говорится как об Образе, и никогда не говорится как [о созданном] "по образу". О человеке же говорится и как об "образе" в связи с подобием, и как [о созданном] "по образу" в связи с несовершенством подобия. И так как совершенное подобие Бога может существовать только в такой же [божественной] природе, Образ Бога существует в Его Перво-

рожденном Сыне, тогда как в человеке он существует как в чуждой ему природе (Августин разъясняет это на примере образа царя, который может существовать как в имеющем общую с ним природу сыне, так и на серебряной монете).

Ответ на возражение 3. В том смысле, в каком единство означает отсутствие разделения, о виде говорится как об одном и том же постольку, поскольку он один. Но о единстве вещи говорят не только в числовом, видовом или родовом отношении, но также и в смысле некоторой аналогии или соразмерности, и в этом смысле сотворенное едино с Богом или подобно Ему. Когда же Иларий говорит о "вещи, адекватно представляющей другую", то это должно быть понято как сказанное о совершенном образе.

Раздел 2

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ ОБРАЗ БОЖИЙ В НЕРАЗУМНЫХ ТВАРЯХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образ Божий должен присутствовать в неразумных тварях. Ведь сказал же Дионисий, что "следствия воспринимают образы своих причин"⁴. Но Бог является причиной как разумных, так и неразумных тварей. Следовательно, образ Божий должен присутствовать в неразумных тварях.

Возражение 2. Далее, чем явственнее подобие, тем ближе оно к природе образа. Но Дионисий называет Солнце "проявляющим божественную благодать подобием"⁵. Следовательно, оно создано по образу Божию.

Возражение 3. Далее, чем более совершенно что-либо в благодати, тем больше оно уподоблено Богу. Но вся вселенная в целом гораздо совершеннее человека в благодати, поскольку если о каждой вещи в отдельности говорится, что она "хороша", то обо всем вместе говорится, что оно "хорошо весьма" (Быт. 1, 31). Поэтому не один лишь человек, но вся вселенная создана по образу Божию.

Возражение 4. Кроме того, по словам Бозция, Бог "несет в Своем уме весь мир, формируя его по Своему образу"⁶. Следовательно, по образу Божию созданы не только разумные твари, но и весь мир в целом.

Этому противоречат следующие слова Августина: "[Истинное] превосходство человека состоит в том, что Бог сотворил его по образу Своему, даровав умственную душу, которой он превосходит скотов"⁷. Следовательно, лишенные разума вещи не сотворены по образу Божию.

Отвечаю: одного лишь подобия, даже если оно подражает образцу, еще не достаточно для того, чтобы оно было в то же время и образом. Так, наличие только родового подобия или того, что возникает благодаря какой-либо общей акциденции, не позволяет называть одну вещь образом другой. Например, хотя человек и может порождать червей, последние никак не являются образом человека, хотя и представляют собою некоторое родовое подобие. И точно так же, если нечто подобно чему-то другому благодаря своей белизне, то, коль скоро белизна – это принадлежащая самым различным видам акциденция, то ни о каком образе не может быть и речи. В самом деле, природа образа требует видового подобия, вроде того, благодаря которому образ царя присутствует в его сыне, или, по крайней мере, общности некоторой видовой акциденции, как правило, формы, как когда мы говорим об образе человека [отлитого] в меди. Поэтому Иларию и замечает, что "образ принадлежит к тому же виду".

Далее, очевидно, что видовое подобие зиждется на предельном различии. Но вещи могут быть подобными Богу, во-первых, наиболее обще, т. е. поскольку они наделены бытием; во-вторых, поскольку они наделены жизнью; в-третьих, поскольку они познают или мыслят; и только эти последние, по словам Августина, "столь близки в своем уподоблении Богу, что ни одно из других творений уже не может быть ближе к Нему"⁸. Отсюда понятно, что только об умственных тварях можно говорить как о созданных по образу Божию.

Ответ на возражение 1. Все несовершенное так или иначе причастно к совершенному. Следовательно, даже то, в чем нет ничего от природы образа, будучи хоть в чем-нибудь подобным Богу, в некоторой степени причастно к природе образа. Поэтому Дионисий и говорит, что "следствия воспринимают образы своих причин", то есть [что они] не суть образы, а воспринимают настолько, насколько способны [воспринять].

Ответ на возражение 2. Дионисий сравнивает Солнце с божественной благостью в смысле подобия их каузальности, а

не в смысле подобия достоинства их природ, что предполагало бы идею образа.

Ответ на возражение 3. Если сравнивать вселенную с умственной тварью, то она совершеннее [последней] в благодати в том, что касается ее экстенсивности и распространения, но что касается интенсивности и соборности, то в этом смысле более совершенной скорее следует считать наделенную восприимчивостью к высшему благу умственную тварь. Кроме того, можно сказать, что часть следует сравнивать не с целым, а с другой частью. В самом деле, когда мы говорим, что только в умственной природе наличествует образ Божий, то мы имеем в виду не то, что этот образ отсутствует во вселенной в целом, а то, что он отсутствует в других ее частях.

Ответ на возражение 4. В данном случае Бозций использует слово "образ" для обозначения подобия того вида в уме художника, которое несет в себе произведение его искусства. В этом смысле каждая тварь является образом образца, впечатленного в божественном уме. Мы, однако же, не используем слово "образ" в указанном смысле, но в том, в каком оно подразумевает подобие по природе, то есть в том, в каком сущее подобно Первому Сущему, наделенное жизнью – Первой Жизни, наделенное разумом – Высшей Мудрости.

Раздел 3

ПРЕДСТАВЛЕН ЛИ ОБРАЗ БОЖИЙ В АНГЕЛАХ В БОЛЬШЕЙ [СТЕПЕНИ], НЕЖЕЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в ангелах образ Божий представлен не в большей [степени], чем в человеке. Так, Августин в своей проповеди говорит, что из всех тварей только человека Бог изволил создать по Своему образу. Поэтому будет ошибкой утверждать, что в ангелах образ Божий представлен в большей [степени], чем в человеке.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, "человек столь близок к образу Бога, поскольку Бог не изволил сотворить ничего, что могло бы быть между Ним и человеком; по этой причине человек обладает наибольшим с Ним сходством"⁹. Но о твари

говорят как об образе Бога в той мере, в какой она с Ним схожа. Следовательно, в ангелах образ Божий представлен не в большей [степени], чем в человеке.

Возражение 3. Далее, о твари говорят как об образе Бога в той мере, в какой она обладает умственной природой. Но умственной природы не бывает "больше" или "меньше", поскольку она является не акциденцией, а субстанцией. Следовательно, в ангелах образ Божий представлен не в большей [степени], чем в человеке.

Этому противоречат следующие слова Григория: "Об ангеле сказано как о "печати совершенства" (Иез. 28, 12), поскольку в нем наиболее совершенно отпечатлен божественный образ"¹⁰.

Отвечаю: о божественном образе можно говорить двояко.

Во-первых, мы можем рассматривать только то, в чем преимущественно и заключается образ, а именно умственную природу. В таком случае образ Божий в ангелах представлен более совершенно, чем в человеке, поскольку их умственная природа совершеннее, что очевидно из уже сказанного (58, 3; 79, 8).

Во-вторых, мы можем рассматривать образ Божий в человеке с точки зрения акцидентных качеств, и тогда мы увидим, что человек некоторым образом подражает Богу в том, что человек происходит от человека, как Бог – от Бога; и еще в том, что вся человеческая душа находится во всем его теле, как и Бог – в Боге; и еще в том, что вся человеческая душа находится как во всем его теле, так и в каждой его части, как Бог – в отношении вселенной. Во всем этом и подобном этому образ Бога более совершенно представлен в человеке, нежели в ангелах. Однако перечисленное относится к природе божественного образа в человеке не само по себе, а только при наличии первого подобия, которое заключается в умственной природе; в противном случае пришлось бы допустить, что даже в скотах наличествует образ Божий. Поэтому, коль скоро по своей умственной природе ангелы ближе к образу Бога, нежели человек, то в строгом смысле слова ангелы [и в целом] ближе к образу Бога, нежели человек, и тем не менее в некотором отношении человек более подобен Богу.

Ответ на возражение 1. Августин говорит не об ангелах, а о низших, лишенных разума тварях.

Ответ на возражение 2. Как об огне говорят как о наиболее тонком из тел, но при этом, однако, один вид огня бывает тоньше другого, точно так же и о человеческой душе говорят как о наиболее уподобленной Богу по своей родовой и умственной природе. В самом деле, Августин предварил [приведенную цитату] следующими словами: "Наделенные разумом вещи столь близки в своем уподоблении Ему, что из всего сотворенного нет ничего ближе", т.е. он вовсе не имел в виду, что в ангелах образ Божий не может быть представлен в большей [степени, чем в человеке].

Ответ на возражение 3. Когда мы говорим, что субстанция не бывает "больше" или "меньше", то тем самым подразумеваем не то, что один вид субстанции не может быть более совершенным, чем другой, а то, что один и тот же индивид не может быть одновременно причастным к своей видовой природе больше, чем к какой-то другой; и при этом мы никоим образом не хотим сказать, что вид субстанции разделяется между различными индивидами в большей или меньшей степени.

Раздел 4

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ ОБРАЗ БОЖИЙ В КАЖДОМ ЧЕЛОВЕКЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образ Божий присутствует не в каждом человеке. Так, апостол говорит, что муж "есть образ Божий, а жена есть образ мужа"¹¹ (1 Кор. 11, 7). Следовательно, коль скоро женщина является индивидом человеческого вида, то ясно, что не в каждом индивиде присутствует образ Божий.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: "Кого Он предузнал – тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего" (Рим. 8, 29). Но не все люди предопределены. Следовательно, не все люди обладают подобием образа.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (1), подобие относится к сущности образа. Но через грех человек утрачивает подобие Богу. Следовательно, он утрачивает и образ Божий.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Подлинно, человек ходит как образ"¹² (Пс. 38, 7).

Отвечаю: поскольку о человеке говорят как об образе Бога благодаря его умственной природе, то наиболее совершенно он уподобляется Богу в том, в чем он может более всего подражать Богу в своей умственной природе. Но умственная природа подражает Богу прежде всего в Его мышлении и любви Самого Себя. Отсюда мы видим, что образ Божий присутствует в человеке трояко.

Во-первых, поскольку человек наделен природной способностью мыслить и любить Бога; и эта способность связана с самой природой ума, которая обща всем людям.

Во-вторых, поскольку человек актуально и по навыку мыслит и любит Бога, хотя и несовершенно; и этот образ связан с уподоблением по благодати.

В-третьих, поскольку человек знает и любит Бога совершенно; и этот образ связан с уподоблением в славе.

В самом деле, в словах: "Кто покажет нам благо? – яви нам свет Лица Твоего, Господи" (Пс. 4, 7), глосса различает троякий образ, а именно "созданный", "воссозданный" и "уподобленный". Первый присутствует во всех людях, второй – только в праведниках, третий – только в блаженных.

Ответ на возражение 1. Образ Божий в основном значении, а именно в смысле умственной природы, присутствует равно в мужчине и женщине. Поэтому после слов: "По образу Божию сотворил его", добавлено: "Мужчину и женщину сотворил их" (Быт. 1, 27). Кроме того, как заметил Августин, множественное число "их" употребляется затем, чтобы никто не подумал, будто бы был сотворен один человек, который заключал в себе оба пола¹³. Во вторичном же значении образ Божий присутствует только в мужчине, поскольку мужчина является началом и целью женщины подобно тому, как Бог является началом и целью всего сотворенного. Поэтому апостол, сказав, что муж "есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа", далее разъясняет, почему так сказано: "Ибо не муж от жены, но жена от мужа, и не муж создан для жены, но жена для мужа" (1 Кор. 11, 8, 9).

Ответ на возражения 2 и 3. Приведенные соображения следует относить к подобию образу по благодати и славе.

Раздел 5

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ ОБРАЗ БОЖИЙ СОГЛАСНО ТРОИЦЕ ЛИЦ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в человеке образ Божий присутствует не согласно троице Лиц. Так, Августин говорит: "У Божества Пресвятой Троицы единая сущность, и потому образ, по которому был сотворен человек, также един"¹⁴. И Иларий говорит: "Человек сотворен по образу, общему всей Троице"¹⁵. Следовательно, образ Божий в человеке является [образом] божественной сущности, а не троицы Лиц.

Возражение 2. Далее, не вызывает сомнения, что образ Божий в человеке относится к вечности. Дамаскин же говорит, что образ Божий в человеке принадлежит ему как "умное бытие, наделенное свободной волей и произвольным движением"¹⁶. А Григорий Нисский, со своей стороны, утверждает, что когда Писание говорит, что "человек был сотворен по образу Божию, это означает, что человеческая природа была создана причастной ко всякой благодати, поскольку Бог есть изобилие блага"¹⁷. Но все это относится скорее к единству сущности, а не к различию Лиц. Следовательно, образ Божий в человеке является [образом] не троицы Лиц, а единства сущности.

Возражение 3. Далее, через образ можно прийти к познанию того, образом чего он является. Поэтому, если бы в человеке присутствовал образ Божий согласно троице Лиц, то, коль скоро человек может познавать себя посредством своего естественного разума, из этого бы следовало, что человек мог бы обрести познание троицы божественных Лиц посредством естественного разума, что, как было показано выше (32, 1), невозможно.

Возражение 4. Кроме того, имя Образ применимо не ко всем Лицам Троицы, а только к Лицу Сына, поскольку, как сказал Августин, "только Сын есть Образ Отца"¹⁸. Следовательно, если бы в человеке наличествовал образ Божий в соответствии с Лицами, то это был бы образ не Троицы, а только Сына.

Этому противоречит сказанное Иларию о том, что "множественность божественных Лиц может быть доказана на основании того, что человек сотворен по образу Божию"¹⁹.

Отвечаю: как было показано выше (40, 2), божественные Лица различаются только происхождением, точнее, отношением происхождения. Затем, модус происхождения различных вещей различен и в каждой вещи адаптирован к ее природе; таким образом, одушевленные вещи происходят одним образом, а неодушевленные – другим; животные одним образом, а растения – другим. Но очевидно, что различие божественных Лиц соответствует природе божественности, и потому быть образом Божиим посредством подражания природе божественности не исключает возможности быть тем же образом посредством представления божественных Лиц; [более того] одно, по всей видимости, следует из другого. Поэтому должно говорить, что в человеке присутствует образ Божий и с точки зрения божественной природы, и с точки зрения троицы Лиц, подобно тому как и в Самом Боге наличествует одна природа в трех Лицах.

Из сказанного очевиден ответ на возражения 1 и 2.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент имел бы силу, если бы через образ Божий в человеке Бог был представлен совершенно. Но, как говорит Августин, существует большое различие между троицей в нас и божественной Троицей. Поэтому далее он прибавляет: "Мы скорее видим, чем верим, троицу в нас, тогда как мы скорее верим, чем видим, что Бог суть Троица"²⁰.

Ответ на возражение 4. Иные утверждали, что в человеке наличествует только образ Сына. Однако Августин отвергает подобное мнение²¹ [и вот почему].

Во-первых, потому, что коль скоро Сын подобен Отцу подобием сущности, то из этого с необходимостью следует, что если человек был создан по подобию Сына, то он был создан и по подобию Отца.

Во-вторых, потому, что если бы человек был создан только по образу Сына, то Отец не сказал бы: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему", а сказал бы: "по образу Вашему". Поэтому, когда читаем: "По образу Божию сотворил его", то это надлежит разуметь не так, как думали некоторые, что будто бы Отец сотворил человека по образу Сына, Который суть Бог, но так, что божественная Троица сотворила человека по Своему образу, то есть [по образу] всей Троицы. Ведь когда говорится, что Бог "сотворил человека по образу Своему", то это может быть понято двояко. Во-первых, в том смысле, что "по" указывает на условие сотворения, и тогда смысл сказанного таков: "Сотво-

рим человека так, чтобы Наш образ мог пребывать в нем". Во-вторых, в том смысле, что "по" указывает на обусловленность со стороны образца, как когда мы говорим: "Эта книга сделана по [подобию] той". В таком случае образом Бога является сама Его сущность, которую неправильно называют Образом, поскольку в таком случае образ пребывает в образце. Или, как говорят иные, божественную сущность называют образом постольку, поскольку посредством этого одно Лицо подражает другому.

Раздел 6

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ЧЕЛОВЕКЕ ОБРАЗ БОЖИЙ ТОЛЬКО В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ЕГО УМА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образ Божий присутствует не только в человеческом уме. В самом деле, апостол говорит, что человек "есть образ Божий" (1 Кор. 11, 7). Но человек – это ведь не только один ум. Следовательно, образ Божий присутствует не только в его уме.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: "Сотворил Бог человека по образу Своему (по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их)" (Быт. 1, 27). Но различие между мужчиной и женщиной находится в теле. Следовательно, образ Божий присутствует не только в уме, но также и в теле.

Возражение 3. Далее, похоже, что слово "образ" преимущественно используют применительно к фигуре вещи. Но фигура относится к телу. Следовательно, образ Божий скорее следует усматривать в теле человека, а не в его уме.

Возражение 4. Кроме того, согласно Августину, в нас наличествует три рода зрения, [а именно] "телесное", "духовное", или воображение, и "разумное"²². Поэтому, если в принадлежащем уму разумном зрении в нас присутствует троица, благодаря которой мы созданы по образу Божию, то в таком случае в [других родах] зрения также должны присутствовать свои троицы.

Этому противоречит сказанное апостолом: "[Вы научились...] обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека" (Еф. 4, 23, 24). Этими словами он дает нам понять, что наше обновление, состоящее в облачении в нового человека,

относится к уму. Затем, он говорит: "Облекшись в нового" человека, "который обновляется в познании" Бога "по образу Создавшего его" (Кол. 3, 10), тем самым давая понять, что обновление, состоящее в облачении в нового человека, относится к образу Божию. Следовательно, бытие по образу Божию принадлежит только уму.

Отвечаю: в то время как во всех тварях наличествует некоторое подобие Божие, только в разумных тварях, как было показано выше (1, 2), мы обнаруживаем подобие "образа", тогда как в остальных тварях мы обнаруживаем подобие "отпечатка". Далее, ум или разум – это то, посредством чего разумная тварь превосходит любую другую, поскольку этот образ Божий обнаруживается в разумной твари исключительно в уме, тогда как в других частях, которыми наделена разумная тварь и в отношении которых можно говорить о ее сходстве с другими тварями, мы обнаруживаем подобие "отпечатка". Причину этого нетрудно понять, если рассмотреть, каким образом что-либо может быть представлено посредством "отпечатка" и посредством "образа". "Образ", как уже было сказано, представляет нечто через видовое подобие, в то время как "отпечаток" представляет нечто через следствие, в котором причина выражается так, что при этом видовое подобие не достигается. Ведь "отпечатками" мы называем и оставляемые животными следы, и пепелище – след пожара, и опустошенные земли – следы вражеского войска.

Затем, мы можем рассматривать это различие между разумными и прочими тварями и в смысле представления подобия божественной природы, и в смысле представления в них несотворенной Троицы. Итак, в смысле уподобления божественной природе разумные твари, похоже, определенным образом достигают представления видового подобия, поскольку они подражают Богу не только своими бытием и жизнью, но также и своею разумностью, о чем уже было сказано (2), в то время как другие твари не мыслят, хотя и в них мы можем усмотреть некоторый отпечаток сотворившего их Ума, если примем во внимание их устройство. И подобным же образом: как в несотворенной Троице, как было показано (28, 4), мы различаем происхождение Слова от Говорившего и Любви от Них обоих, точно так же мы можем сказать, что в разумных тварях, в которых мы видим происхождение слова в уме и происхождение любви в воле, наличествует образ несотворенной Троицы посредством некоторого видового

подобия. Что же касается остальных тварей, то мы не находим в них начала слова, а также слова и любви, но мы находим в них некоторый отпечаток наличия этого в произведшей их Причине. В самом деле, тот факт, что тварь обладает определенной и завершенной природой, доказывает, что она происходит от начала; ее вид указывает на слово создателя подобно тому, как облик дома указывает на идею архитектора; ее порядок указывает на любовь создателя, направляющую следствие к его благой цели подобно тому, как назначение дома указывает на волю архитектора. Таким образом, мы обнаруживаем в человеке подобие с Богом [двойко]: в его уме – посредством "образа", а в других его частях – посредством "отпечатка".

Ответ на возражение 1. Человек назван образом Божиим не в том смысле, что он является сущностным образом, но в том, что образ Божий отпечатлен в его уме; это подобно тому, как о монете говорят как об образе царя постольку, поскольку на ней [отпечатлен] образ царя. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы усматривать образ Божий во всех частях человека.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, некоторые полагали, что в человеке образ Божий присутствует не согласно индивидуам, а согласно соответствию. Они утверждали, что "в мужчине представлено Лицо Отца, рожденные от человека обозначают Лицо Сына, а женщина, являясь третьим лицом, подобна Святому Духу, поскольку она произошла из мужчины так, что не может быть названа его сыном или дочерью"²³. Но это нелепо [и вот почему]: во-первых, потому, что из этого следует, что Святой Дух – это начало Сына, поскольку женщина – это начало порождения человека; во-вторых, потому, что в таком случае в одном человеке присутствовал бы образ только одного Лица; в-третьих, потому, что в таком случае Священное Писание не должно было упоминать об образе Божиим в человеке вплоть до рождения его потомства. Поэтому должно уразуметь, что когда в Писании после слов: "По образу Божию сотворил его" читаем: "Мужчину и женщину сотворил их", то этим обозначено не проникновение образа Божия сквозь различие полов, а принадлежность образа Божия обоим полам, поскольку он присутствует в уме, в котором нет никакого полового различия. На это [прямо] указывает апостол, когда после слов: "...по образу Создавшего его" (Кол. 3, 10) прибавляет: "Нет уже мужского пола, ни женского"²⁴.

Ответ на возражение 3. Хотя и не следует искать образ Божий в телесной фигуре человека, тем не менее Августин замечает, что "поскольку среди всех земных животных один лишь человек обладает телом, которое не склонено к земной поверхности, а приспособлено к тому, чтобы он мог вглядываться в небо, то по этой причине мы можем по справедливости говорить, что оно скорее создано по образу и подобию Божию, нежели тела остальных животных"²⁵. Однако это не должно понимать так, что будто бы образ Божий присутствует в теле человека, но так, что в фигуре человеческого тела отпечатлен образ Божий в душе.

Ответ на возражение 4. Как говорит Августин, мы можем усматривать троицу и в телесном зрении, и в зрении воображения²⁶.

В самом деле, в телесном зрении наличествуют, во-первых, вид внешнего тела; во-вторых, акт видения, который осуществляется благодаря воздействию на глаз некоторого подобия упомянутого вида; в-третьих, интенция воли, которая использует зрение для видения и успокаивается на увиденном. Подобным же образом и в зрении воображения мы обнаруживаем, во-первых, хранящийся в памяти вид; во-вторых, само видение, которое обуславливается силой пронизательности души, то есть оформляемой видом способностью воображения; в-третьих, мы обнаруживаем объединяющую то и другое интенцию воли.

Однако каждая из этих троиц не несет в себе божественный образ. В самом деле, вид внешнего тела не относится к сущности души, а вид, хранящийся в памяти, хотя и относится к душе, тем не менее является для нее только чем-то приобретенным, и потому в обоих случаях в виде не представлена [идея] соприродности и соичности Божественных Лиц. Кроме того, телесное зрение осуществляется не только благодаря виду внешнего тела, но также и благодаря чувству видящего; и подобным же образом зрение воображения [осуществляется] не только благодаря хранящемуся в памяти виду, но также и благодаря [самому] воображению. Поэтому в них не представлено надлежащим образом происхождение Сына только от Отца. Наконец, объединяющая то и другое интенция воли не происходит от них ни в телесном, ни в духовном видении. Поэтому надлежащим образом не представлено и происхождение Святого Духа от Отца и Сына.

Раздел 7

ДОЛЖНО ЛИ УСМАТРИВАТЬ ОБРАЗ БОЖИЙ В АКТАХ ДУШИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образ Божий не обнаруживается в актах души. Так, Августин говорит, что человек был сотворен по образу Божию, "ибо мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание"²⁷. Но существовать еще не означает действовать. Следовательно, образ Божий не обнаруживается в актах души.

Возражение 2. Далее, Августин приписывает образ Божий в душе следующим трем вещам: уму, познанию и любви²⁸. Но ум не указывает на акт, но скорее на силу или на сущность умственной души. Следовательно, образ Божий не простирается на акты души.

Возражение 3. Далее, Августин приписывает образ Троицы в душе "памяти, мышлению и воле"²⁹. Но эти три, как говорит Мастер Сентенций, являются "природными силами души"³⁰. Следовательно, образ Божий присутствует в силах и не простирается на акты души.

Возражение 4. Кроме того, образ Троицы пребывает в душе всегда, а акт – не всегда. Следовательно, образ Божий не простирается на акты.

Этому противоречит следующее: Августин усматривает троицу в низшей части души в том, что касается актуального зрения, как чувственного, так и [зрения] воображения³¹. Поэтому тем более следует допустить наличие троицы в актуальном зрении ума, благодаря которому человек уподобляется образу Божию.

Отвечаю: как было показано выше (2), природа образа требует некоторого видового подобия. Следовательно, если в душе наличествует образ божественной Троицы, то мы должны усматривать его там, где душа более всего приближается к представлению вида божественных Лиц. Затем, божественные Лица отличаются друг от друга происхождением Слова от Говорившего и Любви от Них обоих. Но, как сказал Августин, в нашей душе слово "не может существовать без актуальной мысли"³². Таким образом, прежде всего и по преимуществу образ Троицы следует

усматривать в актах души, поскольку на основании имеющегося у нас познания мы через посредство актуальной мысли создаем внутреннее слово, которое проторяет нам путь к любви. Но коль скоро началами актов являются навыки и силы, а все обладает своим виртуальным бытием в своих началах, то вторично и опосредованно образ Троицы можно полагать наличествующим в силах и в еще большей степени – в навыках, ибо в них акты имеют свое виртуальное бытие.

Ответ на возражение 1. Наше бытие несет в себе образ Божий настолько, насколько это нам подобает, превосходя при этом бытие других животных постольку, поскольку мы наделены разумом. Поэтому указанная троица суть та же, о которой Августин говорит как о заключающейся в уме, познании и любви³³.

Ответ на возражение 2. Вначале Августин рассматривал эту троицу как существующую в уме. Но так как ум, который в некотором смысле познает себя совершенно, тем не менее в некотором смысле себя не познает, а именно себя как отличного от другого (и потому, как далее доказывает Августин, занят исследованием самого себя³⁴), то, коль скоро познание не в полной мере адекватно уму, он берет три принадлежащие уму вещи в душе, а именно память, мышление и волю, в обладании которыми не сомневается никто, и приписывает образ Троицы именно этим трем, тем самым давая понять, что первое его присваивание было отчасти недостаточным.

Ответ на возражение 3. Как доказал Августин, о нас можно говорить как о мыслящих, желающих и любящих некоторые вещи и тогда, когда мы думаем о них, и тогда, когда не думаем³⁵. Ведь, не подпадая под наше актуальное рассмотрение, они все равно остаются объектами нашей памяти, которая, по его мнению, есть не что иное, как навык души к сохранению знания и любви (79, 7). "Но коль скоро, – продолжает Августин, – слово не может существовать без актуальной мысли (поскольку мы мыслим все то, что говорим, даже если мы говорим посредством той внутренней речи, которая не принадлежит ни к одному из существующих языков), то этот образ в первую очередь обнаруживается в этих трех вещах, а именно в памяти, мышлении и воле. При этом под мышлением я разумею то, посредством чего мы мыслим при актуальном мышлении, а под волей – ту любовь или чувство, которое связывает ребенка и родителя". Из этого ясно,

что он помещает образ божественной Троицы скорее в актуальное мышление и волю, нежели в них же, но как существующих в навыке памяти к сохранению, хотя даже и так, как он говорит несколько далее, образ Троицы некоторым образом существует в душе. Отсюда понятно, что память, мышление и воля не являются теми тремя силами, о которых говорится в Сентенциях.

Ответ на возражение 4. На это можно было бы ответить ссылкой на слова Августина о том, что "ум всегда помнит себя, всегда мыслит себя, всегда любит себя", которые иными понимаются так, что будто бы душа всегда мыслит и любит себя актуально. Но сам Августин исключает подобное толкование, добавляя, что "она не всегда мыслит себя как актуально отличную от других вещей"³⁶. Отсюда ясно, что душа всегда мыслит и любит себя не актуально, а по навыку, хотя при этом и можно сказать, что, воспринимая свой собственный акт, она мыслит себя всякий раз, когда вообще что-либо мыслит. Но коль скоро она не всегда актуально мыслит, как [например] во время сна, то должно говорить, что хотя такие акты не всегда существуют актуально, тем не менее они всегда существуют в своих началах, навыках и силах. В связи с этим Августин говорит: "Если разумная душа сотворена по образу Божию в том смысле, что ей дано пользоваться разумом и умом для мышления и созерцания Бога, то в таком случае образ Божий присутствует в душе от самого начала ее бытия"³⁷.

Раздел 8

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ В ДУШЕ ОБРАЗ БОЖЕСТВЕННОЙ ТРОИЦЫ ТОЛЬКО ПОСРЕДСТВОМ УПОДОБЛЕНИЯ [ЕЕ] БОГУ КАК СВОЕМУ ОБЪЕКТУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что образ божественной Троицы присутствует в душе не только посредством уподобления [ее] Богу как своему объекту. В самом деле, как было показано выше (7), образ божественной Троицы должен обнаруживаться в душе согласно тому, как слово происходит от говорящего и как любовь от того и другого. Но она должна обнаруживаться в нас так вне зависимости от объекта. Следовательно, образ божественной Троицы присутствует в нашем уме посредством уподобления ее любому объекту.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "когда мы ищем Троицу в душе, то ищем ее во всей душе, не отделяя при этом размышления о временном от размышлений о вечном"³⁸. Следовательно, образ Троицы обнаруживается в душе и в том, что касается временных объектов.

Возражение 3. Далее, нам дано познавать и любить Бога по благодати. Следовательно, когда образ Троицы обнаруживается в душе благодаря памяти, мышлению и воле, или любви к Богу, то этот образ наличествует в человеке не по природе, а по благодати, и потому он наличествует не во всех.

Возражение 4. Кроме того, святые на небесах наиболее совершенно преобразуются в образ Божий благодаря созерцанию блаженства, поскольку сказано: "Мы... преобразуемся в тот же образ от славы в славу" (2 Кор. 3, 18). Но в созерцании блаженства сохраняется познание тленных вещей. Следовательно, образ Божий присутствует в нас в том числе и посредством уподобления тленным вещам.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Образ Божий существует в уме не потому, что ум помнит себя, любит себя и мыслит себя, но потому, что он также может помнить, мыслить и любить сотворившего его Бога"³⁹. Поэтому еще менее вероятно, чтобы образ Божий существовал в душе в связи с какими-то другими объектами.

Отвечаю: как уже было сказано (2, 7), образ лишь в некоторой степени означает подобие, а именно постольку, поскольку он достигает представления вида. В связи с этим мы должны усматривать образ божественной Троицы в душе через некоторое – насколько это приличествует твари – представление вида божественных Лиц. Но божественные Лица, как было показано (6, 7), различаются происхождением слова от говорившего и любви от них обоих. Кроме того, Слово Божие порождено Богом через познание Себя, а Любовь исходит от Бога согласно Его любви к Себе. Далее, очевидно, что множественность объектов умножает виды слова и любви, поскольку в человеческом уме вид камня специфически отличен от вида лошади, и потому любовь к каждому из них специфически различна. Поэтому мы связываем божественный образ в человеке с вербальным понятием, порожденным познанием Бога, и с происходящей от них лю-

бовью. Следовательно, образ Божий обнаруживается в душе согласно тому, насколько душа обращена к Богу или насколько она обладает природой, позволяющей ей обратиться к Богу. Но ум может обращаться к объекту двояко: прямо и непосредственно или непрямо и опосредованно, как, например, когда кто-либо видит в зеркале отражение человека, то о нем можно сказать, что он обращен к этому человеку. Поэтому Августин говорит: "Ум помнит себя, любит себя и мыслит себя. Если мы постигаем это, то постигаем и троицу, – не Бога, конечно, а то, что по справедливости называется образом Божиим". Но это отнюдь не связано с тем, что будто бы ум может совершенно отражать самого себя, а с тем, что посредством этого он может обращаться к Богу, как это явствует из цитаты, приведенной в опровержении [возражений].

Ответ на возражение 1. Для представления образа еще недостаточно, чтобы нечто одно происходило от чего-то другого, но к тому же необходимо иметь в виду, что происходит и от чего оно происходит; например, что Слово Бога происходит от познания Бога.

Ответ на возражение 2. Во всей душе мы можем обнаруживать своего рода троицу, но не в том, однако, смысле, что помимо размышления о преходящем и созерцания вечного "для составления троицы требуется еще и нечто третье", как в том же месте замечает Августин. В самом деле, далее он говорит, что в той части разума, которая определена к преходящему, "хотя и может быть обнаружена троица, тем не менее образа Божия там нет", поскольку такое познание преходящего является для души случайным. Кроме того, даже навыки, посредством которых познаются временные вещи, не всегда налицо, но иногда они существуют актуально, а иногда, пробыв некоторое время в душе, далее наличествуют только в памяти. Это ясно на примере веры, которая временно существует в нас в нынешней жизни, а вот в жизни грядущей ее самой уже не будет, а будет только воспоминание о вере.

Ответ на возражение 3. Дарованные согласно заслугам познание и любовь Божия могут наличествовать в нас только в порядке благодати. Но, кроме них, существуют также естественные познание и любовь, о чем уже было сказано выше (12, 12; 56, 3; 60, 5). Также естественным является то, что с целью познания Бога ум обращается к разуму, каковая возможность обус-

ловлена вышеуказанным всегдашним пребыванием образа Божия в душе; притом, как говорит Августин, "этот образ Божий может быть исчезающим", как бы скрывающимся за тучами, "почти-то изведенным", как это бывает у тех, кто не умеет пользоваться разумом; "или тусклым и искаженным", как у грешников; или же "отчетливым и прекрасным", как у праведников⁴¹.

Ответ на возражение 4. Благодаря видению в славе преходящее созерцается непосредственно в Боге, и такое видение временных вещей будет принадлежать к образу Божию. Именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что "в той природе, к которой имеет блаженно прилепиться ум, все созерцаемое им будет созерцаться как неизменное"⁴², поскольку в Несотворенном Слове находятся типы всего сотворенного.

Раздел 9

РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ "ПОДОБИЕ" И "ОБРАЗ" ПО СОБСТВЕННОМУ ПРИЗНАКУ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что "подобие" и "образ" не различаются по собственному признаку. В самом деле, "род" и "вид" не различаются по собственному признаку. Но "подобие" относится к "образу" как род к виду, поскольку, как сказал Августин, "где есть образ, там непременно есть и подобие, но где есть подобие, там не всегда есть образ"⁴³. Следовательно, "подобие" и "образ" не различаются по собственному признаку.

Возражение 2. Далее, природа образа состоит не только в представлении божественных Лиц, но также и в представлении божественной сущности, к каковому представлению относятся бессмертие и неделимость. Поэтому неправильно говорить, что "подобие находится в сущности, поскольку она бессмертна и неделима, тогда как образ находится в других вещах"⁴⁴.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (4), образ Божий присутствует в человеке трояко, а именно согласно природе, благодати и славе. Но невинность и праведность относятся к благодати. Поэтому неправильно говорить, "что образ надлежит усматривать в памяти, мышлении и воле, тогда как подобие – в невинности и праведности"⁴⁵.

Возражение 4. Кроме того, познание истины принадлежит уму, а любовь к добродетели – воле, каковые две [(а именно истина и добродетель)] являются частями образа. Поэтому неправильно говорить, что "образ заключается в познании истины, а подобие – в любви к добродетели"⁴⁶.

Этому противоречит сказанное Августином: "Следует думать, что эти две вещи, а именно "образ" и "подобие", упомянуты отнюдь не случайно: ведь если бы они означали одно и то же, то достаточно было бы и одной"⁴⁷.

Отвечаю: подобие – это своего рода единство, поскольку, как говорит Философ, подобным является то, качество чего одно⁴⁸. Затем, коль скоро "единое" трансцендентно, оно, подобно истине и благу, в равной мере и обще всему, и приложимо к каждой отдельной вещи. Но благо может быть соотнесено с каждой индивидуальной вещью и как предшествующее ей, и, будучи выражением ее совершенства, как за ней последующее (ведь благо предшествует человеку постольку, поскольку человек – это частное благо, и последует ему постольку, поскольку мы можем сказать о некоем человеке, что он благ, если его добродетель совершенна); аналогично этому существует и своего рода соотнесенность между "подобием" и "образом". Так, подобие может рассматриваться как предшествующее образу, поскольку, как уже было говорено (1), оно является более общим понятием, чем образ; и в то же время оно может рассматриваться как последующее образу, поскольку указывает на некоторое совершенство образа. В самом деле, об образе можно сказать как о подобном или неподобном тому, образом чего он является, в зависимости от того, насколько совершенно или несовершенно он его представляет. Поэтому подобие может отличаться от образа двояко: во-первых, как предшествующее и существующее в большем количестве вещей, и в этом смысле подобие относится к вещам с более общими свойствами, нежели только умственные свойства, в связи с которыми в первую очередь и мыслится образ. Именно это имеется в виду, когда говорится, что "дух", то есть ум, несомненно сотворен по образу Божию, "тогда как другие части человека", относящиеся к низшим способностям души или даже к телу, "являются, по общему мнению, сотворенными по подобию Божию"⁴⁹. В этом же смысле он [(т. е. Августин)] говорит, что

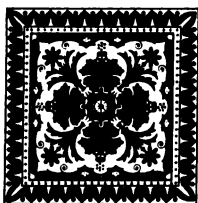
подобие Божие обнаруживается в нетленности души, ибо тленность и нетленность являются различиями универсальных существ⁵⁰. Во-вторых, подобие может рассматриваться и иначе, а именно как то, что указывает на совершенство образа. В этом смысле Дамаскин говорит, что "выражение «по образу» указывает на наделенное свободной волей самодвижущееся разумное существо, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека"⁵¹. И в этом же смысле о "подобии" говорят как об относящемся к "любви к добродетели", поскольку без любви к добродетели нет и самой добродетели.

Ответ на возражение 1. "Подобие" отличается от "образа" не согласно общему понятию "подобия" (поскольку "подобие" входит в понятие "образа"), но согласно тому, насколько любое "подобие" уступает "образу", а еще согласно тому, насколько оно совершенствует идею "образа".

Ответ на возражение 2. Сущность души принадлежит к "образу" постольку, поскольку представляет божественную сущность в относящихся к умственной природе вещах, однако [это представление выражается] не через те состояния, которые последуют таким общим понятиям бытия, как простота и неделимость.

Ответ на возражение 3. Все добродетели так или иначе естественны для души, присутствуя в ней, по крайней мере, в своих началах, вследствие чего мы можем говорить, что "подобие" существует в душе согласно природе. И при этом ничто не препятствует тому, чтобы в одних случаях мы применяли выражение "образ", а в других – "подобие".

Ответ на возражение 4. Любовь к слову, которой мы любим познание, относится к природе "образа", а любовь к добродетели, коль скоро сама добродетель принадлежит к подобию, относится к природе "подобия".



ОБ УСТАНОВЛЕНИИ И ФОРМИРОВАНИИ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ЕГО УМА

Далее мы рассмотрим [вопрос об] установлении или формировании первого человека: во-первых, в том, что касается его души и, во-вторых, в том, что касается его тела. Относительно первого надлежит исследовать две вещи, а именно: 1) формирование человека в отношении его ума; 2) формирование человека в отношении его воли.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) видел ли первый человек сущность Бога; 2) мог ли он видеть отделенные субстанции, то есть ангелов; 3) обладал ли он всей полнотой познания; 4) мог ли он заблуждаться или быть обманутым.

Раздел 1

ВИДЕЛ ЛИ ПЕРВЫЙ ЧЕЛОВЕК БОГА В ЕГО СУЩНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первый человек видел Бога в Его сущности. В самом деле, блаженство человека состоит в видении божественной сущности. Но первый человек, как говорит Дамаскин, "пока жил в раю, проводил блаженную и довольную жизнь"¹. И Августин говорит: "Если человек [до греха] был одарен теми же [душевными] склонностями, что и теперь, то сколь блаженным он был в раю, в месте невыразимого блаженства!"². Следовательно, первый человек в раю видел Бога в Его сущности.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "первый человек не испытывал недостатка ни в чем, что удовлетворяло бы доброе пожелание"³. Но что можно пожелать более доброго, чем видение божественной сущности? Следовательно, человек видел Бога в Его сущности.

Возражение 3. Далее, видение Бога в Его сущности таково, что Бог видится непосредственно и без покровы тайны. Но, как говорит Мастер Сентенций, человек в состоянии невинности "видел Бога непосредственно"⁴. Он также видел и без покровы тайны, поскольку, как говорит Августин, тайна подразумевает помраченность, а помраченность есть следствие греха⁵. Поэтому человек в первобытном состоянии видел Бога в Его сущности.

Этому противоречат следующие слова апостола: "Не духовное прежде, а природное, потом – духовное"⁶ (1 Кор. 15, 46). Но видение Бога в Его сущности суть наиболее духовное [видение]. Следовательно, первый человек в первобытном состоянии его природной жизни не видел Бога в Его сущности.

Отвечаю: если речь идет о природном состоянии той [блаженной] жизни, то первый человек не видел Бога в Его сущности, разве что, возможно, он видел Его в сновидении, когда Бог "навел на Адама крепкий сон" (Быт. 2, 21). Это связано с тем, что коль скоро божественная сущность сама по себе является блаженством, то ум видящего божественную сущность человека так же относится к Богу, как сам человек – к блаженству. Но очевидно, что человек добровольно не откажется от своего блаженства, поскольку он по природе и необходимым образом желает счастья и избегает несчастья. Поэтому никто из тех, кому дано видеть сущность Бога, не может добровольно отпасть от Бога, что означает согрешить. Таким образом, те, которые видят Бога в Его сущности, столь неколебимо утверждены в любви к Богу, что от вечности ни разу не согрешили. Следовательно, коль скоро Адам согрешил, то ясно, что он не видел Бога в Его сущности.

Тем не менее его познание Бога было достовернее нашего и в определенном смысле являлось чем-то средним между нашим познанием в нынешнем состоянии и тем познанием, которым мы будем обладать на небесах, когда будем видеть Бога в Его сущности. Дабы прояснить это положение, следует учесть, что видение Бога в Его сущности противоположно видению Бога через Его тварей. Но чем возвышеннее тварь и чем более она уподоблена Богу, тем более ясно через нее видим и Бог; например, человек лучше всего видим через зеркало, в котором наиболее ясно отражается его образ. Так и Бог наиболее совершенно видится через Его интеллигибельные, а не через чувственные или телесные следствия. Но в своем нынешнем состоянии

человек, будучи увлеченным и занятым рассмотрением чувственных вещей, не имеет возможности полно и ясно созерцать интеллигибельные твари.

Далее, [в Писании] сказано: "Бог сотворил человека правым" (Еккл. 7, 29). И человек был сотворен Богом правым в том смысле, что в нем более низкие силы подчинены высшим и более возвышенная природа сотворена так, чтобы ей не препятствовали более низкие. Поэтому первый человек в своем ясном и неизменном восприятии интеллигибельных следствий, которым он обладал либо в свете первой истины, либо же благодаря природному или дарованному познанию, не встречал препятствий со стороны внешних вещей. Нечто подобное допускал и Августин, у которого читаем: "Может быть, Бог говорил с первым человеком [внутренне] так, как Он говорит с ангелами, непреложную истиною просвещая их умы, хотя и не уделяя ему ту меру [божественной премудрости], благодаря которой ангелы способны быть причастниками божественной сущности"⁷. Таким образом, через эти интеллигибельные следствия Бога человек в то время познавал Бога более ясно, чем мы познаем Его теперь.

Ответ на возражение 1. Первый человек был блажен в раю, но не тем совершенным блаженством, к которому он определен и которое состоит в видении божественной сущности. Тем не менее он, как пишет Августин, был наделен "некоторым образом блаженной жизнью"⁸, – в той мере, в какой обладал естественной целостностью и совершенством.

Ответ на возражение 2. Доброе пожелание есть следствие правильно определенной воли; но пожелание первого человека не было бы добрым, если бы он в то время хотел обладать тем, что было обещано ему в качестве награды за заслуги.

Ответ на возражение 3. Посредующее [видению] бывает двояким: во-первых, то, благодаря которому и, в то же время, в котором может видеться нечто, как когда, например, человек бывает видим благодаря зеркалу и видим в зеркале; во-вторых, то, посредством чего мы достигаем познания чего-то прежде неизвестного, например, посредующее при доказательстве. Так вот: Бог был видим без этого второго типа посредующего, но не без первого. В самом деле, первый человек, в отличие от нас, нисколько не нуждался в том, чтобы достигать познания Бога путем доказательств, извлеченных из видимых им следствий,

поскольку он познавал Бога совместно с Его следствиями, и в первую очередь – со следствиями интеллигибельными, насколько они были способны Его отражать. Далее, следует иметь в виду, что помраченность, которая подразумевается в слове "тайна", [также] бывает двоякой: во-первых, она может быть связана с тем, что познание любой твари, если сравнивать его с необъятностью божественного света, некоторым образом сумеречно, и в этом смысле Адам, созерцая Бога в сотворенных Им следствиях, видел Его в тайне; во-вторых, эта помраченность может быть плодом согрешения и препятствовать человеку в рассмотрении им интеллигибельных вещей, когда он занят вещами чувственными, и в этом смысле Адам не видел Бога в тайне.

Раздел 2

МОГ ЛИ АДАМ, НАХОДЯСЬ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ, ВИДЕТЬ АНГЕЛОВ В ИХ СУЩНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Адам, находясь в состоянии невинности, видел ангелов в их сущности. Ведь, по словам Григория, "в раю человек неизменно наслаждался словами Божиими и, обладая непорочным сердцем и возвышенным созерцанием, общался с благими ангелами"⁹.

Возражение 2. Далее, препятствием для души в нынешнем состоянии при познании отделенных субстанций является ее соединение с тленным телом, которое, как сказано [в Писании], "отягощает душу" (Прем. 9, 15); в то же время отделенная душа может созерцать отделенные субстанции, о чем уже было сказано (89, 2). Но тело первого человека не отягощало его душу, ибо оно не было тленным. Следовательно, он мог созерцать отделенные субстанции.

Возражение 3. Далее, одна отделенная субстанция знает другую отделенную субстанцию благодаря знанию самого себя¹⁰. Но душа первого человека знала самое себя. Следовательно, она знала и отделенные субстанции.

Этому противоречит следующее: душа Адама обладала той же природой, что и наши [души]. Но наши души в настоящее время

не могут мыслить отделенные субстанции. Следовательно, не могла [их мыслить] и душа Адама.

Отвечаю: состояние человеческой души можно различать двояко.

Во-первых, исходя из разнообразия модусов ее природного бытия, и в таком случае состояние отделенной души отлично от состояния души, соединенной с телом.

Во-вторых, состояние души можно различать с точки зрения ее целостности и тленности, и в таком случае состояние ее природного бытия остается неизменным, в то время как состояние невинности отлично от состояния человека после грехопадения. В самом деле, душа человека в состоянии невинности была приспособлена к тому, чтобы совершенствовать тело и управлять им. При этом, с одной стороны, первому человеку, как сказано, было "вдунуто дыхание жизни", то есть он был наделен душой, сообщающей телу животную жизнь. С другой стороны, ему была обеспечена целостность этой жизни, то есть его тело было полностью подчинено душе и потому не создавало ей никаких препятствий, о чем было сказано выше (1). Но, как явствует из уже сказанного (84, 7; 85, 1; 89, 1), как бы ни была душа приспособлена к тому, чтобы совершенствовать тело и управлять им, однако в том, что касается животной жизни, ей приличествует обладать тем модусом мышления, которое осуществляется через посредство обращения к представлениям. Следовательно, такой модус мышления был присущ и душе первого человека.

Затем, что касается действий, характерных для такого модуса мышления, то, согласно Дионисию, всего наличествует три степени движения души. Первая – это "круговое движение", когда душа "входит в себя извне и концентрирует свои силы на себе"; вторая – это "движение по спирали", когда душа "связывается и соединяется с превосходящими ее энергиями", а именно с ангелами; третья – это [движение по прямой] когда душа "выходит вовне к высшему благу", то есть к Богу¹¹.

Итак, совершенствование познания происходит при первом движении души, а именно [при движении] от внешних вещей к себе. Это связано с тем, что, как уже было сказано (87, 3), умственная деятельность души естественным образом упорядочена к внешним вещам, и потому через их познание умственная деятельность совершенствуется как акт через свой объект, а

благодаря умственной деятельности человеческий ум может быть совершенно познаваем как сила через присущий ей акт. Но что касается второго движения, то им мы не достигаем точного познания, ибо, коль скоро ангел мыслит не через посредство обращения к представлениям, а гораздо более превосходным способом, о чем также было говорено (55, 2), то тот модус познания, которым душа познает себя, не может привести ее к познанию ангела. Еще в меньшей степени может привести к точному познанию третье движение, ибо даже сами ангелы, познавая себя, не способны достигнуть познания божественной субстанции вследствие ее недостижимого превосходства. Поэтому душа первого человека не могла видеть ангелов в их сущности. Однако модус его познания ангелов был превосходнее нашего, поскольку его познание интеллигибельных вещей было гораздо более определенным и неизменным. И именно для того, чтобы подчеркнуть это превосходство познания, Григорий говорит, что "он наслаждался общением с благими ангелами".

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. То, что душа первого человека не могла познавать отделенные субстанции, было обусловлено не тем, что ее отягощало тело, а тем, что присущие ей по природе объекты уступают по своему достоинству отделенным субстанциям. Мы же, в нашем нынешнем, обусловленном грехопадением состоянии, лишены [такого познания] в силу обоих указанных причин.

Ответ на возражение 3. Душа первого человека не была способна достигнуть познания отделенных субстанций благодаря самопознанию, о чем уже было сказано; ведь даже и отделенная субстанция может знать другие [отделенные субстанции] лишь в меру собственного [достоинства].

Раздел 3

ЗНАЛ ЛИ ПЕРВЫЙ ЧЕЛОВЕК ВСЕ ВЕЩИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первый человек не знал все вещи. В самом деле, если бы он обладал таким знанием, то обладал бы им либо благодаря видам приобретенным, либо – врожденным, либо – всеянным. Но этого не могло быть благодаря

приобретенным видам, поскольку, как сказано в первой [книге] "Метафизики", такие знания приобретаются опытным путем¹², а первый человек в то время не обладал опытом относительно всех вещей. Не могло этого быть и благодаря врожденным видам, поскольку природа его ума совпадала с нашей, а наш ум, как говорит Аристотель, "подобен дощечке, на которой еще ничего не написано"¹³. А если бы его знание основывалось на всеянных видах, то оно бы принципиально отличалось от нашего, приобретаемого нами непосредственно от вещей.

Возражение 2. Далее, индивиды одного вида достигают своего совершенства одним и тем же способом. Но люди изначально не обладают знанием всех вещей, а приобретают его со временем и в меру своих способностей. Следовательно, изначально не знал все вещи и Адам.

Возражение 3. Далее, нынешнее состояние жизни дано человеку затем, чтобы его душа могла приобретать знания и заслуги (ведь душа, похоже, именно ради этого и соединена с телом). Но человек мог приобретать заслуги и в том состоянии жизни, следовательно, он мог приобретать и знания. Таким образом, изначально он не обладал знанием всех вещей.

Этому противоречит следующее: человек нарек имена всем животным (Быт. 2, 20). Но имена должны соответствовать природе вещей. Следовательно, Адам знал природу животных; и подобным же образом он обладал знанием всех остальных вещей.

Отвечаю: в естественном порядке совершенство предшествует несовершенству, поскольку акт предшествует потенции; в самом деле, потенциальное становится актуальным только благодаря чему-то уже актуальному. И поскольку Бог творил вещи не только ради их собственного бытия, но также и для того, чтобы они могли послужить началами других вещей, то твари были созданы в их совершенном состоянии, поскольку только так они могли стать началами остальных. Далее, человек может быть началом другого человека не только в смысле порождения тела, но также и посредством наставления и управления. Следовательно, коль скоро первый человек был создан в своем совершенном телесном состоянии, что позволяло ему порождать [других людей], то точно так же была установлена в совершенном состоянии и его душа, чтобы он мог наставлять других [людей] и управлять ими.

Но никто не способен наставлять других, если сам не обладает [должным] познанием, и потому первый человек был установлен Богом так, что обладал познанием всех тех вещей, которые человек способен познавать по своей природе. А таковыми являются те вещи, которые виртуально содержатся в первых самоочевидных началах, т. е. те истины, которые человек может познавать естественным образом. Кроме того, чтобы направлять и свою жизнь, и жизнь других людей, человек должен был знать не только то, что может быть познано им по природе, но также и то, что выходит за пределы возможностей естественного познания, ибо человеческая жизнь определена к сверхъестественной цели (ведь и нам, дабы направлять собственную жизнь, необходимо знать истины, связанные с верой). Следовательно, первый человек был наделен тем знанием сверхъестественных истин, которое было необходимо ему для направления человеческой жизни в том ее состоянии. Что же касается тех вещей, которые не могут быть познаны непосредственно самим человеком и при этом не являются необходимыми для направления человеческой жизни, вроде мыслей других людей, грядущих событий, некоторых частных обстоятельств, количества гальки в реке и т. п., то они не были известны первому человеку.

Ответ на возражение 1. Первый человек знал все вещи благодаря божественно всеянным видам. Тем не менее его знание не отличалось от нашего (ведь и глаза, дарованные Христом слепому от рождения, не отличались от тех, которые даются нам по природе).

Ответ на возражение 2. Адам, будучи первым человеком, обладал той степенью совершенства, которая не присуща другим людям, что явствует из вышесказанного.

Ответ на возражение 3. Адам мог расширять свое естественное познание не путем [увеличения] количества познанных вещей, а путем [увеличения количества] способов познания, поскольку то, что изначально он знал умозрительно, впоследствии он познавал благодаря опыту. Что же касается сверхъестественного познания, то он, благодаря последующему откровению, мог расширять его и путем увеличения количества познанных вещей подобно тому, как благодаря последующему просвещению расширяют его и ангелы. Кроме того, не следует сопоставлять возрастание познания и возрастание заслуги, поскольку никто не может выступать в качестве начала заслуги другого, в то время как он вполне может выступать в качестве начала его познания.

Раздел 4

МОГ ЛИ ЧЕЛОВЕК В СВОЕМ ПЕРВОМ СОСТОЯНИИ БЫТЬ ВВЕДЕН В ЗАБЛУЖДЕНИЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек в своем первобытном состоянии мог быть введен в заблуждение. Ведь сказал же апостол, что "жена, прельстившись, впала в преступление" (1 Тим. 2, 14).

Возражение 2. Далее, Мастер сказал, что "женщина не была напугана тем, что змей говорит, поскольку думала, что он обрел дар речи от Бога"¹⁴. Но это было не так. Следовательно, женщина была введена в заблуждение еще до греха.

Возражение 3. Далее, согласно природе [зрения], чем дальше от нас находится объект, тем меньшим он нам кажется. Но природа зрения не претерпела изменения вследствие греха. Поэтому указанный феномен имел место и в состоянии невинности. Следовательно, и тогда человек мог заблуждаться относительно размеров увиденного.

Возражение 4. Далее, Августин говорит, что душа спящего может обманываться образами вещей, как если бы это были сами вещи¹⁵. Но в состоянии невинности человек ел и, следовательно, спал и видел сны. Поэтому он мог обманываться, принимая образы за действительность.

Возражение 5. Кроме того, как было сказано выше (3), первый человек не был осведомлен о мыслях других людей и о грядущих событиях. Поэтому, если бы кто-либо ему в этом солгал, то он был бы введен в заблуждение.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "различение истинного и ложного относится не к природе человека как твари, а к наказанию человека как осужденного"¹⁶.

Отвечаю: по мнению некоторых, заблуждение может означать одно из двух, а именно любое несущественное предположение, делая которое некто принимает ложное за истинное либо без твердой уверенности, либо же с полной уверенностью. Таким образом, до греха Адам не мог быть введен в заблуждение ни одним из указанных способов в том, что касалось вещей, на которые простиралось его познание, а что касалось вещей, на

которые его познание не простиралось, то он мог бы быть введен в заблуждение, но без твердой с его стороны уверенности. Указанное мнение является следствием предположения, что нет ничего дурного в том, что человек может заблуждаться в подобных вопросах, и если его принятие [ложного] не было [неоправданно] скоропалительным, то его не должно [в этом] и обвинять.

Такое мнение, однако, не удовлетворяет условиям целостности первобытного состояния жизни, ибо, по словам Августина, в том состоянии жизни "уклонение от греха было спокойным, и пока оно существовало, решительно неоткуда было взяться никакому злу"¹⁷. Далее, ясно, что коль скоро истинность является благом ума, то ложность является его злом, о чем свидетельствует и Философ¹⁸. Поэтому дотоле, доколе сохранялось состояние невинности, было невозможно, чтобы человеческий ум мог принять что-либо ложное за истинное. И как при отсутствии некоторых совершенств в телесных членах первого человека в них не было никакого зла, точно так же и при отсутствии в его уме некоторых знаний у него не могло возникнуть никакого ложного мнения.

Это также со всей очевидностью следует из праведности первобытного состояния, благодаря которой душа была подчинена Богу, а более низкие способности человека были подчинены высшим, и потому ничто не препятствовало им в их деятельности. Далее, из уже сказанного (85, 6) ясно, что в отношении присущего ему объекта ум истинен всегда и, следовательно, никогда не заблуждается, а если все же заблуждение и возникает, то его должно приписывать более низким способностям, вроде воображения и т. п. Поэтому мы видим, что образы могут ввести нас в заблуждение не тогда, когда природная способность суждения свободна, но лишь тогда, когда она не свободна, как это имеет место во время сна. Из сказанного ясно, что праведность первобытного состояния была несовместима с заблуждением ума.

Ответ на возражение 1. Хотя женщина и была введена в заблуждение прежде, чем согрешила действием, тем не менее заблуждения не было, прежде чем она не согрешила внутренней гордыней. Так, Августин говорит, что "если женщина поверила словам змея, то, значит, в ее душе уже существовала любовь к собственной власти и гордое самопревозношение"¹⁹.

Ответ на возражение 2. Женщина полагала, что змей обладал этой способностью не в соответствии со своей природой,

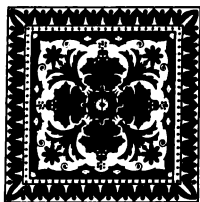
но благодаря некоторой сверхъестественной деятельности. Впрочем, в данном вопросе вовсе не обязательно соглашаться с Мастером Сентенций.

Ответ на возражение 3. Если что-либо представлялось воображению или чувству первого человека не в соответствии с природой вещей, то это не вводило его в заблуждение, поскольку его разум позволял ему судить обо всем истинно.

Ответ на возражение 4. Человек не ответственен за то, что происходит во время сна, поскольку тогда он не способен надлежащим образом использовать свой разум, в каковом использовании и состоит присущая человеку деятельность.

Ответ на возражение 5. Если бы кто-либо солгал относительно грядущих событий или тайных помыслов, то человек в первобытном состоянии не поверил бы, что это действительно так, хотя он и мог бы поверить, что такое возможно, каковое мнение, однако, не может считаться ложным.

Можно также сказать, что, будучи направляем свыше, он не мог быть введен в заблуждение в вопросах, на которые не простиралось его познание. А если нам возразят, что, дескать, где же было это направление тогда, когда он согрешал и потому более всего в нем нуждался, то мы ответим, что уже прежде человек согрешил в своем сердце и потому не мог уже должным образом обратиться к божественному содействию.



О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К ВОЛЕ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА, А ИМЕННО О БЛАГОДАТИ И ПРАВЕДНОСТИ

Теперь мы исследуем то, что относится к воле первого человека, в связи с чем будет рассмотрено два вопроса: 1) о благодати и праведности первого человека; 2) о пользе праведности с точки зрения господства над другими вещами.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) был ли первый человек сотворен в благодати; 2) обладал ли он душевными страстями в состоянии невинности; 3) обладал ли он всеми добродетелями; 4) заслуживал ли он меньшей награды, чем мы теперь.

Раздел 1

БЫЛ ЛИ ПЕРВЫЙ ЧЕЛОВЕК СОТВОРЕН В БЛАГОДАТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первый человек не был сотворен в благодати. Так, апостол, проводя различие между Адамом и Христом, говорит: "Первый человек, Адам, стал душою живущею, а последний Адам есть дух животворящий" (1 Кор. 15, 45). Но дух животворит благодатью. Следовательно, один только Христос был сотворен в благодати.

Возражение 2. Далее, Августин сказал, что "Адам не имел Святого Духа"¹. Но имеющий благодать имеет и Святого Духа. Следовательно, Адам не был сотворен в благодати.

Возражение 3. Далее, Августин сказал, что "Бог определил жизнь ангелов и людей таким образом, чтобы сперва явить им то, что им дано совершать по своей воле, а уже после – то, что им дано совершать по Его благодати и благодаря праведности"². Таким образом, сначала Бог сотворил людей и ангелов только в

естественном состоянии свободной воли, а уже потом даровал им Свою благодать.

Возражение 4. Далее, читаем у Мастера, что "по сотворении человеку было оказано достаточное содействие, чтобы устоять, но не достаточное, чтобы подвизаться"³. Но имеющий благодать может подвизаться заслугой. Следовательно, первый человек не был сотворен в благодати.

Возражение 5. Далее, обретение благодати требует согласия со стороны обретающего, в связи с чем между Богом и душой заключается своего рода духовный союз. Но согласие предполагает бытие. Следовательно, человек не обрел благодати одновременно со своим сотворением.

Возражение 6. Кроме того, природа отстоит от благодати далее, нежели благодать – от славы, которая лишь завершает совершенство благодати. Но в человеке благодать предшествует славе. Следовательно, тем более природа предшествует благодати.

Этому противоречит следующее: человек и ангел равно рукоположены к благодати. Но ангелы были сотворены в благодати, ибо, согласно Августину, "Бог создал их, творя их природу и даруя им вместе с тем благодать"⁴. Следовательно, человек также был сотворен в благодати.

Отвечаю: иные утверждают, что человек не был сотворен в благодати, но что она была дарована ему впоследствии, хотя и прежде, чем он согрешил; да и многие авторитетные святые отцы говорили, что человек обрел благодать в состоянии невинности.

Но самая правота первобытного состояния, которой Бог одарил человека, похоже, указывает на то, что он, как утверждают другие, был сотворен в благодати, согласно сказанному: "Бог сотворил человека правым" (Еккл. 7, 29). В самом деле, эта правота состояла в том, что его разум был подчинен Богу, более низкие силы – разуму, а тело – душе, и первое подчинение было причиной равно второго и третьего, ибо, как указывает Августин, доколе разум повиновался Богу, дотоле более низкие силы повиновались разуму⁵. Далее, очевидно, что такое подчинение тела душе и более низких сил – разуму происходило не в порядке природы, в противном случае оно сохранилось бы и после греха (ведь, как говорит Дионисий, даже в демонах природные дары сохранились после греха⁶). Отсюда понятно, что то первобытное

подчинение, которым разум повиновался Богу, было не простым природным свойством, а сверхъестественным даром благодати, поскольку невозможно, чтобы следствие по действительности превосходило причину. Поэтому Августин говорит, что "как только произошло нарушение заповеди, тотчас же они, лишившись божественной благодати, устыдились своей наготы, поскольку почувствовали [новое] движение в своей неповинующейся плоти, как бы прямое возмездие за свое неповиновение"⁷. Следовательно, если утрата благодати привела к неповиновению плоти душе, то из этого мы можем заключить, что низшие силы были подчинены душе вследствие пребывания в ней благодати.

Ответ на возражение 1. Этими словами апостол указывает на существование как тела животного, так и тела духовного, поскольку духовная жизнь тела началась во Христе, когда Он воскрес из мертвых, а животная жизнь тела началась в Адаме. Таким образом, из слов апостола следует не то, что Адам не обладал никакой духовной жизнью в своей душе, но то, что он не обладал духовной жизнью в своем теле.

Ответ на возражение 2. Далее в указанном месте Августин говорит, что нисколько не сомневается в том, что Адам, подобно другим праведным душам, был в некоторой мере одарен Святым Духом, однако "он не имел Святого Духа в той мере, в какой ныне имеют Его верные", т. е. те, которые по смерти удостоились вечного блаженства.

Ответ на возражение 3. В приведенном отрывке Августин вовсе не говорит, что будто бы ангелы или люди были сотворены в естественном состоянии свободной воли прежде, чем им была дарована благодать, а говорит, что сперва Бог явил им то, что их свободная воля может пожелать до утверждения в благодати, а уже после – то, чего они достигают благодаря такому утверждению.

Ответ на возражение 4. В данном случае Мастер следует мнению тех, которые утверждали, что человек был сотворен лишь в естественном состоянии, т. е. без благодати. Можно также сказать, что хотя человек и был сотворен в благодати, тем не менее он мог подвизаться заслугой не благодаря природе, в которой был сотворен, а только благодаря добавленной [к природе] благодати.

Ответ на возражение 5. Поскольку движение воли происходит не во времени, то нет ничего, что бы могло воспрепятство-

вать первому человеку дать согласие на благодать одновременно со своим сотворением.

Ответ на возражение 6. Мы можем заслужить славу посредством акта благодати, но мы не можем заслужить благодать посредством акта природы; следовательно, приведенная аналогия неуместна.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВОВАЛИ ЛИ СТРАСТИ В ДУШЕ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в душе первого человека не было никаких страстей. В самом деле, вследствие душевных страстей "плоть желает противного духу" (Гал. 5, 17). Но в состоянии невинности этого не было. Следовательно, в состоянии невинности не было и никаких душевных страстей.

Возражение 2. Далее, душа Адама была превосходней его тела. Но его тело было бесстрастным. Следовательно, была бесстрастной и его душа.

Возражение 3. Далее, страсти души ограничиваются нравственными добродетелями. Но в Адаме нравственные добродетели были совершенными. Следовательно, они полностью исключали какие бы то ни было страсти.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "в наших прародителях существовала безмятежная любовь к Богу"⁸ и другие страсти души.

Отвечаю: страсти души находятся в чувственном желании, объектами которого являются благо и зло. Ибо некоторые душевные страсти определены к тому, что является благом, например, любовь или радость, другие же – к тому, что является злом, например, страх или скорбь. И коль скоро в первобытном состоянии, по словам Августина, не было ни зла, ни недостатка в благах, которые бы удовлетворяли доброе хотение⁹, то у Адама и не было никаких страстей, которые были бы либо связаны со злом, вроде страха, скорби и т.п., либо же с таким благом, которого бы он тогда желал, но не мог им обладать, вроде стра-

тной похоти. Но что касается тех страстей, которые определены к существующему благу, вроде радости и любви, а также тех, которые определены к благу будущему, имеющему наступить в надлежащее время, вроде желания и надежды на то, что такое состояние пребудет и впредь, то они существовали и в состоянии невинности, хотя и не так, как они существуют в нас. Ведь наше чувственное пожелание, в котором обитают страсти, не полностью подчинено разуму, и потому время от времени страсти превосхищают и препятствуют суждению разума, хотя порою и следуют за ним, поскольку и в нас чувственное пожелание до некоторой степени повинуетсЯ разуму. Но в состоянии невинности низшие пожелания были полностью подчинены разуму, и потому в том состоянии душевные страсти существовали таким образом, что всегда следовали за суждением разума.

Ответ на возражение 1. Противление плоти духу является неповиновением страстей разуму, чего не могло быть в состоянии невинности.

Ответ на возражение 2. Человеческое тело в состоянии невинности было бесстрастным в том, что касалось страстей, изменяющих расположение природы, о чем будет сказано после (97, 2); точно так же и душа была бесстрастной в том, что касалось страстей, препятствующих свободному использованию разума.

Ответ на возражение 3. Совершенные нравственные добродетели не исключают страсти, а управляют ими; в самом деле, как сказано в третьей [книге] "Этики", благоразумный человек желает так, как он должен желать, и то, что он должен желать¹⁰.

Раздел 3

ОБЛАДАЛ ЛИ АДАМ ВСЕМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Адам не обладал всеми добродетелями. В самом деле, некоторые добродетели направлены на то, чтобы обуздывать страсти: так, неумеренное желание ограничивается умеренностью, а неумеренный страх – мужеством. Но в состоянии невинности в страстях не было никакой неумеренности. Следовательно, не было и такого рода добродетелей.

Возражение 2. Далее, некоторые добродетели связаны со страстями, которые направлены на зло, например, кротость – с гневом и мужество – со страхом. Но в состоянии невинности не было подобных страстей, о чем уже было сказано (2). Следовательно, не было тогда и подобных добродетелей.

Возражение 3. Далее, покаяние – это добродетель, которая определена к совершенному греху. Сострадание, в свою очередь, является добродетелью, связанной с несчастьем. Но в состоянии невинности не было ни греха, ни несчастья. Следовательно, не было и указанных добродетелей.

Возражение 4. Далее, стойкость – это добродетель. Но Адам не обладал стойкостью, о чем свидетельствует его последующее грехопадение. Следовательно, он обладал не всеми добродетелями.

Возражение 5. Кроме того, является добродетелью и вера. Но ее не было в состоянии невинности, поскольку вера подразумевает помраченность познания, а это, похоже, несовместимо с совершенством первобытного состояния.

Этому противоречит сказанное Августином в наставительной беседе: "Князь греха одолел Адама, который был сотворен из праха земного по образу Божию, украшен скромностью, ограничен умеренностью, осиян чистотою"¹¹.

Отвечаю: в состоянии невинности человек в определенном смысле обладал всеми добродетелями, и это можно доказать на основании приведенных ранее аргументов. В самом деле, уже было доказано: правота первобытного состояния была такова, что разум был подчинен Богу, а более низкие силы – разуму (1). Затем, добродетели есть не что иное, как те совершенства, посредством которых разум определяется к Богу, а низшие силы подчиняются установлениям разума, что будет разъяснено нами в трактате о добродетелях (I-II, 63, 2). Поэтому, с точки зрения правоты первобытного состояния, было необходимо, чтобы человек в некотором смысле обладал каждой добродетелью.

Следует, однако, заметить, что некоторые добродетели, вроде любви к ближнему и праведности, по самой своей природе не предполагают несовершенства, и потому такие добродетели существовали в первобытном состоянии абсолютно, т. е. и в привычке, и актуально. Природа же других добродетелей такова,

что она предполагает несовершенство – то ли со стороны акта, то ли со стороны материи. Если это несовершенство совместимо с совершенством первобытного состояния, то такие добродетели непременно существовали и тогда; такова, например, вера, которая относится к вещам невидимым; или надежда, которая относится к тому, что еще не достигнуто. В самом деле, совершенство того состояния не простиралось на созерцание божественной сущности и на обладание Богом с наслаждением конечного блаженства. Следовательно, вера и надежда могли существовать и в первобытном состоянии, причем как в навыке, так и в акте. Что же касается добродетелей, предполагающих несовершенство, несовместимое с совершенством первобытного состояния, то они могли существовать в том состоянии в навыке, но не актуально; таково, например, покаяние, которое является сожалением о содеянном грехе; или сострадание, которое является скорбью о несчастьях других (ибо скорбь, вина и несчастье несовместимы с совершенством первобытного состояния). Итак, такого рода добродетели существовали в первом человеке в качестве навыков, но не в смысле его действий, поскольку он был определен так, чтобы раскаиваться в случае согрешения, а если доведется увидеть несчастье ближнего, то стремиться избавить его от страданий. В связи с этим читаем у Философа: "Стыд, относящийся к дурным поступкам, может быть обнаружен в порядочном человеке условно, поскольку он расположен так, что стыдился бы, если бы совершил постыдный поступок"¹².

Ответ на возражение 1. То, что умеренность и мужество обуздывают неумеренные страсти, является для них акцидентным и связано с тем, что они находятся в субъекте, которому случается обладать неумеренными страстями, и при этом сами по себе добродетели способны обуздывать страсти.

Ответ на возражение 2. Страсти, объектом которых является зло, несовместимы с совершенством первобытного состояния в том случае, если указанное зло обнаруживается в субъекте страсти; [такими страстями являются] например, страх и скорбь. Те же страсти, которые относятся к злу в другом, совместимы с совершенством первобытного состояния, поскольку в том состоянии человек, любя божественную благость, мог ненавидеть демонскую злобу. Таким образом, добродетели, которые относятся к подобным страстям, могли в навыке или в акте существовать в

первобытном состоянии. Но добродетели, относящиеся только к страстям, определенным к злу в одном и том же субъекте, вроде вышеописанных покаяния и сострадания, не могли существовать в первобытном состоянии актуально и существовали лишь в привычке. Однако есть и другие добродетели, а именно те, которые относятся не только к таким, но и к другим страстям; такова, например, сдержанность, которая относится не только к скорби, но также и к радости; или мужество, которое относится не только к страху, но также к отваге и надежде. И ничто не препятствует тому, чтобы сдержанность, умеряющая наслаждение, или мужество, умеряющее отвагу или надежду (а отнюдь не скорбь или страх), могли актуально существовать и в первобытном состоянии.

Ответ на возражение 3 явствует из вышесказанного.

Ответ на возражение 4. Стойкость можно понимать двояко: либо как частную добродетель, обозначающую привычку, посредством которого человек делает выбор в пользу стойкости в благо, и в этом смысле Адам обладал стойкостью; либо как условие добродетели, обозначающее некоторую непрерывность в действенности добродетели, и в этом смысле Адам не обладал стойкостью.

Ответ на возражение 5 явствует из вышесказанного.

Раздел 4

ЗАСЛУЖИВАЛИ ЛИ ДЕЙСТВИЯ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА МЕНЬШЕЙ НАГРАДЫ, ЧЕМ НАШИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действия первого человека заслуживали меньшей награды, чем наши. В самом деле, благодать даруется нам по милости Бога, Который оказывает содействие в первую очередь тем, кто больше в этом нуждается. Но мы нуждаемся в благодати больше, чем человек в состоянии невинности. Следовательно, благодать обильнее изливается именно на нас, а так как благодать является источником заслуги, то и наши действия заслуживают большей награды.

Возражение 2. Далее, заслуга добывается преодолением и борьбой, в связи с чем сказано [в Писании]: "Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться" (2 Тим. 2, 5); и Философ говорит, что "цель добродетели трудна и

блага"¹³. Но в нынешнем состоянии гораздо больше трудностей и борьбы, следовательно, более действенна и заслуга.

Возражение 3. Далее, Мастер сказал, что "противясь искушению [тогда], человек не обрел бы заслуги, в то время как ныне такое противление похвально"¹⁴. Следовательно, наши действия более достойны награды, чем [действия человека] в первобытном состоянии.

Этому противоречит следующее: если бы дело обстояло именно так, то [из этого бы следовало, что] грехопадение пошло человеку на пользу.

Отвечаю: с точки зрения степени заслугу можно измерять двояко.

Во-первых, в ее основании, каковое суть милость и благодать. Измеренная таким образом заслуга по степени соответствует сущностной награде, которая заключается в наслаждении Богом, и чем больше милости изливается на наши действия, тем более совершенно мы будем наслаждаться Богом.

Во-вторых, степень заслуги можно измерять степенью самого действия. Эта степень [в свою очередь] бывает двоякой: абсолютной и соразмерной. Так, пожертвовавшая две лепты вдова, с точки зрения абсолютной степени, совершила меньше других, пожертвовавших куда большие суммы, но, с точки зрения соразмерной степени, она пожертвовала больше, по каковой причине Господь, ведая о ее возможностях, и посчитал ее пожертвование большим. В каждом подобном случае степень заслуги соразмерна акцидентной награде, которая заключается в наслаждении сотворенным благом.

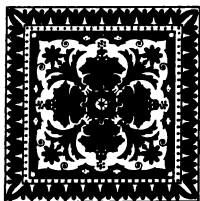
Из сказанного можно заключить, что с точки зрения степени заслуги по благодати деяния человека заслуживали большей награды в состоянии невинности, чем после грехопадения, поскольку в то время благодать, не встречая препятствий со стороны человеческой природы, изливалась на него обильней. То же самое можно сказать и об абсолютной степени самих действий, поскольку, обладая [в то время] большими добродетелями, человек совершал больше добрых дел. Но если принять во внимание соразмерную степень, то в этом смысле у человека больше возможностей для заслуги наград как раз после грехопадения, что обусловлено слабостью [нынешнего] человека: в самом деле,

малое, но трудное свершение требует от совершающего больших усилий, чем большое, но легкое.

Ответ на возражение 1. После грехопадения человек нуждается в благодати в гораздо большем количестве случаев, чем до грехопадения, но он не нуждается в большей благодати как таковой, поскольку и до грехопадения человек нуждался в благодати для обретения жизни вечной, а это суть главная причина необходимости благодати. Просто после грехопадения человек нуждается в благодати еще и для своего укрепления, и для отпущения грехов.

Ответ на возражение 2. Трудности и борьба относятся к степени заслуги, измеряемой степенью соразмерности совершенных дел, о чем было сказано выше. Они также указывают на стремление воли к преодолению препятствий, каковое стремление обуславливается мерой изливаемой милости. Впрочем, бывает и так, что благодаря этому стремлению, порождающему готовность к преодолению препятствий, некто с легкостью совершает то, что другому дается с трудом. Также не следует забывать, что актуальные трудности, будучи сами по себе наказанием, позволяют через деяния искупать грехи.

Ответ на возражение 3. Суждение о том, что первый человек не обрел бы заслуги через противление искушению, высказывают придерживающиеся мнения, что он не обладал благодатью (ведь и теперь не имеющие благодати не обретают заслуг). В таком случае [между ним и нами] имеется то различие, что в первобытном состоянии, в отличие от нынешнего, [у человека] не было никакого внутреннего побуждения к злу. Следовательно, даже не обладая благодатью, в то время человек был более расположен противиться искушению, чем теперь.



О ГОСПОДСТВЕ, ПРИНАДЛЕЖАВШЕМ ЧЕЛОВЕКУ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ

Теперь мы рассмотрим вопрос [о господстве], принадлежавшем человеку в состоянии невинности. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) господствовал ли человек в состоянии невинности над животными; 2) господствовал ли он над всеми тварями; 3) были ли в состоянии невинности все люди равны; 4) господствовал ли человек в том состоянии над [другими] людьми.

Раздел 1

ОБЛАДАЛ ЛИ АДАМ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ ГОСПОДСТВОМ НАД ЖИВОТНЫМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности Адам не обладал господством над животными. Так, Августин говорит, что животные были приведены к Адаму для своего дальнейшего именованья через посредство ангельского служения¹. Но если бы человек был господином над животными, то во вмешательстве ангелов не было бы никакой нужды. Следовательно, в состоянии невинности человек не господствовал над животными.

Возражение 2. Далее, не подобает враждующим элементам управляться кем-то одним. Но многие животные враждебны по отношению друг к другу, например, волк и овца. Следовательно, человек господствовал не над всеми животными.

Возражение 3. Далее, Иероним сказал, что "Бог даровал человеку господство над животными, хотя до согрешения в этом не было никакой нужды. Просто Господь предвидел, что после грехопадения животные будут полезны для человека". Поэтому человеку не было нужды пользоваться своим господством, по крайней мере, до согрешения.

Возражение 4. Кроме того, господину надлежит распоряжаться. Но в собственном смысле слова распоряжения отдаются разумным существам. Следовательно, человек не господствовал над неразумными животными.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом" (Быт. 1, 26).

Отвечаю: как было показано выше (95, 1), за свое неповиновение Богу человек был наказан неповиновением тех тварей, которые должны были ему повиноваться. Поэтому в состоянии невинности, т. е. прежде человеческого неповиновения, ему повиновалось все, что было подчинено ему по природе. Но все животные подчинены человеку согласно природе, и это может быть доказано трояко.

Во-первых, на основании видимого порядка природы; в самом деле, в порождении вещей мы ощущаем определенный порядок происхождения совершенного из несовершенного (так, материя существует ради формы, а несовершенная форма – ради совершенной), и нечто подобное наблюдается и в порядке использования природных вещей, а именно несовершенное существует ради использования его совершенным; так, растения используют для своего питания землю, животные – растения, а человек – вместе растения и животных. Таким образом, согласно порядку природы человек должен господствовать над животными. В связи с этим Философ говорит, что охота на диких животных естественна и справедлива, поскольку человек таким образом осуществляет свое природное право².

Во-вторых, это доказывается на основании порядка божественного Провидения, которое всегда управляет низшим через посредство высшего. И коль скоро сотворенный по образу Божию человек превосходней всех остальных животных, то последние по справедливости подчинены его господству.

В-третьих, это доказывается на основании свойств человека и других животных. В самом деле, если в последних мы видим некоторую причастность к рассудительности в отношении некоторых частных актов через посредство природного инстинкта, то человек наделен универсальной рассудительностью в отношении всех практических вопросов. Но являющийся таковым по причастности представляется подчиненным тому, кто является

таковым сущностно и универсально. Из сказанного очевидна естественная подчиненность животных человеку.

Ответ на возражение 1. Более возвышенная сила может делать много такого, чего не может более низкая, причем даже в отношении того, что подпадает под действие последней. Далее, ангел по природе возвышеннее человека. Следовательно, ангелы могли делать с животными нечто такое, чего не мог делать человек. например, быстро собрать их всех вместе.

Ответ на возражение 2. По мнению некоторых, животные, которые ныне жестоки и убивают других, в том состоянии были безвредны, причем не только для человека, но также и для других животных. Но такое мнение кажется необоснованным. В самом деле, природа животных не была изменена вследствие человеческого греха, и потому невозможно вообразить, чтобы такие плотоядные хищники, как лев или сокол, в то время [мирно] пощипывали траву. Да и Беда³ в своей глоссе на Быт. 1, 30 говорит, что деревья и травы были даны в пищу не всем животным и птицам, а только некоторым. Следовательно, и в то время между некоторыми животными существовала естественная неприязнь. Однако из этого вовсе не следует, что они не были подвластны человеку – ведь и сейчас мы на основании такого рода соображений не исключаем над ними господства Бога, Провидение Которого и определило их таким образом. Согласно этому Провидению человек может исполнять даже роль палача [в отношении тех, над кем он господствует], как это бывает и сейчас, когда, например, домашняя птица идет на корм обученному соколу.

Ответ на возражение 3. Человек в состоянии невинности не нуждался в животных для обеспечения своих телесных потребностей. В самом деле, они не были ему нужны ни для одежды, поскольку человек был наг и не ведал стыда, пока не ощутил в себе необычных движений хотения; ни для пищи, поскольку он кормился от райских деревьев; ни для перемещений, поскольку его тело обладало для этого достаточной силой. Животные были нужны человеку для экспериментального познания их природы, и это явствует из того обстоятельства, что Бог привел животных к человеку, дабы тот мог давать им имена, выражающие суть их природы.

Ответ на возражение 4. Все животные благодаря своему природному инстинкту некоторым образом причастны к рассудительности и разуму, и потому мы видим, как журавли следуют

за вожакom и пчелы повинуются своей царице. Таким образом, [нет ничего странного в том, что тогда] все животные повиновались человеку [как бы] по собственному согласию – ведь и теперь мы можем наблюдать, как повинуются ему некоторые домашние животные.

Раздел 2

ГОСПОДСТВОВАЛ ЛИ [ТОГДА] ЧЕЛОВЕК НАД ВСЕМИ ДРУГИМИ ТВАРЯМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек в состоянии невинности не господствовал над всеми другими тварями. Так, ангел по природе обладает большей силой, чем человек. Но, как заметил Августин, "телесная материя не стала бы повиноваться даже святым ангелам"⁴. Тем более не стала бы она повиноваться и человеку в состоянии невинности.

Возражение 2. Далее, в растениях наличествуют только душевные способности питания, роста и порождения. Но эти три по природе не подчиняются разуму, в чем легко убедиться [даже] на примере человека. Следовательно, коль скоро человек может обладать господством [исключительно] благодаря разуму, то, похоже, в состоянии невинности человек не обладал господством над растениями.

Возражение 3. Далее, господствующий над вещами способен изменять их. Но человек не мог изменить направление движения небесных тел, поскольку, согласно Дионисию, это может один только Бог⁵. Следовательно, над ними человек не имел никакой власти.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Да владычествуют они... над всеми тварями" (Быт. 1, 26).

Отвечаю: человек в некотором смысле содержит в себе все, и коль скоро он господствует над тем, что есть в нем самом, то точно так же он может господствовать и над другими вещами. Итак, в человеке можно усмотреть четыре вещи: его "разумность", которая делает его подобным ангелам; его "чувственность", посредством которой он подобен животным; его "природность",

которая уподобляет его растениям; и его "телесность", благодаря которой он подобен неодушевленным вещам. Далее, причину господства следует искать в разуме, и потому человек в первобытном состоянии не имел никакого господства над ангелами; следовательно, под "всеми тварями" должно разуметь твари, не созданные по образу Божию. Что касается чувственных способностей, вроде раздражительности и похотливости, которые до некоторой степени повинуются разуму, то душа господствует над ними в смысле руководства. Таким образом, человек в состоянии невинности господствовал над животными, руководя ими. Что же касается естественных сил и самой телесности, то человек господствует над ними не руководя, а используя. Поэтому человек в состоянии невинности господствовал над растениями и неодушевленными вещами не в том смысле, что руководил ими или [каким-то образом] их изменял, а в том, что беспрепятственно их использовал.

Ответы на [все] возражения явствуют из вышесказанного.

Раздел 3

БЫЛИ ЛИ РАВНЫ ЛЮДИ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности все были равны. Ведь сказал же Григорий: "Где нет греха, там нет и неравенства"⁶. Но в состоянии невинности не было никакого греха. Следовательно, все были равны.

Возражение 2. Далее, подобие и равенство – это основа для взаимной любви, согласно сказанному [в Писании]: "Всякое животное любит подобное себе, и всякий человек – ближнего своего" (Сир. 13, 19). Но в том состоянии между людьми царила любовь, которая была краеугольным камнем мироздания. Следовательно, в состоянии невинности все были равны.

Возражение 3. Далее, с прекращением причины прекращаются и ее следствия. Но причину существующего неравенства между людьми следует, как кажется, усматривать как в Боге, Который одних вознаграждает, а других карает, так и в природе, поскольку одни, вследствие изъяна в природе, рождаются немощными и несовершенными, а другие – сильными и совершен-

ными; но ни того, ни другого не могло быть в первобытном состоянии. Следовательно..., и т. д.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Все, что от Бога, установлено хорошо"⁷ (Рим. 13, 1). Но порядок непременно предполагает неравенство; так, Августин говорит, что "порядок есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место."⁸ Следовательно, в первобытном состоянии, которое было упорядочено наилучшим образом, существовало неравенство.

Отвечаю: надлежит согласиться с тем, что в первобытном состоянии имело место некоторое неравенство, по крайней мере в том, что касается пола, поскольку порождение зависит от различия полов, а также и в том, что касается возраста, поскольку, если соединение полов не было бесплодным, то одни были порождены другими.

Далее, существовало неравенство и в том, что касается души в смысле праведности и познания. В самом деле, человек работал не в силу необходимости, а по своей доброй воле, благодаря которой человек может в большей или меньшей степени реализовывать себя в деятельности, стремлении или познании; следовательно, в добродетели и познании одни достигали большего, чем другие.

Кроме того, должно было иметь место и телесное неравенство, поскольку человеческое тело не было настолько свободным от законов природы, чтобы не получать извне большие или меньшие преимущества и поддержку (ведь зависело же оно в своей жизнедеятельности [скажем] от пищи). Также вполне допустимо думать, что то ли вследствие климатических особенностей, то ли под влиянием движения звезд некоторые могли родиться здоровее, крупнее, красивее или лучше организованными, чем другие, хотя и последние, понятно, не имели никаких душевных или телесных изъянов.

Ответ на возражение 1. Этими словами Григорий исключает неравенство, существующее между добродетелью и пороком, вследствие которого одни могут быть подчинены другим ради наказания.

Ответ на возражение 2. Равенство является причиной равенности взаимной любви. Между тем, неравенство [в некоторых случаях] может предполагать большую любовь, чем равенство, хотя при этом не наблюдается равенства в смысле взаимности; так, отцу естественно любить сына сильнее, чем брата, хотя сын и не любит отца настолько, насколько его любит отец.

Ответ на возражение 3. Причина неравенства могла быть как со стороны Бога, но не в том смысле, что Он наказывал одних и вознаграждал других, а в том, что Он мог возвеличивать одних перед другими таким образом, чтобы приумножать красоту человеческого порядка; так и со стороны природы, хотя и без какого-либо изъяна, о чем было сказано выше.

Раздел 4

МОГ ЛИ ЧЕЛОВЕК В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ ГОСПОДСТВОВАТЬ НАД [ДРУГИМИ] ЛЮДЬМИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности человек не мог господствовать над человеком. Ведь сказал же Августин, что "Бог пожелал, чтобы разумное по образу Его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над скотом"⁹.

Возражение 2. Далее, то, что вошло в мир в качестве наказания за грех, не могло существовать в состоянии невинности. Но подчинение человека человеку явилось наказанием, поскольку после греха женщине было сказано: "Твой муж будет господствовать над тобою" (Быт. 3, 16). Следовательно, в состоянии невинности человек не был подчинен человеку.

Возражение 3. Далее, подчинение противоположно свободе. Но свобода – это один из главнейших даров, которого никак не могло недоставать в состоянии невинности, когда, по словам Августина, "не было недостатка ни в чем, что удовлетворяло бы доброе хотение"¹⁰. Следовательно, в состоянии невинности человек не господствовал над человеком.

Этому противоречит следующее: условия человека в состоянии невинности не были более возвышенными, чем условия ангелов. Но у ангелов есть начальствующие и подчиненные, причем один из [ангельских] порядков даже носит название "Господства". Следовательно, подчинение одного человека другому никак не принижает достоинства состояния невинности.

Отвечаю: значение [слова] "господство" двояко.

Во-первых, оно является антонимом [слову] "рабство", и в этом случае оно применимо к тому, субъектом которого являет-

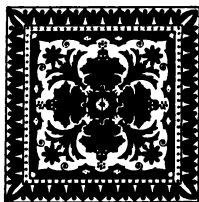
ся раб. В другом смысле господство понимается более обще и может иметь отношение к любому субъекту; в таком случае даже тот, кто управляет и наставляет свободных людей, может быть назван [их] господином. [Понятно, что] в состоянии невинности человек мог быть господином над другими людьми не в первом, а в последнем смысле. Указанное различие проистекает из того обстоятельства, что, как сказано в начале "Метафизики", свободный сам распоряжается собой, а раб находится в распоряжении другого. Таким образом, один человек является господином другого как своего раба в том случае, когда он относится к тому, чьим господин он является, как к находящейся в его распоряжении собственности. И поскольку благо человеку желательно для себя, по каковой причине любому тягостно отдавать другому свое, то такое господство подразумевает необходимость страдания субъекта. Поэтому в состоянии невинности такого господства человека над человеком существовать не могло.

Но человек в качестве господина свободного субъекта направляет его или к его собственному благу, или же к благу общему. Такое господство одного человека над другим могло существовать и в состоянии невинности по одной из двух [следующих] причин.

Во-первых, потому что человек по природе является существом общественным, а значит и в состоянии невинности он жил общественной жизнью. Но общественная жизнь многих людей может протекать только под руководством кого-то одного, который бы заботился об общественном благе, ибо многие стремятся ко многому, тогда как каждый в отдельности – к чему-то одному. Поэтому в начале "Политики" Философ замечает, что если многое направлено к одному, то это одно следует искать в направляющем все уме.

Во-вторых, потому что если бы некто превзошел других в познании или в добродетели, то было бы негоже, если бы эти дары не послужили для пользы остальных, согласно сказанному: "Служите друг другу, каждый тем даром, который получил" (1 Петр. 4, 10). Поэтому Августин говорит, что справедливый "управляет не из желания господствовать, а по обязанности заботиться"¹¹; и далее прибавляет: "Это предписывает естественный порядок, так создал человека Бог"¹².

Из сказанного очевидны ответы на возражения, поскольку все они относились к первому из упомянутых типов господства.



О СОХРАНЕНИИ ИНДИВИДА В ПЕРВОБЫТНОМ СОСТОЯНИИ

Теперь мы исследуем то, что относится к телесному состоянию первого человека: во-первых, то, что относится к сохранению индивида; во-вторых, то, что относится к сохранению вида.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) был ли бессмертен человек в состоянии невинности; 2) был ли он бесстрастен; 3) нуждался ли он в пище; 4) мог ли он обрести бессмертие благодаря дереву жизни. —

Раздел 1

БЫЛ ЛИ БЕССМЕРТЕН ЧЕЛОВЕК В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности человек не был бессмертным. В самом деле, "смертность" входит в определение человека. Но если уничтожается определение, уничтожается и определяемая им вещь. Поэтому, доколе человек является человеком, он не может быть бессмертным.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, тленное и нетленное отличаются по роду¹. Но ничто не может переходить из одного рода в другой. Поэтому, если бы первый человек был нетленен, то и в нынешнем состоянии человек не мог бы быть тленным.

Возражение 3. Далее, если бы в состоянии невинности человек был бессмертным, то так могло быть или в порядке природы, или по благодати. Но этого не могло быть в порядке природы, ибо, коль скоро в пределах одного и того же вида природа остается неизменной, то человек в этом случае и поныне пребывал бы бессмертным. Не могло этого быть и по благодати, ибо

первый человек восстанавливал благодать путем покаяния, согласно сказанному: "Он очистил его от грехов". Следовательно, таким образом он восстанавливал бы и свое бессмертие, чего никак не могло быть. Поэтому человек в состоянии невинности не был бессмертным.

Возражение 4. Кроме того, бессмертие обещано человеку в качестве награды, согласно сказанному [в Писании]: "Смерти не будет уже" (Откр. 21, 4). Однако человек не был сотворен в состоянии награды, но таким, чтобы он мог награду заслужить. Следовательно, человек в состоянии невинности не был бессмертным.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что грехом смерть вошла в мир (Рим. 5, 12). Следовательно, до грехопадения человек был бессмертным.

Отвечаю: вещь может быть нетленной трояко.

Во-первых, со стороны материи, – то ли потому, что она, подобно ангелам, вообще лишена материи, то ли потому, что она обладает материей, которая пребывает в возможности по отношению только к одной форме, как это имеет место в случае небесных тел. Такие вещи нетленны по своей природе.

Во-вторых, со стороны формы, как в случае с тленной природой, которой, однако, присуще расположение, сохраняющее ее от полного уничтожения, каковое [расположение] называется нетлением в славе, в связи с чем читаем у Августина, что "Бог сотворил душу человека со столь сильной природой, что через обилие в ней блаженства она способна сообщить телу обилие жизненности с действенностью нетления"².

В-третьих, вещь может быть нетленной со стороны ее производящей причины, [и именно] в этом смысле в состоянии невинности человек обладал нетлением и бессмертием. В самом деле, как сказал Августин, "Бог сотворил человека так, чтобы он сохранял бессмертие дотоле, доколе не согрешил, и потому он сам мог избрать для себя жизнь или смерть"³. А дело обстояло так потому, что человеческое тело было неуничтожимо не благодаря какой-то присущей ему силе бессмертия, а благодаря дарованной Богом душе сверхъестественной силе, посредством которой ей позволялось сохранять тело от всякого тления, пока она оставалась подчиненной Богу. Такое мнение полностью удовлетворяет требованиям разума, ибо, коль скоро способности

разумной души превосходят способности телесной материи, о чем уже было сказано (76, 1), то было вполне сообразно наделять ее в самом начале такой способностью сохранения тела, которая также превосходила способность телесной материи.

Ответ на возражения 1 и 2. Указанные возражения относятся к нетлению и бессмертию по природе.

Ответ на возражение 3. Способность сохранять тело не была присуща душе в порядке природы, но была даром благодати. И хотя человек мог восстанавливать благодать в том, что касалось прощения вины и заслуги славы, тем не менее он не мог восстановить бессмертие, потеря которого была результатом греха, поскольку это деяние было предуготовано Христу, через Которого несовершенная природа должна быть преобразована в нечто лучшее, о чем речь у нас впереди (III, 14, 4).

Ответ на возражение 4. Обетованная награда бессмертия в славе отличается от того бессмертия, которое было даровано человеку в состоянии невинности.

Раздел 2

ПРЕТЕРПЕВАЛ ЛИ ЧЕЛОВЕК В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности человек претерпевал. В самом деле, ощущение – это своего рода претерпевание. Но в состоянии невинности человек обладал ощущениями. Следовательно, он претерпевал.

Возражение 2. Далее, сон – это [тоже] своего рода претерпевание. Но человек спал в состоянии невинности, поскольку сказано, что "навел Господь на человека крепкий сон" (Быт. 2, 21). Следовательно, он претерпевал.

Возражение 3. Далее, в том же отрывке читаем, что Бог "взял одно из ребер его". Следовательно, он претерпевал также и в смысле изъятия части своего тела.

Возражение 4. Кроме того, тело человека мягко. Но мягкое тело по природе чувствительней твердого; поэтому, если бы какое-то твердое тело воздействовало на мягкое тело первого

человека, то последний претерпевал бы от такого воздействия. Следовательно, первый человек претерпевал.

Этому противоречит следующее: если бы человек претерпевал, то он был бы также подвержен тлению, а Философ сказал, что "излишне все, по удалении чего оставшееся объясняет сущность"⁴.

Отвечаю: "претерпевание" можно понимать двояко.

Во-первых, в собственном смысле слова, и тогда о вещи говорят как о претерпевающей, когда нарушается ее природное расположение. В самом деле, претерпевание есть следствие действия, а в природе противоположности взаимно активны или пассивны смотря по тому, как одна вещь нарушает естественное расположение другой.

Во-вторых, "претерпевание" можно понимать в расширительном смысле как относящееся к любому изменению, в том числе и к изменению, связанному с совершенствованием природы. Именно в этом смысле об ощущении говорится как о претерпевании.

Итак, во втором из указанных смыслов человек в состоянии невинности претерпевал, причем как в душе, так и в теле. В первом же смысле человек, будучи бессмертным, был бесстрастен равно в душе и в теле: он мог обуздывать страсти постольку, поскольку мог избегать смерти дотоле, доколе воздерживался от греха.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 1 и 2, так как ощущения и сон не нарушают в человеке его природного расположения, а, напротив, определены к его природному благополучию.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (92, 3), ребро находилось в Адаме как в начале человечества подобно тому, как семя находится в родителе. И коль скоро ничья природа не претерпевает порчи вследствие испускания семени, то, соответственно, ничего такого не произошло и вследствие изъятия ребра.

Ответ на возражение 4. Тело человека в состоянии невинности могло быть избавлено от претерпевания со стороны твердого тела отчасти благодаря его разуму, посредством которого он мог избегать пагубного, а отчасти и благодаря божественному Провидению, которое хранило его таким образом, чтобы ничто из пагубной для него природы не могло застать его врасплох.

Раздел 3

ИСПЫТЫВАЛ ЛИ ЧЕЛОВЕК В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ ПОТРЕБНОСТЬ В ПИЩЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности человек не нуждался в пище. В самом деле, пища необходима человеку для восстановления утраченного. Но тело Адама не знало никаких утрат, поскольку оно было нетленным. Следовательно, он не нуждался в пище.

Возражение 2. Далее, пища необходима для питания. Но питание подразумевает претерпевание. Поэтому, коль скоро тело человека было бесстрастным, то, похоже, он не испытывал потребности в пище.

Возражение 3. Далее, мы нуждаемся в пище для сохранения жизни. Но Адам мог сохранять свою жизнь иным образом, а именно: не греша, он бы не умирал. Следовательно, он не нуждался в пище.

Возражение 4. Кроме того, за потреблением пищи следует испражнение, самая мысль о котором кажется недостойной, когда речь идет о состоянии невинности. Поэтому похоже на то, что в первобытном состоянии человек ничего не ел.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "От всякого дерева в саду ты будешь есть" (Быт. 2, 16).

Отвечаю: в состоянии невинности человек обладал животной жизнью, которая нуждается в пище, и только после воскресения он будет обладать жизнью духовной, для которой еда не нужна. Чтобы прояснить это положение, следует вспомнить, что разумная душа является вместе душой и духом. Она названа душой в силу того [свойства], которое обще всем душам, а именно [свойства] наделять жизнью тело, почему и сказано: "Стал человек душою живою" (Быт. 2, 7), то есть душой, дающей жизнь телу. Духом же [разумная] душа названа благодаря тому, что свойственно именно ей и не свойственно другим душам, а именно благодаря обладанию умственной нематериальной силой.

Итак, в первобытном состоянии разумная душа была сообщена телу именно как "душа", и тело получило название "душевного"

вследствие наличия в нем полученной от души жизни⁵. Затем, как говорит Философ, первой [и самой общей] основой жизни всех низших тварей является растительная душа, деятельность которой заключатся в питании, воспроизведении и росте⁶. И все это в полной мере приличествовало человеку в состоянии невинности. А вот в последнем состоянии, после воскресения, душа будет некоторым образом сообщена телу как "дух", и потому каждому [спасенному] будут присущи бессмертие, бесстрастность, слава и способность к благу, а его тело будет называться "духовным". Поэтому после воскресения человек не будет нуждаться в пище, хотя, находясь в состоянии невинности, он испытывал в ней потребность.

Ответ на возражение 1. Августин задавался подобным вопросом: "Каким образом человек мог обладать бессмертным телом, если ему для своего поддержания требовалась еда? Ведь бессмертные сущности не нуждаются ни в пище, ни в питье"⁷. Однако, как уже было показано (1), бессмертие первобытного состояния зиждилось на сверхъестественной силе в душе, а не на каком-либо присущем телу расположении; поэтому, если [например, мы знаем, что] из-за жары тело утрачивает часть своей влаги, то [нет ничего несообразного в том, что] дабы избежать полного обезвоживания, человек должен был принимать некоторую пищу.

Ответ на возражение 2. При питании происходит некоторое претерпевание и изменение, но со стороны пищи, которая изменяется в субстанцию питающегося. Поэтому следует заключить, что претерпевало не тело человека, а принятая им пища, причем этот вид претерпевания способствовал совершенству природы.

Ответ на возражение 3. Если бы человек не принимал пищи, то он согрешил бы точно так же, как он согрешил, отведав запретный плод, поскольку ему одновременно было заповедано как воздерживаться от дерева познания добра и зла, так и есть от всякого другого райского дерева.

Ответ на возражение 4. Некоторые говорят, что человек в состоянии невинности не принимал пищи сверх необходимого, а потому не нуждался и в испражнении, но такое мнение кажется не более обоснованным, чем предположение, что вообще не существовало соответствующей материи для производства фекалий. Нет, необходимость в выведении излишков существовала [и тогда], но это было расположено Богом так, чтобы быть приличествующим [тому] состоянию.

Раздел 4

МОГ ЛИ ЧЕЛОВЕК В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ ОБРЕСТИ БЕССМЕРТИЕ БЛАГОДАРЯ ДЕРЕВУ ЖИЗНИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дерево жизни не могло быть причиной бессмертия. Ведь ничто не может действовать, выходя за пределы возможностей собственного вида, поскольку следствие не может превосходить свою причину. Но дерево жизни было тленно, в противном случае его нельзя было бы употреблять в пищу, поскольку пища претерпевает изменение в субстанцию питающегося. Следовательно, дерево жизни не могло быть источником нетленности, или бессмертия.

Возражение 2. Далее, следствия, обуславливаемые силами растений и других естественных действователей, также естественны. Таким образом, если бы дерево жизни обуславливало бессмертие, то это бессмертие было бы естественным.

Возражение 3. Далее, похоже, что рассматриваемое представление восходит к той древней и высмеянной Философом басне, что будто бы боги становятся бессмертными благодаря вкушению определенной пищи⁸.

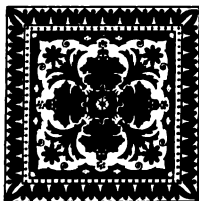
Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно" (Быт. 3, 22). Кроме того, Августин говорит, что "вкушение от дерева жизни позволяло избежать тления тела, и потому даже после согрешения человек мог бы сохранить бессмертие, если бы ему было дозволено есть от дерева жизни"⁹.

Отвечаю: дерево жизни являлось причиной бессмертия в некотором, но не в абсолютном смысле. Чтобы это понять, следует иметь в виду, что в первобытном состоянии у человека наличествовало два несовершенства и два средства, направленных на их компенсацию для сохранения жизни. Одним из этих несовершенств была потеря влажности под действием естественной высокой температуры, являющейся своего рода орудием души, и средством, компенсирующим такую потерю, служила пища, которую человек получал от других райских деревьев (ведь и теперь мы питаемся отчасти и ради этого). Второе несовершен-

ство, согласно Философу, связано с тем, что поступающая извне влага при добавлении ее к влаге уже существующей уменьшает некоторую активную силу подобно тому, как добавляемая к вину вода поначалу приобретает вкус вина, но чем больше воды доливается в вино, тем больше убывает качество вина, и постепенно оно становится все более водянистым¹⁰. В связи с этим мы видим, что если в начале [жизнедеятельности] активная сила индивида достаточно действенна для того, чтобы использовать усвоенную пищу как для нужд компенсации потерянных тканей, так и в целях роста, то позже усвоенной пищи хватает только на компенсацию потерянного, но уже не хватает для роста. К старости же ее становится недостаточно и для этого, в результате чего тело приходит в упадок и, наконец, умирает в силу естественных причин. Средством против указанного несовершенства человеку служило дерево жизни, благодаря которому сила его возрастала, тем самым компенсируя ослабление, вызываемое примесью [к телу] пищи извне. Поэтому Августин говорит: "Человек имел пищу, чтобы не испытывать голода, питье, чтобы не испытывать жажды, наконец, дерево жизни, чтобы не ослабила его старость"¹¹; и еще: "Дерево жизни, подобно лекарству, предохраняло от телесного тления"¹².

Однако в абсолютном смысле оно не обуславливало бессмертия, поскольку не являлось причиной присущей душе способности сохранять тело, и при этом не было настолько действенным, чтобы придать телу расположенность к бессмертию, благодаря которому оно могло бы стать неуничтожимым. Последнее следует из того обстоятельства, что любая телесная сила конечна, и потому сила дерева жизни не могла обеспечить тело возможностью жить в течение бесконечного, но – только в течение конечного времени. В самом деле, очевидно, что чем больше сила, тем продолжительней ее следствие, и потому, коль скоро сила дерева жизни была конечной, то, по вкушении от него, человек должен был сохранять жизнь в течение конечного времени, а по истечении этого времени он должен был либо быть приведенным к духовной жизни, либо же еще раз вкусить от дерева жизни.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения, поскольку первое указывает на то, что дерево жизни не могло в абсолютном смысле обусловить бессмертие, а два последующих – на то, что оно обуславливало неуничтожимость, помогая избежать тления, а это было разъяснено выше.



О СОХРАНЕНИИ ВИДА

Теперь мы рассмотрим то, что относится к сохранению вида: во-первых, то, что касается порождения; во-вторых, то, что касается состояния потомства. Под первым заглавием наличествует два пункта: 1) могло ли иметь место порождение в состоянии невинности; 2) могло ли это порождение осуществляться посредством соития.

Раздел 1

МОГЛО ЛИ ИМЕТЬ МЕСТО ПОРОЖДЕНИЕ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности не могло быть никакого порождения. В самом деле, как сказано в "Физике", "гибель противоположна порождению"¹. Но противоположности относятся к одному и тому же субъекту, а в состоянии невинности не было никакой гибели. Следовательно, не могло быть тогда и порождения.

Возражение 2. Далее, целью порождения является сохранение вида, представленного тленными индивидами. Поэтому порождение не присуще вечным индивидам. Но в состоянии невинности человек мог жить вечно. Следовательно, в состоянии невинности не могло быть никакого порождения.

Возражение 3. Далее, вследствие порождения человечество умножается. Но с умножением хозяев хозяйство упорядочивается путем разделения собственности. Поэтому, коль скоро человек был поставлен господином над животными, то [значит] было необходимо производить разделение прав при умножении человеческого рода вследствие порождения. Однако, как указывает Исидор, это противоречит естественному закону, согласно

которому все вещи являются общими². Следовательно, в состоянии невинности не могло быть никакого порождения.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю" (Быт. 1, 28). Но размножение не могло происходить иначе, как только через посредство порождения, ибо изначально людей было только двое. Следовательно, в состоянии невинности могло иметь место порождение.

Отвечаю: в состоянии невинности могло иметь место порождение потомства в целях умножения человеческого рода, в противном случае, ради реализации столь великого благословения согрешение человека было бы попросту необходимым. Тут должно иметь в виду, что человек по самой своей природе определен к тому, чтобы находиться между преходящими и вечными тварями, ибо его душа по природе вечна, а его тело по природе преходяще. Также следует учитывать то обстоятельство, что цели природы в отношении вечных и преходящих вещей, похоже, разнятся. В самом деле, коль скоро главная цель природы – это неизменность и бесконечность, то сами по себе преходящие вещи, по-видимому, не являются главной целью природы и тем или иным образом отвечают какой-то иной цели, поскольку если бы дело обстояло иначе, то с прекращением бытия преходящих вещей природа утратила бы всякий смысл.

Поэтому, коль скоро у преходящего вечным и неизменным является только вид, то из этого следует, что главной целью природы является благо вида, на сохранение которого и направлено естественное порождение. С другой стороны, нетленные субстанции сохраняют жизнь не только в пределах вида, но и индивидуально, и потому [такие] индивидуальности также являются главной целью природы.

Следовательно, порождение потомства свойственно человеку со стороны его по природе тленного тела. А вот со стороны его вечной души главной целью природы, точнее, Творца природы, ибо Он один является Создателем человеческой души, является множество индивидуальностей. Поэтому ради обеспечения умножения человеческого рода Он установил порождение потомства даже в состоянии невинности.

Ответ на возражение 1. В состоянии невинности человеческое тело само по себе было тленным, но оно избегало тления

благодаря душе. Поэтому, коль скоро порождение относится к тленным вещам, то этой способностью должен был обладать и человек.

Ответ на возражение 2. Хотя для сохранения вида в состоянии невинности и не было нужды в порождении, тем не менее оно было необходимо для умножения индивидов.

Ответ на возражение 3. В нашем нынешнем состоянии при наличии многих собственников раздел имущества необходим постольку, поскольку, согласно Философу, общность владения – это источник распрей³. Однако в состоянии невинности желания людей были упорядочены таким образом, что они могли без каких-либо разногласий использовать общее добро для удовлетворения потребностей каждого, каковые отношения, между прочим, и в настоящее время, бывает, складываются между хорошими людьми.

Раздел 2

МОГЛО ЛИ ПОРОЖДЕНИЕ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ ОСУЩЕСТВЛЯТЬСЯ ПОСРЕДСТВОМ СОИТИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности не могло быть порождения посредством соития. В самом деле, Дамаскин говорит, что первый человек в земном раю был "подобен ангелу"⁴. Но в будущем состоянии воскрешения, в котором люди уподобятся ангелам, они, как сказано [в Писании], "ни женятся, ни выходят замуж" (Мф. 22, 30). Следовательно, в раю невозможно порождение посредством соития.

Возражение 2. Далее, наши прародители были созданы в совершенном возрасте. Поэтому, если бы порождение посредством соития существовало до греха, то они имели бы плотское сношение еще в раю, чего, согласно Писанию, быть не могло (Быт. 4, 1).

Возражение 3. Далее, при плотском сношении человек, вследствие испытываемого им страстного удовольствия, больше чем когда бы то ни было уподобляется животным. Потому-то столь похвальным является воздержание, благодаря которому человек избегает таких удовольствий. Но человек сравнивается

с животными из-за греха, согласно сказанному: "Человек, когда пребывал в чести, не познал; он сравнился с неразумными скотами и стал подобен им"⁵ (Пс. 48, 13). Следовательно, до греха не было никакого такого сношения между мужчиной и женщиной.

Возражение 4. Кроме того, в состоянии невинности не было никакого уничтожения. Но в результате [плотского] сношения уничтожается девственность. Следовательно, в состоянии невинности не могло быть ничего подобного.

Этому противоречит следующее: Бог создал мужчину и женщину до греха (Быт. 2). Но в делах Божиих не может быть ничего тщетного. Следовательно, если бы человек и не согрешил, то все равно существовало бы такое сношение, для которого установлено различие полов. Кроме того, [в Писании] сказано, что жена была создана для помощи мужу (Быт. 2, 18, 20). Но ее основная помощь заключается в деторождении посредством соития, поскольку в других делах лучшим помощником мужчине является другой мужчина. Следовательно, такого рода порождение существовало и в состоянии невинности.

Отвечаю: некоторые из ранних учителей, исследуя природу сопровождающей порождение похоти в нынешнем состоянии жизни, пришли к заключению, что в состоянии невинности порождение должно было быть [каким-то] другим. Так, по мнению Григория Нисского, человеческий род в раю прирастал иначе, ибо и ангелы прирастают числом не посредством соития, но благодаря действию божественной силы⁶. А далее он замечает, что хотя Бог сотворил мужчину и женщину до греха, однако же предвосхитил [в них] тот модус порождения, который будет иметь место после грехопадения, о котором Он [безусловно] знал.

Но такое мнение вряд ли можно считать обоснованным. В самом деле, грех не может ни прибавить, ни отнять то, что присуще человеку по природе. Но очевидно, что порождение посредством соития столь же естественно для человека в силу его животной жизни, которой, как уже было сказано (97, 3), он обладал и до греха, сколь естественно оно и для других совершенных животных, о чем свидетельствуют нам их телесные члены. И было бы нелепостью утверждать, что до греха одни члены использовались согласно их природному назначению, а другие – нет.

Таким образом, в порождении посредством соития в нынешнем состоянии жизни следует иметь в виду два [разных аспекта].

Первый относится к природе и суть соединения мужчины и женщины, поскольку в каждом акте порождения участвуют как активное, так и пассивное начало. В самом деле, коль скоро во всем, в чем есть разделение полов, активное начало находится в мужчине, а пассивное – в женщине, то в силу естественного порядка необходимо, чтобы для порождения происходило соединение мужчины и женщины. Второй [аспект], который также не следует упускать из виду, – это порок неумеренной похоти, которого в том состоянии невинности, когда низшие способности были всецело подчинены разуму, не существовало. Поэтому Августин говорит, что "не должно полагать, будто бы нельзя производить потомство без болезни похоти. Надлежащие члены, как и все прочие, могут приводиться в движение требованием воли без страстного или обольщающего побуждения и при полном спокойствии души и тела"⁷.

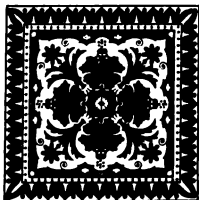
Ответ на возражение 1. Человек в раю был подобен ангелу в том, что касалось духовности его ума, однако его тело было наделено животной жизнью. Но после своего воскрешения человек будет духовно подобен ангелу и в отношении души, и в отношении тела. Поэтому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 2. По словам Августина, "наши прародители не вступили в соитие в раю или потому, что тотчас по сотворении жены последовало то преступление, за которое они были изгнаны из рая, или же потому, что они, получая на все распоряжения от Бога, ждали божественного изволения на такое дело"⁸.

Ответ на возражение 3. Животные лишены разума, и человек при соитии становится подобным им потому, что не может посредством разума справиться с вождением. Однако в состоянии невинности не было ничего такого, что не могло бы руководствоваться разумом, но не потому, что, как говорят некоторые, меньшим было удовольствие, которое испытывало чувство (ведь чувственное наслаждение было тем большим, чем чище была природа и, таким образом, чувствительней было тело), а потому, что сила вождения, обуздываемая разумом, не расточалась на бессмысленные удовольствия, что вело не к уменьшению чувственного наслаждения, а предотвращало от пагубы неумеренности. Под "неумеренностью" я понимаю то, что превышает устанавливаемую разумом меру; так, умеренный в еде

получает от нее не меньшее наслаждение, чем чревоугодник, но его воля не ограничивается таким наслаждением. То же самое имеет в виду и Августин, когда говорит, что то состояние невинности исключало не наслаждение, а страстность похоти и беспокойство ума. Поэтому в воздержании, которое и в нынешнем состоянии жизни достойно похвалы не потому, что устраняет оплодотворение, а потому, что позволяет избегать неумеренной похоти, в том состоянии невинности не было никакой нужды, – ведь тогда оплодотворение происходило бы без похоти.

Ответ на возражение 4. По мнению Августина, в том состоянии было возможно, чтобы «супруг прильнул к лону супруги»⁹ без какого-либо ущерба для ее девственности»¹⁰ подобно тому, как и сейчас месячные истечения не нарушают девства. И как рождение не было бы связано тогда с материнскими страданиями, а было бы [просто радостным] побуждением зрелости, так и зачатие было бы не соединением вследствие стремления похоти, а свободным актом [разумного] волеизъявления.



ОБ УСТАНОВЛЕНИИ ПОРОЖДЕНИЯ СО СТОРОНЫ ТЕЛА

Теперь нам надлежит исследовать установление порождения: во-первых, в том, что касается тела; во-вторых, в том, что касается добродетели; в-третьих, познания. Под первым заглавием наличествует

два пункта: 1) могли ли тела детей в состоянии невинности быть наделены совершенными способностями сразу же после рождения; 2) рождались ли [в то время] младенцы только мужского пола.

Раздел 1

МОГЛИ ЛИ ТЕЛА ДЕТЕЙ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ БЫТЬ НАДЕЛЕНЫ СОВЕРШЕННЫМИ СПОСОБНОСТЯМИ В СМЫСЛЕ ПОЛЬЗОВАНИЯ ИХ ЧЛЕНАМИ СРАЗУ ЖЕ ПОСЛЕ РОЖДЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дети в состоянии невинности должны были обладать телами с совершенными способностями в смысле пользования их членами сразу же после рождения. Ведь сказал же Августин, что "эта слабость тела соответствует слабости их разума"¹. Но в состоянии невинности не могло быть никакой слабости разума. Следовательно, в то время в телах младенцев также не могло быть никакой слабости.

Возражение 2. Далее, некоторые животные от рождения обладают достаточной силой для того, что пользоваться своими членами. Но человек обладает большим достоинством, чем все остальные животные. Поэтому для человека тем более естественно обладать силой, необходимой для пользования своими членами, сразу же после рождения; вообще, как кажется, его нынешняя лишенность такой силы есть наказание за грех.

Возражение 3. Далее, неспособность насладиться предлагаемым удовольствием вызывает печаль. Но если бы дети не обладали достаточной силой для пользования своими членами, то они часто не могли бы наслаждаться предлагаемыми им удовольствиями, а, значит, часто испытывали бы печаль, что до грехопадения представляется невозможным. Поэтому в состоянии невинности дети не должны были быть лишены возможности пользования своими членами.

Возражение 4. Кроме того, старческая немощь, похоже, сродни младенческой. Но в состоянии невинности не было никакой старческой немощи. Следовательно, не могло быть и немощи младенческой.

Этому противоречит следующее: все рожденное поначалу несовершенно. Но в состоянии невинности дети могли появляться на свет только посредством рождения. Следовательно, поначалу они тоже должны были быть телесно несовершенновыми как по размеру, так и по силе.

Отвечаю: за сверхъестественные истины мы держимся верой, а то, во что мы верим, зиждется на авторитете. Поэтому, утверждая то или это, нам следует исходить из природы вещей, за исключением тех случаев, когда речь идет о вещах горних, сведения о которых подкреплены божественным авторитетом. Итак, очевидно, что если исходить из начал человеческой природы, то дети не могут обладать достаточной силой для пользования своими членами сразу же после рождения. В самом деле, мозг человека по природе пропорционально больший, чем у других животных. Поэтому, если учесть повышенную влажность детских мозгов, совершенно естественно, что их нервы, являющиеся орудиями движения, не могут быть должным образом расположены для перемещения членов. С другой стороны, ни один католик не усомнится в том, что, буде на то Господня воля, ребенок сможет пользоваться своими членами сразу же после рождения.

Поэтому в данном случае нам следует опираться на авторитет Священного Писания, согласно которому "Бог сотворил человека правым" (Еккл. 7, 29), каковая правота, по мнению Августина, состояла во всецелом подчинении тела душе². Поэтому в первобытном состоянии было невозможно как противление членов определенной к добру человеческой воле, так и неисполнение членами распоряжений воли. Далее, человеческая

воля является определенной к добру только тогда, когда она направлена на приличествующую человеку деятельность. Но в разные периоды жизни человеку приличествует и разная деятельность. Следовательно, должно заключить, что дети могли бы обладать достаточной силой для пользования своими членами с целью осуществления не всех видов деятельности, а только тех видов, которые бы приличествовали состоянию младенчества, а именно сосания груди и т. п.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о той слабости, которую мы наблюдаем в младенцах даже в тех случаях, когда речь идет о делах, приличествующих состоянию младенчества, что очевидно из того, что сказано им [там же, но] несколько ранее, а именно, что "даже когда их подносят к груди и они хотя есть, они все равно более способны плакать, чем сосать грудь".

Ответ на возражение 2. То, что некоторые животные могут пользоваться [всеми] своими членами сразу же после рождения, следует относить не к их превосходству (ибо большинство совершенных животных на это не способно), а к сухости их мозга, а также к приличествующим таким несовершенным животным действиям, для осуществления которых достаточно минимальных усилий.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного. Можно также добавить, что они могли бы желать только то, к чему была бы расположена их воля и что приличествовало бы их состоянию жизни.

Ответ на возражение 4. Человек в состоянии невинности мог быть субъектом рождения, но не мог быть субъектом умирания. Поэтому в том состоянии могли быть некоторые младенческие несовершенства, последующие рождению, но не старческие несовершенства, предшествующие умиранию.

Раздел 2

МОГЛИ ЛИ В ПЕРВОБЫТНОМ СОСТОЯНИИ РОЖДАТЬСЯ ЖЕНЩИНЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в первобытном состоянии женщины рождались не могли. Ведь сказал же Философ, что женщина – это “несовершенный мужчина”³, как если бы ее появление на свет лежало вне цели природы. Но в том состоянии в человеческом порождении ничто не могло не соответствовать цели природы. Следовательно, в том состоянии женщины рождались не могли.

Возражение 2. Далее, каждый действительный производит себе подобное, если только не встречается препятствия, связанного с недостаточностью силы или отсутствием надлежащей материи; так [например] невозможно поджечь лес слабеньким огоньком. Но при порождении активная сила принадлежит мужчине. Поэтому, коль скоро активная сила мужчины в состоянии невинности была совершенной, а материя со стороны женщины – надлежащей, то, похоже, в то время могли бы рождаться только мужчины.

Возражение 3. Далее, порождение в состоянии невинности было определено к умножению человеческого рода. Но для этого вполне бы хватило и первых мужчины и женщины, если бы они остались жить вечно. Поэтому в состоянии невинности в рождении новых женщин попросту не было надобности.

Этому противоречит следующее: естественный процесс порождения должен был бы проходить в соответствии с тем, как все было установлено Богом. Но, как сказано [в Писании], в человеческой природе были установлены как мужчина, так и женщина. Поэтому в состоянии невинности могли бы рождаться как мужчины, так и женщины.

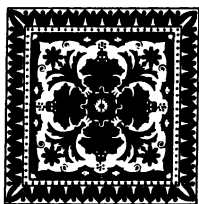
Отвечаю: в состоянии невинности не могло быть недостатка ни в чем из того, что является принадлежностью завершенной человеческой природы. И как многообразие степеней принадлежит к совершенству вселенной, точно так же различие полов принадлежит к совершенству человеческой природы. Поэтому в состоянии невинности могли бы рождаться представители обоих полов.

Ответ на возражение 1. О женщине говорится как о “несовершенном мужчине”, поскольку ее рождение не соответствует

цели частной природы, а отнюдь не цели универсальной природы, о чем уже было говорено (92, 1).

Ответ на возражение 2. Рождение женщины обуславливается не несовершенством активной силы или ненадлежащей материей, а когда случайными обстоятельствами (так, Философ говорит, что "северный ветер способствует зачатию мальчиков, а южный – девочек"⁴), когда – некоторыми впечатлениями в душе [родителей], которые могут отражаться на формировании тела [ребенка]. Последнее тем более могло бы иметь место в состоянии невинности, поскольку тогда тело было подчинено душе, и потому мог бы зачатся ребенок того пола, какой бы родители просто пожелали.

Ответ на возражение 3. Потомство было бы рождено для животной жизни, т. е. для питания и продолжения рода. Поэтому было бы совершенно естественно, что в порождении принимали бы участие все, а не только прародители. Поэтому скорее следует допустить, что мужчин и женщин должно было бы рождаться поровну.



ОБ УСТАНОВЛЕНИИ ПОТОМСТВА В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ПРАВЕДНОСТИ

Далее нам следует рассмотреть установление потомства в том, что касается праведности. Под этим заглавием наличествует два пункта: 1) могли ли люди [в то время] родиться в состоянии праведности; 2) могли ли они родиться утвержденными в праведности.

Раздел 1

МОГЛИ ЛИ ЛЮДИ [В ТО ВРЕМЯ] РОЖДАТЬСЯ В СОСТОЯНИИ ПРАВЕДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности люди не могли родиться в состоянии праведности. Так, Гуго Сен-Викторский говорит: "Дети, которые родились бы от первого человека до грехопадения, были бы безгрешны, но не были бы восприимчивыми праведности их отца"¹.

Возражение 2. Далее, апостол сказал, что праведность – это дар благодати (Рим. 5, 16, 21). Но благодать не передается от одного к другому, как если бы она была чем-то естественным, а бывает вдохновенной одним только Богом. Следовательно, дети не могли бы родиться праведными.

Возражение 3. Далее, праведность пребывает в душе. Но душа не передается родителем. Следовательно, и праведность не передается детям от их родителей.

Этому противоречит сказанное Ансельмом Кентерберийским: "Доколе человек не грешил, дотоле он мог бы рождать детей, наделенных не только разумной душой, но и праведностью"².

Отвечаю: человек по природе рождает себе подобное. Следовательно, если в природной деятельности нет никаких изъя-

нов (а их, безусловно, не было в состоянии невинности), то вытекающие из природы вида акцидентные качества должны быть сходными в родителе и ребенке. А вот индивидуальные акциденции в родителе и ребенке могут разниться. Затем, изначальная праведность, в которой был сотворен первый человек, была акциденцией, относящейся к природе вида, хотя при этом она не была обусловлена началами вида, а являлась даром Бога всей человеческой природе. Это очевидно из того факта, что противоположности принадлежат к одному роду, а первородный грех, который противоположен изначальной праведности, будучи передаваем от родителя потомству, является природным грехом. Поэтому дети были бы подобны своим родителям в отношении изначальной праведности.

Ответ на возражение 1. Эти слова Гуго должно понимать как сказанные не о навыке праведности, а об ее актуализации.

Ответ на возражение 2. Некоторые полагают, что дети рождались бы не с праведностью благодати, которая является началом заслуги, а с изначальной праведностью. Но поскольку залогом изначальной праведности, которая была дарованной первому человеку при его сотворении, было сверхъестественное повиновение разума Богу, каковое повиновение, как было показано выше (95, 1), являлось следствием освящения благодатью, то должно заключить, что если бы дети рождались с изначальной праведностью, то они также рождались бы и в благодати, поскольку, как уже было сказано, первый человек был сотворен в благодати (95, 1). Эта благодать, однако, не была бы природной и не передавалась бы через семя, но даровалась бы человеку одновременно с разумной душой, поскольку подобным же образом и разумная душа, которая не передается родителем, вселяется Богом в тот миг, когда человеческое тело обретает способность ее воспринять.

Из сказанного очевиден ответ и на возражение 3.

Раздел 2

МОГЛИ ЛИ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ РОЖДАТЬСЯ ДЕТИ, УТВЕРЖДЕННЫЕ В ПРАВЕДНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности дети рождались бы утвержденными в праведности. Так, Григорий, комментируя слова Иова: "Теперь бы лежал я и почивал...", и т.д.

(Иов. 3, 13), говорит: "Если бы никакое греховное тление не заразило нашего прародителя, он бы не рождал «детей преисподней», но все рожденные от него дети были бы предопределены быть спасенными Икупителем"³. Следовательно, все могли бы родиться утвержденными в праведности.

Возражение 2. Далее, Ансельм говорит: "Если бы наши прародители смогли жить, не впадая в искушение, они были бы утверждены в благодати так, что ни они, ни их потомство впредь не было бы способным грешить"⁴. Следовательно, дети рождались бы утвержденными в праведности.

Возражение 3. Далее, благо сильнее зла. Но необходимость греховности рожденных от первого человека есть следствие согрешения их родителя. Поэтому, если бы первый человек был настойчив в сохранении праведности, то его потомки обрели бы необходимость сохранения праведности.

Возражение 4. Кроме того, те ангелы, которые сохранили верность Богу в то время, когда другие согрешили, были незамедлительно утверждены в благодати, тем самым утратив способность грешить. Подобным же образом и человек, если бы он был настойчив в сохранении [праведности], был бы утвержден в благодати. Но дети, которых бы он родил, были бы подобны ему. Следовательно, они рождались бы утвержденными в праведности.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Счастливым было бы все человеческое сообщество, если бы они (т. е. наши прародители) не совершили никакого зла, распространив его и на своих потомков, и если бы никто из их поколения не сделал неправды, подвергшейся осуждению"⁵. Из сказанного можно сделать вывод, что даже если бы наши прародители не согрешили, то любой из их потомков мог бы сделать неправду; значит, они не были бы рождены утвержденными в праведности.

Отвечаю: допущение о том, что в состоянии невинности дети могли бы родиться утвержденными в праведности, не представляется истинным. Ведь очевидно, что при своем рождении они не были бы более совершенными, чем были их родители при своем сотворении. Но родители в то время, когда бы они рождали детей, не были бы еще утверждены в праведности. В самом деле, разумная тварь утверждается в праведности через посредство блаженства, обретаемого благодаря чистому созерцанию

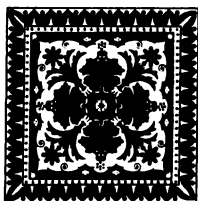
Бога, и, единожды узрев Бога, она прилепляется к Тому, Кто является сущностным благом, от которого никто отрешиться не может, поскольку все желается или любится под аспектом блага. (То, о чем я говорю, понятно, сообразуется с общим законом, хотя в некоторых особых случаях дело может обстоять и иначе, как это было, согласно нашей вере, в случае Девы-Богородицы.) И как только Адам достиг бы такого блаженного состояния созерцания Бога в Его сущности, он стал бы душевно и телесно духовным, и тогда бы его животная жизнь прекратилась, а вместе с нею [прекратилось бы] и порождение. Отсюда понятно, что дети не могли бы рождаться утвержденными в праведности.

Ответ на возражение 1. Если бы Адам не согрешил, то он не родил бы «детей преисподней» в том смысле, что не передал бы им греха, который является причиной преисподней; тем не менее они могли бы стать «детьми преисподней», если бы согрешили по собственному хотению. А если бы они не согрешили и не стали «детьми преисподней», то это бы случилось не вследствие их утверждения в праведности, а в силу божественного Провидения, сохранившего их свободными от греха.

Ответ на возражение 2. Ансельм высказывает это не в качестве утверждения, но – только лишь предположения, что очевидно из выбранной им фигуры речи, а именно: «кажется, что если бы наши прародители смогли жить...», и т. д.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент не убедителен, хотя Ансельм, похоже, находился под его влиянием, что явствует из его слов, приведенных в предшествующем возражении. Итак, необходимость греховности, которая была передана Адамом своим потомкам, не была такой, какой она бывает только у проклятых, так что они не утратили способность вновь возвращаться к праведности. Поэтому родители не смогли бы передать потомству и той необходимости безгрешности, какая присуща только блаженным.

Ответ на возражение 4. Аналогия между человеком и ангелом неуместна, поскольку свободная воля человека изменчива, причем как до, так и после выбора, тогда как [свободная воля] ангела [после выбора] неизменна, о чем уже было говорено нами при рассмотрении ангелов (64, 2).



ОБ УСТАНОВЛЕНИИ ПОТОМСТВА В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ ПОЗНАНИЯ

Теперь мы рассмотрим вопрос об установлении потомства в том, что касается познания. Под этим заглавием наличествует два пункта: 1) могли ли дети, рожденные в состоянии невинности, обладать совершенным знанием; 2) могли ли они совершенно использовать разум сразу же после рождения.

Раздел 1

В САМОМ ЛИ ДЕЛЕ ДЕТИ, РОЖДЕННЫЕ В СОСТОЯНИИ НЕВИННОСТИ, МОГЛИ БЫ ОБЛАДАТЬ СОВЕРШЕННЫМ ЗНАНИЕМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в состоянии невинности дети рождались бы с совершенным знанием. В самом деле, Адам бы родил детей, подобных себе. Но Адам был одарен совершенным знанием (94, 3). Следовательно, и его дети рождались бы с совершенным знанием.

Возражение 2. Далее, как говорит Беда, невежество есть следствие греха. Но невежество – это лишенность познания. Поэтому до согрешения дети сразу же по рождении обладали бы совершенным знанием.

Возражение 3. Далее, дети от рождения были бы одарены праведностью. Но для праведности необходимо познание, поскольку оно направляет наши действия. Поэтому они были бы также одарены и познанием.

Этому противоречит следующее: как говорит Философ, человеческая душа по природе "подобна дощечке, на которой еще ничего не написано"¹. Но природа души в состоянии невинности

была бы такой же, что и сейчас. Поэтому [и тогда] души детей при рождении были бы лишены познания.

Отвечаю: как было показано выше (99, 1), в вопросах, связанных с верой в сверхъестественные вещи, мы можем полагаться только на указания авторитетов, а когда таких указаний нет, тогда должно [в своих представлениях] исходить из обычного порядка природы. Но, как уже было не раз показано, человеку по природе свойственно приобретать познания через посредство чувств, по каковой причине душа и соединяется с телом, дабы с его помощью осуществлять свойственную ей деятельность, в чем не было бы никакой надобности, если бы душа обретала свои познания сразу же после рождения и не благодаря чувственным способностям. Поэтому следует заключить, что и в состоянии невинности дети не могли бы рождаться с совершенным познанием, но без [особых] усилий приобретали бы его со временем путем исследования или обучения.

Ответ на возражение 1. Совершенство познания являлось индивидуальной акциденцией нашего прародителя, поскольку он был учрежден как отец и наставник всего человеческого рода. Поэтому он бы родил детей, подобных ему не в этом отношении, а в отношении тех акциденций, которые были бы естественны или же сообщались в качестве дара всей природе.

Ответ на возражение 2. Невежество – это лишенность познания, долженствующего быть в некоторое определенное время; но дети сразу же после рождения были бы наделены теми знаниями, которые им полагалось иметь в этом возрасте. Следовательно, в них не было бы никакого невежества, но только незнание в отношении некоторых вопросов. Такое незнание, как указывает Дионисий, имело место даже в святых ангелах².

Ответ на возражение 3. Дети обладали бы достаточным познанием для того, чтобы совершать праведные поступки, при избрании которых люди руководствуются общими началами справедливости; и это их познание, равно как и познание других общих начал, было бы куда обширнее того, которым мы обладаем ныне согласно нашей природе.

Раздел 2

МОГЛИ ЛИ ДЕТИ СОВЕРШЕННО ИСПОЛЬЗОВАТЬ РАЗУМ СРАЗУ ЖЕ ПОСЛЕ РОЖДЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дети могли бы совершенно использовать разум сразу же после рождения. В самом деле, в нашем нынешнем состоянии дети не могут совершенно использовать разум постольку, поскольку душа отягощена телом, чего не могло иметь места в раю, ибо, как сказано [в Писании]: "Тленное тело отягощает душу" (Прем. 9, 15). Поэтому до грехопадения и последующей ему тленности дети могли бы совершенно использовать разум сразу же после рождения.

Возражение 2. Далее, некоторые животные сразу же после рождения могут использовать свои естественные способности; так, ягненок сразу же может бежать от волка. Тем более люди в состоянии невинности могли бы совершенно использовать разум сразу же после рождения.

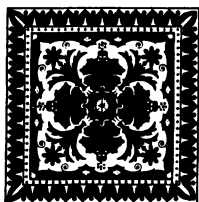
Этому противоречит следующее: во всех вещах, произведенных путем порождения, природа движется от несовершенства к совершенству. Следовательно, дети не могли бы с самого начала совершенно использовать разум.

Отвечаю: как было показано выше (84, 7), возможности разума некоторым образом зависят от возможностей чувственных способностей, поскольку в то время, когда ощущения притуплены и надлежащее использование внутренних чувственных способностей невозможно, человек не может совершенно использовать разум, как это мы видим у спящих или безумных. Затем, чувственные способности расположены в телесных органах, и потому если что-либо мешает последним, то и деятельность первых также затруднена, и, следовательно, затруднено и использование разума. Но детям препятствием в использовании этих способностей служит влажность мозга, и потому они не могут совершенно использовать ни указанные способности, ни разум. Поэтому в состоянии невинности дети не могли бы совершенно использовать разум, каковым использованием они бы наслаждались в последующие годы жизни. Тем не менее они были бы наделены возможностью гораздо более совершенного, чем теперь, исполь-

зования разума в делах, приличествующих их частному состоянию, о чем уже было говорено при обсуждении вопроса об использовании ими их членов (99, 1).

Ответ на возражение 1. Тленное тело отягощает душу в том смысле, что оно препятствует использованию разума даже для того, что приличествует совершать человеку в любом возрасте.

Ответ на возражение 2. Ни одно из животных не может сразу же после рождения использовать свои естественные способности настолько совершенно, насколько оно делает это позже. Так, например, птицы учат летать птенцов, и нечто подобное можно сказать и о других животных. Кроме того, в человеке наличествует и специфическое препятствие этому, а именно влажность его мозга, о чем было сказано выше (99, 1).



ОБ ОБИТЕЛИ ЧЕЛОВЕКА, А ИМЕННО О РАЕ

Наконец, мы исследуем обитель [первого] человека, а именно рай. Под этим заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли рай телесным местом; 2) является ли он подходящим для человеческого проживания местом; 3) с какою целью человек был поселен в раю; 4) надлежало ли ему быть сотворенным в раю.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЙ ТЕЛЕСНЫМ МЕСТОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рай не является телесным местом. Так, Беда [Достопочтенный] сказал, что "рай находится в области лунного круга". Но ни одно из земных мест не подпадает под такое описание как потому, что быть поднятым столь высоко противно самой природе земли, так и потому, что под луной расположена область огня, который бы уничтожил землю. Следовательно, рай не является телесным местом.

Возражение 2. Далее, Писание упоминает о четырех выходящих из рая реках (Быт. 2, 10). Но эти реки, как явствует из сказанного Философом, имеют видимые источники в другом месте¹. Следовательно, рай не является телесным местом.

Возражение 3. Далее, хотя люди исследовали весь пригодный для обитания мир, тем не менее никто ни разу не видел рая. Поэтому очевидно, что он не является телесным местом.

Возражение 4. Далее, о дереве жизни сказано как о растущем в раю. Но дерево жизни – это духовная вещь, поскольку о мудрости говорится, что "она – дерево жизни для тех, которые приобретают ее" (Прит. 3, 18). Следовательно, и рай является не телесным, а духовным местом.

Возражение 5. Кроме того, если бы рай был телесным местом, то райские деревья также были бы телесны. Но, похоже, что они таковыми не были, поскольку телесные деревья были произведены в день третий, тогда как о насаждении райских деревьев сказано после описания дел тех шести дней. Следовательно, рай не является телесным местом.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Относительно рая существует три наиболее распространенных мнения. Первое из них принадлежит тем, которые рай хотят понимать только в телесном смысле; другое – тем, которые понимают его исключительно духовно; третье – тем, которые понимают рай и в телесном, и в духовном смысле. Признаюсь сразу, что мне представляется наилучшим последнее мнение"².

Отвечаю: как заметил Августин, "ничто не мешает надлежащим образом говорить относительно духовного понимания рая, лишь бы только сохранялась при этом вера в историческую подлинность самого достоверного повествования о том, что было"³. В самом деле, Писание сообщает нам о происходившем в раю как об имевшем место историческом факте, а там, где Писание использует такой метод [повествования], нам при любых возможных духовных толкованиях надлежит исходить из исторической истинности описываемых событий. Поэтому Исидор говорит, что рай "является местом, расположенным на востоке, а имя его происходит от греческого слова, обозначающего сад"⁴. На востоке же он расположен потому, что, как кажется, ему надлежало быть размещенным в наиболее чтимой части земли, а восток, как сказал Философ, является "правой стороной" небес⁵, и так как "право" возвышенней, чем "лево", то совершенно естественно, что Бог поместил земной рай на востоке.

Ответ на возражение 1. Утверждение Беды, если понимать его буквально, не соответствует истине. Однако его можно понимать фигурально, в том смысле, что рай достигает области луны постольку, поскольку, как сказал Исидор, климат там неизменен "даже в смысле температуры"⁶, в каковом отношении рай подобен небесным телам, лишенным противоположных элементов. Если же спросят, почему упомянута именно Луна, то так это потому, что Луна к нам ближе, чем остальные небесные тела, и, кроме того, она наиболее родственна земле, по каковой причине можно даже наблюдать, как отбрасывают на нее тень облака.

Другие [впрочем] полагают, что достигающий лунного круга рай – это как бы срединное место воздуха, в котором возникают дождь, ветер и т. п., поскольку луна, говорят, оказывает влияние на подобные процессы. Но в таком случае рай не был бы пригодным для человеческого обитания местом, поскольку обладал бы нестабильной температурой и подходил бы для человеческой природы гораздо меньше, чем более низкая, прилегающая к земле атмосфера.

Ответ на возражение 2. [Относительно этого] Августин говорит: “Поскольку от человеческого познания весьма удалено само место рая, то можно [например] предположить, что упомянутые реки ушли где-нибудь под землю и затем вышли наружу в других местах, где, как говорят, они и стали в своих источниках теперь известны. Ибо кто не знает, что это довольно частое явление?”⁷.

Ответ на возражение 3. Место, где расположен рай, может быть отгорожено от пригодного для обитания мира то ли горами, то ли морями, то ли какой-нибудь жаркой пустыней, которую нельзя пересечь, по каковой причине мы не встречаем никаких упоминаний о нем у топографов.

Ответ на возражение 4. Дерево жизни – это материальное дерево, а названо оно так потому, что его плоды наделены сохраняющей жизнь силой, о чем было сказано выше (97, 4). Тем не менее ему можно придавать и духовное значение подобно тому, как скала в пустыне, имевшая вполне материальную природу, обозначала Христа. Аналогично этому и дерево “познания добра и зла” является материальным деревом, а названо оно было так ввиду грядущих событий, поскольку после того, как человек вкусил от него, он вынужден был познавать через опыт последующего наказания путем различения между благом повиновения и злом непослушания. Оно также может, как говорят некоторые, духовно указывать на свободу воли.

Ответ на возражение 5. Согласно Августину, растения были произведены в день третий не актуально, а в своих производящих причинах, и уже после завершения дел всех шести дней растения, как райские, так и все прочие, были произведены актуально⁸. Если же следовать мнению других святых авторов, то должно говорить, что все растения, в том числе и райские, были актуально произведены в день третий, и что сказанное относительно насаженных в раю деревьев после того, как описание дел тех шести дней было завершено, следует понимать просто как краткое повторение. Поэтому наш текст надлежит читать так, что “насадил Господь Бог рай в Едеме” в самом начале.

Раздел 2

БЫЛ ЛИ РАЙ ПРИСПОСОБЛЕННЫМ ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРОЖИВАНИЯ МЕСТОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рай не был местом, приспособленным для того, чтобы быть обителью человека. В самом деле, человек, подобно ангелу, определен к блаженству. Но ангелы с самого начала своего существования были созданы так, чтобы пребывать в обители блаженных, то есть в эмпирее. Следовательно, там же должно было быть и местожительство человека.

Возражение 2. Далее, если для обитания человека требовалось некоторое определенное место, то оно требовалось или для души, или для тела. Если для души, то это место было бы в соответствующем природе души небе, поскольку именно к небу стремятся все души. Если же для тела, то не было никакой необходимости в каком-либо ином месте помимо того, которое было создано для других животных. Следовательно, рай никоим образом не был приспособлен для того, чтобы быть обителью человека.

Возражение 3. Далее, пустое место бесполезно. Но после грехопадения в раю уже не было человека. Следовательно, если бы он был приспособлен для обитания человека, то, похоже, что сотворенный Богом рай лишен какой-либо цели.

Возражение 4. Кроме того, коль скоро человек обладает уравновешенным характером, то и приспособленное для его [обитания] место должно обладать умеренным климатом. Но климат в раю трудно назвать умеренным, поскольку, говорят, он расположен на экваторе, в местах с чрезвычайной высокой температурой, где дважды в год солнце проходит прямо над головами его жителей. Следовательно, рай не был приспособлен для обитания человека.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: "Рай был подлинно божественной страной и достойным жилищем для того, кто был создан по образу Божию"⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (97, 1), человек был нетленен и бессмертен не потому, что его тело было расположено к нетлению, а потому, что в его душе наличествовала сила, сохраняющая тело от тления. Затем, человеческое тело может быть

разрушено или изнутри, или извне. Изнутри, как было разъяснено выше (97, 4), тело разрушается вследствие потребления жидкости и старения, и человек способен противостоять этому тлению благодаря [соответствующей] пище. Что же касается того, что разрушает тело извне, то главной причиной [такого разрушения], похоже, является изменчивая температура, а средством против такого разрушения выступает ровный климат. В раю мы обнаруживаем наличие обоих средств, поскольку, как сказал Дамаскин, "рай был насыщен благовонием, наполнен светом и, украшенный вечноцветущими растениями, превосходил всякое представление прелести и красоты"¹⁰. Из этого ясно, что рай был в высшей степени приспособлен для того, чтобы быть местожительством человека и сохранять его в изначальном состоянии бессмертия.

Ответ на возражение 1. Эмпирей является самым возвышенным из всех телесных мест и расположен вне подверженных изменению областей. С точки зрения первого, из этих двух условий он суть приспособленная для ангельской природы обитель. В самом деле, как говорит Августин, Бог управляет телесными тварями через посредство духовных, и потому духовной природе, как осуществляющей управление, приличествует быть расположенной выше всей телесной природы. С точки зрения второго условия, он, будучи наделен высшей степенью неизменности, суть приспособленная для состояния блаженства обитель. Итак, коль скоро обитель блаженства приличествовала самой природе ангела, то по этой причине он был в ней и сотворен. Но так как человек не был установлен для управления всеми телесными тварями, то она не приличествовала природе человека, а была приспособлена для человека только в отношении его блаженства. По этой причине от начала он не был помещен в эмпирей, но должен быть помещен туда в состоянии своего окончательного блаженства.

Ответ на возражение 2. Хотя есть такие места, которые приспособлены для духовных субстанций, [в целом] нелепо утверждать, что будто бы какое-то определенное [материальное] место может соответствовать природе души или каких-либо духовных субстанций. Поэтому и земной рай был приспособленным для человека местом в отношении его тела и его души в том смысле, что в его душе была сила, сохраняющая человеческое тело от тления. Но этого нельзя сказать обо всех прочих животных. Поэтому читаем у Дамаскина, что "ни одно неразумное животное

не жило в раю"¹¹, хотя по некоему устройению животные были приведены туда Богом к Адаму, и змей был способен искушать по наущению диавола.

Ответ на возражение 3. Рай, не будучи заселенным людьми после грехопадения, не стал бесполезным, равно как и бессмертие не было даровано человеку всею, хотя ему и было суждено его утратить. Ведь благодаря всему этому мы познаем благодать Божию в отношении человека, а равно и то, каков человек, павший в результате греха. Кроме того, некоторые говорят, что Энох и Илия и по сей день пребывают в том раю.

Ответ на возражение 4. Те, которые говорят, что рай расположен на экваторе, полагают, что это место является областью с наиболее умеренным климатом вследствие постоянного равенства дня и ночи, благодаря чему там никогда не бывает ни слишком холодно, поскольку солнце никогда не удаляется от этих мест, ни слишком жарко, поскольку, хотя солнце и проходит над головами жителей, оно никогда не задерживается в таком положении. Однако Аристотель недвусмысленно указывает на то, что эта область необитаема из-за жары¹². Это положение кажется наиболее вероятным, ибо даже те [южные] области, где солнце не бывает прямо вверх, необычайно горячи вследствие одной только близости солнца. Однако независимо от того, кто в данном случае прав, должно утверждать, что рай расположен в месте с наиболее умеренным климатом.

Раздел 3

БЫЛ ЛИ ЧЕЛОВЕК ПОМЕЩЕН В РАЙ РАДИ ЕГО ВОЗДЕЛЫВАНИЯ И ХРАНЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не был помещен в рай ради его возделывания и хранения. В самом деле, то, что было усвоено ему в качестве наказания за грех, не могло существовать в раю в состоянии невинности. Но возделывание земли было наказанием за грех (Быт. 3, 17). Следовательно, человек не был помещен в рай ради его возделывания и хранения.

Возражение 2. Далее, если нет опасения перед насильственным посягательством, то нет и никакой надобности в хра-

нителе. Но в раю не было никакого опасения перед насильственным посягательством. Следовательно, не было и надобности в том, чтобы человек хранил рай.

Возражение 3. Далее, если бы человек был помещен в рай ради его возделывания и хранения, то из этого бы следовало, что не рай был создан для человека, а человек – для рая, каковое мнение кажется ложным. Таким образом, человек не был помещен в рай ради его возделывания и хранения.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И взял Господь человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его" (Быт. 2, 15).

Отвечаю: как говорит Августин¹³, эти слова книги Бытия могут быть поняты двояко.

Во-первых, в том смысле, что Бог поместил человека в рай, дабы Самому возделывать и хранить человека, освящая его (поскольку, прекратись это действие хоть на один миг, человек сразу же вновь погрузился бы во мрак подобно тому, как с прекращением света воздух мгновенно затемняется) и охраняя от всяческого тления и зла.

Во-вторых, человек мог бы возделывать и хранить рай при посредстве земледелия, которое было ему приятным благодаря практическому знанию природных сил, а отнюдь не такого тягостного, каким оно стало после греха. И при этом он хранил бы рай не от злоумышленников, а для самого себя, чтобы не утратить его вследствие греха.

То и другое являлось для человека благом, поскольку рай был определен к человеческой пользе, а не наоборот.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4

БЫЛ ЛИ ЧЕЛОВЕК СОТВОРЕН В РАЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек был сотворен в раю. В самом деле, ангел был сотворен в своем местожительстве, а именно в эмпирее. Но до грехопадения рай был приспособленным для проживания человека местом. Следовательно, похоже, что человек был сотворен в раю.

Возражение 2. Далее, другие животные пребывают в том месте, где они были созданы, например, рыбы в воде и ходячие животные на земле, из которой они были сотворены. Но ведь и человек после своего сотворения мог остаться в раю. Следовательно, он был сотворен в раю.

Возражение 3. Далее, женщина была создана в раю. Но мужчина возвышеннее женщины. Поэтому мужчине тем более надлежало быть созданным в раю.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском" (Быт. 2, 15).

Отвечаю: рай был приспособленным для проживания человека местом в том, что касалось нетленности первобытного состояния. Но эта нетленность наличествовала в человеке не согласно его природе, а была сверхъестественным даром Бога. Поэтому то, что Бог создал человека вне рая, а затем поместил его в рай, дабы он прожил там всю свою животную жизнь, а по достижении жизни духовной был помещен на небо, должно приписывать Богу, а не человеческой природе.

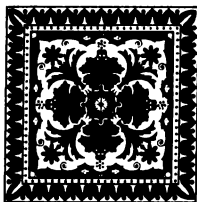
Ответ на возражение 1. Эмпирей является приспособленным для ангелов местом в том, что касается их природы, по какой причине они и были сотворены в эмпирее.

Подобным же образом я отвечаю и на возражение 2, поскольку указанные места приличествуют этим животным в том, что касается их природы.

Ответ на возражение 3. Женщина была создана в раю не в силу ее особого достоинства, а благодаря достоинству того начала, из которого было сформировано ее тело. По той же самой причине и дети рождались бы в раю, в котором уже находились их родители.

ТРАКТАТ О СОХРАНЕНИИ И УПРАВЛЕНИИ ТВОРЕНИЕМ

Вопрос 103



ОБ УПРАВЛЕНИИ ВЕЩАМИ В ЦЕЛОМ

После того как мы ответили на вопросы, касающиеся сотворения вещей и их различия, далее предметом нашего исследования будет управление ими; сперва – само управление в целом, затем – частные следствия этого управления.

Относительно первого будет рассмотрено восемь пунктов: 1) управляется ли мир вообще; 2) ради чего осуществляется это управление; 3) единый ли у мира правитель; 4) каковы следствия этого управления; 5) все ли вещи подчинены божественному управлению; 6) управляется ли все непосредственно Богом; 7) может ли что-либо не подчиняться божественному управлению; 8) существует ли что-либо противоположное божественному Провидению.

Раздел 1

УПРАВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ВООБЩЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что миром никто не управляет. В самом деле, субъект управления движется или действует ради какой-то цели. Но природные вещи, коих в мире большинство, не движутся и не действуют ради какой-то цели, поскольку [зачастую даже] не знают о существовании своей цели. Следовательно, миром никто не управляет.

Возражение 2. Далее, управляемыми являются вещи, движимые к своему объекту. Но мир, похоже, не направляется подобным образом, а стабилен сам по себе. Следовательно, он никем не управляется.

Возражение 3. Далее, то, что необходимым образом определено к некоторой частной вещи через посредство собственной природы, не нуждается ни в каком внешнем управляющем начале. Но главные части мира необходимым образом определены в своих действиях и движениях к чему-то частному. Следовательно, мир не нуждается в управлении.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Промысел Твой, Отец, управляет кораблем...", и т.д. (Прем. 14, 3). И у Боэция читаем: "Ты, Кто порядком правишь вечным"¹.

Отвечаю: иные из древних философов отрицали наличие управления миром, утверждая, что все на свете происходит случайно. Однако подобное мнение опровергается как неприемлемое двояким образом.

Во-первых, путем наблюдения за самими вещами, поскольку мы видим, что с природными вещами всегда или почти всегда случается наилучшее, чего бы никогда не было, если бы своего рода провидение не направляло природу к благу как к ее цели, а это, собственно, и есть управление. Таким образом, свидетельством управления вещами является наблюдаемый нами их неизменный порядок; например, как говорит, ссылаясь на Аристотеля, Туллий, войдя в хорошо организованный дом, мы на основании увиденного без труда делаем вывод о намерениях его устроителя.

Во-вторых, это явствует из рассмотрения божественной благодати, которая, как было показано выше (44, 4; 65, 2), является причиной приведения вещей к бытию. В самом деле, коль скоро "наилучшему пристало создавать наилучшее", то никоим образом не может быть так, чтобы наивысшая благодать Бога создавала вещи без того, чтобы не сообщать им их совершенство. Но окончательное совершенство вещи состоит в достижении ею своей цели. Поэтому приводящей вещи к бытию божественной благодати пристало и вести их к их цели, а это и означает управлять ими.

Ответ на возражение 1. Вещь может двигаться или осуществлять деятельность ради какой-то цели двояко.

Во-первых, самостоятельно, как это делает человек и другие разумные твари, знающие и свою цель, и средства ее достижения.

Во-вторых, о вещи говорят как о движущейся или действующей ради цели и в том случае, когда она движется или направляется к ней кем-то еще подобно тому, как ничего не знающая о цели стрела направляется к ней знающим о цели лучником. И как

движение стрелы к определенной цели со всей очевидностью являет, что она направлена к ней кем-то, обладающим знанием, точно так же и неизменная направленность лишенных познания природных вещей демонстрирует нам, что мир управляется неким разумом.

Ответ на возражение 2. Во всех сотворенных вещах наличествует стабильный элемент, как минимум, первичная материя, а также нечто, относящееся к движению, если под движением мы понимаем любую деятельность. И вещи нуждаются в управлении как в том, что относится к движению, так и в том, что относится к покою, поскольку даже обладающее устойчивостью, коль скоро и оно создано из ничего, возвратилось бы к небытию, если бы не удерживалось [в бытии] управляющей всем рукой, о чем будет сказано ниже (104, 1).

Ответ на возражение 3. Свойственная определенным к частным вещам сущностям природная необходимость является своего рода отпечатком божественности, направляющей их к цели, подобно тому как необходимость, движущая к цели стрелу, являет нам цель не стрелы, а лучника. Однако здесь имеется и различие, поскольку получаемое тварями от Бога суть их природа, в то время как то, что природные вещи получают от человека, является прилагаемой к их природе некоторой произвольностью. И как обнаруживаемая в движении стрелы произвольная необходимость свидетельствует о действии лучника, точно так же природная необходимость вещей свидетельствует об управлении божественного Провидения.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛЬ УПРАВЛЕНИЯ МИРОМ ЧЕМ-ТО ВНЕШНИМ ПО ОТНОШЕНИЮ К МИРУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что цель управления миром лежит в пределах самого мира. В самом деле, целью управления вещью является то, к чему приводится управляемая вещь. Но то, к чему приводится вещь, суть некоторое благо в самой вещи; так, например, больной возвращается к здоровью, которое суть благо в нем самом. Следовательно, целью управления вещей является благо, лежащее не вне, а внутри самих [управляемых] вещей.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что "одни цели – это деятельности, другие – результаты"², а именно произведенные деятельностью [результаты]. Но ничто не может быть произведено целокупной вселенной вне себя, и деятельность всегда существует в деятеле. Поэтому невозможно, чтобы что-либо внешнее было целью управления вещами.

Возражение 3. Далее, благо множества, похоже, заключается в порядке и мире, который, по словам Августина, суть "спокойствие порядка"³. Но мир состоит из множества вещей. Следовательно, цель управления миром – это мирный порядок самих вещей. Таким образом, целью управления миром никак не является внешнее [миру] благо.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Все сделал Господь ради Себя" (Прит. 16, 4). Но Бог находится вне всего порядка вселенной. Следовательно, целью всех вещей является нечто внешнее.

Отвечаю: поскольку цель вещи адекватна ее началу, то невозможно знать о начале вещей, и ничего не знать об их цели. Поэтому, коль скоро начало всех вещей есть нечто, находящееся вне мироздания, а именно Бог, что явствует из уже сказанного (44, 1, 2), то из этого следует заключить, что и целью всех вещей является некое внешнее благо, и это может быть доказано с помощью разума. В самом деле, очевидно, что благо имеет природу цели, и если частная цель чего бы то ни было заключается в некотором частном благе, то универсальная цель всех вещей суть Универсальное Благо, Которое является благом как таковым через посредство собственной сущности, т.е. сущностным благом, в то время как частное благо является благом по причастности. Затем, также ясно, что во всей тварной вселенной нет блага, которое не было бы таковым по причастности. Следовательно, то благо, которое является целью всей вселенной, должно быть благом, находящимся вне вселенной.

Ответ на возражение 1. Различные блага могут достигаться по-разному: во-первых, как существующие в нас формы, вроде здоровья или познания; во-вторых, как нечто нами созданное; так, например, строитель достигнет поставленной цели, если построит дом; в-третьих, как нечто доброе, которое мы получаем или приобретаем; так, например, покупающий землю достигает цели, когда вступает во владение. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы вне вселенной находилось благо, к которому направлено все.

Ответ на возражение 2. Философ говорит о целях различных искусств; так, целью одних искусств является сама деятельность, например, цель арфиста – игра на арфе; в то время как целью других искусств является нечто произведенное, например, цель строителя – это не само строительство, а построенный им дом. Однако случается и так, что нечто внешнее является целью не только как нечто сделанное, но также и как полученное или приобретенное, или даже представленное, как если бы мы сказали, что Гераклес является целью статуи, которая изваяна ради его представления. Поэтому можно предположить, что некое благо, внешнее по отношению ко всей вселенной, является целью управления вселенной как нечто полученное или представленное, поскольку каждая вещь определена к участию в нем и к уподоблению ему настолько, насколько это возможно.

Ответ на возражение 3. То благо, что существует во вселенной, а именно порядок вселенной, является ее целью, однако не конечной целью, а такой, которая определена как к своей цели к внешнему благу подобно тому, как порядок в войске определен к его предводителю, о чем читаем в двенадцатой [книге] “Метафизики”⁴.

Раздел 3

ЕДИНЫЙ ЛИ У МИРА ПРАВИТЕЛЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у мира не единый правитель. В самом деле, о причине мы судим по ее следствиям. Но если мы исследуем управление вселенной, то не можем не заметить, что не все вещи движутся или действуют одинаково, но одни это делают случайно, другие – в силу необходимости, и каждая из них всякий раз по-своему. Следовательно, мир управляется не одним.

Возражение 2. Далее, вещи, которые управляются одним, могут действовать друг против друга только в случае малосильности или неопытности правителя, чего никак нельзя приписывать Богу. Но сотворенные вещи не всегда согласны и часто действуют друг против друга, как это видно на примере противоположностей. Следовательно, у мира не единый правитель.

Возражение 3. Далее, природе свойственно обладать наилучшим. Но "двоим лучше, нежели одному" (Еккл. 4, 9). Следовательно, мир управляется не одним, а многими.

Этому противоречит следующее: мы исповедуем веру в единого Бога и в одного Господа согласно сказанному апостолом о том, что "у нас один Бог – Отец... и один Господь" (1 Кор. 8, 6), и оба эти имени свидетельствуют о правлении, ибо Господу принадлежит господство над вещами, а имя "Бог" указывает на вселенское Провидение, о чем уже было сказано (13, 8). Следовательно, у мира единый правитель.

Отвечаю: должно утверждать, что у мира единый правитель. Ведь если целью управления миром является сущностное благо, каковое суть величайшее из благ, то и само управление миром должно быть наилучшим из управлений. Но лучшее управление осуществляется единым правителем. Причину этого следует усматривать в том, что управление есть не что иное, как определение управляемых вещей к цели, которая состоит в некотором благе. Но, как указывает Бозций, единство принадлежит к идее блага, поскольку все равно стремятся и к благу, и к единству, без которого их существование бы пресеклось⁵, ибо вещь существует постольку, поскольку она едина. Вследствие этого мы видим, что вещи насколько могут противятся разделению, и распад вещи является результатом наличия в ней изъяна. Поэтому интенцией правителя многого является единство, или мир. Затем, истинной причиной единства является единое, ибо очевидно, что несколько не могут быть причиной единства или согласия, кроме тех случаев, когда они объединены. Однако и тогда каждый из них по отдельности более склонен быть лучшей причиной единства, чем несколько объединенных вещей. Поэтому многое лучше управляется одним, нежели несколькими. Из всего этого следует, что управление миром, которое суть наилучшее из управлений, должно быть управлением одним. Эту мысль [превосходно] выразил Философ, сказав, что "сущее не желает быть плохо управляемым. Нет в многовластии блага, да будет единый правитель"⁶.

Ответ на возражение 1. Движение является действием движущейся вещи, которое обусловлено двигателем. Несходство же движений порождается разнообразием самих движущихся вещей, каковое разнообразие необходимо ради совершенства вселенной (47, 1, 2; 48, 2), а не ради разнообразия правителей.

Ответ на возражение 2. Хотя противоположности не согласны друг с другом в том, что касается их ближайших целей, однако они, будучи включены в единый порядок вселенной, согласны в том, что касается конечной цели.

Ответ на возражение 3. Если мы рассматриваем индивидуальные блага, то два лучше, нежели одно. Но если мы рассматриваем сущностное благо, то добавить к нему что-либо невозможно.

Раздел 4

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ [ТОЛЬКО] ОДНО СЛЕДСТВИЕ УПРАВЛЕНИЯ ИЛИ ЖЕ ИХ МНОГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует только одно следствие управления миром, а никак не много. В самом деле, следствием управления является то, что обуславливается [им] в управляемых вещах. А таковым является одно, а именно благо порядка, что хорошо видно на примере войска. Таким образом, управление миром порождает только одно следствие.

Возражение 2. Далее, от одного по природе происходит одно. Но мир, как уже было показано (3), управляется одним. Поэтому и следствие у этого управления только одно.

Возражение 3. Далее, если из единства Правителя не вытекает единства следствия, то в таком случае множественность следствий должна вытекать из множественности управляемых вещей. Но последних столь много, что они не поддаются исчислению. Поэтому мы не можем усвоить следствиям управления какое-либо конкретное число.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что "божественность есть Промысел, все содержащий и окружающий совершенной благодатью"⁷. Но управление относится к Промыслу. Поэтому существует несколько вполне определенных следствий божественного управления.

Отвечаю: о следствии любого действия можно судить на основании его цели, поскольку именно благодаря определенному к достижению некоторой цели действию и возникает следствие.

Затем, целью управления миром является сущностное благо, к причастности и уподоблению которому определены все вещи. Таким образом, следствие управления миром можно рассматривать трояко.

Во-первых, с точки зрения самой цели, и в этом смысле существует только одно следствие, а именно уподобление высшему благу.

Во-вторых, следствие управления миром можно рассматривать с точки зрения тех вещей, благодаря которым твари становятся уподобленными Богу. В таком случае надлежит говорить о двух следствиях управления. В самом деле, твари могут уподобиться Богу двояко: во-первых, в отношении того, что Бог благ, и таким образом твари уподобляются Ему, когда сами благи; во-вторых, в отношении того, что Бог суть причина благодати других; и таким образом твари уподобляются Богу, когда подвигают других быть благими. В связи с этим налицо два следствия управления: сохранение вещей в их благодати и продвижение вещей к благу.

В-третьих, следствия управления миром мы можем рассматривать непосредственно в индивидах, и таким образом им несть числа.

Ответ на возражение 1. Порядок вселенной включает в себя и сохранение сотворенных Богом вещей, и их движение. С точки зрения этого, мы и обнаруживаем всеобщую упорядоченность вещей, поскольку одна вещь бывает лучше другой и каждая из них движется чем-то еще.

Из вышесказанного очевидны ответы и на два оставшихся возражения.

Раздел 5

ВСЕ ЛИ ВЕЩИ ПОДЧИНЕНЫ БОЖЕСТВЕННОМУ УПРАВЛЕНИЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все вещи подчинены божественному управлению. Ведь сказано же [в Писании]: "И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным дается успешный бег, не храбрым – победа, не мудрым – хлеб, и не у разумных – богатство, и не искусным – благорасположение, но время и случай – для всех их" (Еккл. 9, 11). Но подчиненные божествен-

ному управлению вещи не могут управляться случайно. Следовательно, те вещи, которые находятся под солнцем, не подчинены божественному управлению.

Возражение 2. Далее, читаем у апостола: "О волах ли печется Бог" (1 Кор. 9, 9). Но тот, кто управляет, печется о том, чем он управляет. Следовательно, не все вещи подчинены божественному управлению.

Возражение 3. Далее, то, что способно управлять собой, не нуждается в чем-либо управлении. Но разумное творение может управлять собой, поскольку является хозяином собственных действий и действует через самое себя, да к тому же и не сделано так, чтобы управляться кем-то другим, что кажется естественным для тех вещей, которые управляются [извне]. Следовательно, не все вещи подчинены божественному управлению.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Не только небу и земле, не только человеку и ангелу, но и внутренностям самого презренного животного, перышку птицы, цветку травы и листку дерева Бог придал известную соразмерность в каждой части их природы"⁸. Следовательно, все вещи подчинены Его управлению.

Отвечаю: Бог, будучи причиной вещей, управляет вещами, поскольку приводить вещи к бытию и приводить их к совершенству суть одно и то же и равным образом относится к управлению. Затем, Бог обуславливает бытие не одного какого-то частного вида сущего, но всей целокупности сущих, что было доказано выше (44, 1, 2). И потому как не может быть ничего, что бы не было сотворено Богом, точно так же не может быть ничего, что бы не было подчинено Его управлению. Это может быть также доказано на основании природы цели управления. В самом деле, управление человека простирается на все те вещи, которые соответствуют цели его управления. Но, как уже было сказано (2), целью божественного управления является божественная благодать. И так как нет ничего, что не было бы определено к божественной благодати как к своей цели, что явствует из говоренного ранее (44, 4; 65, 2), то точно так же невозможно, чтобы что-либо не было подчинено божественному управлению.

Поэтому глупым является мнение тех, которые утверждают, что будто бы тленный низший мир, частные вещи или даже человеческие дела не подчинены божественному управлению. Это

ведь их слова приводит пророк, говоря, что "оставил Господь землю сию" (Иез. 9, 9).

Ответ на возражение 1. Вещами, находящимися под солнцем, называют вещи, возникающие и разрушающиеся согласно движению солнца. Во всех таких вещах обнаруживается случайность, но не в том смысле, что все, происходящее с такими вещами, случайно, а в том, что в каждой из них присутствует момент случайности. Но уж сам факт, что в них присутствует момент случайности, доказывает, что они подчинены своего рода управлению. В самом деле, если бы тленные вещи не управлялись высшими сущностями, они бы не были определены к чему-то конкретному, и в первую очередь те, которые лишены всяческого познания. Поэтому ничего не происходит беспричинно, а ведь именно беспричинность и составляет природу случая. И для того чтобы показать, что нечто происходит случайно и все же не без упорядочения со стороны высшей причины, он не говорит, что видит во всем один случай, но говорит: "время и случай", т.е. что обнаруживаемые в таких вещах несовершенства соотнобразуются с определенным порядком времени.

Ответ на возражение 2. Управление подразумевает некоторое изменение, обусловливаемое правителем в управляемых им вещах. Затем, как установлено в третьей книге "Физики", каждое движение – это обусловленная движущим началом деятельность движущейся вещи⁹, а каждое действие адекватно тому, чьим действием оно является. Следовательно, различные движущиеся вещи должны быть движимы по-разному, причем даже в том случае, если движитель у них один и тот же. Таким вот образом одним искусством божественного управления различные вещи управляются по-разному в зависимости от существующих в них различий. Так, одни, следуя своей природе, сами направляют свои действия и [таким образом] действуют самостоятельно, и потому управляются Богом не только в том, что касается приведения их в движение благодаря действенности божественного внутри них, но также и в том, что побуждаются Им через заповеди и запреты, награды и наказания творить добро и избегать зла. [Другие же, т.е.] неразумные твари, которые действуют не сами, а скорее претерпевают воздействие, управляются Богом иначе. Поэтому когда апостол говорит: "О волах ли печется Бог", то он тем самым не отрицает божественного управления ими вообще, но только в той его части, которая относится к способу управления разумными тварями.

Ответ на возражение 3. Разумная тварь управляет собой с помощью ума и воли, а те, в свою очередь, нуждаются в управлении и совершенствовании со стороны ума и воли Бога. Поэтому сверх того управления, посредством которого разумная тварь, выступая в качестве хозяина собственных действий, управляет сама собой, необходимо еще и управление со стороны Бога.

Раздел 6

УПРАВЛЯЕТСЯ ЛИ ВСЕ НЕПОСРЕДСТВЕННО БОГОМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все вещи управляются непосредственно Богом. Так, Григорий Нисский порицает мнение Платона, разделявшего провидение на три части¹⁰. Первую он приписывал высшему богу, который печется о небесных вещах и всех универсалиях; вторую – вторичным богам, осуществляющим круговое небесное движение и отвечающим за возникновение и уничтожение; третью же часть провидения он усваивал неким духам, присматривающим за человеческими делами на земле. Поэтому похоже на то, что все вещи управляются непосредственно Богом.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, лучше, если это возможно, чтобы вещь была сделана одним, а не многими¹¹. Но Бог может управлять всем Сам и без всякой посредствующей причины. Поэтому похоже на то, что Он непосредственно управляет всем.

Возражение 3. Далее, в Боге нет никакого изъяна или несовершенства. Но, похоже, именно несовершенство побуждает правителя управлять через посредство других; так, например, земной царь, будучи неспособным быть одновременно повсюду и потому не имеющий возможности все делать сам, вынужден управлять через посредство своих приближенных. Следовательно, Бог управляет всем непосредственно.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Как более низкие и грубые тела управляются в определенном порядке телами более утонченными и сильными, точно так же все тела управляются разумным духом жизни, а греховный и неверный дух управляется благим и праведным духом жизни, каковым является Сам Господь"¹².

Отвечаю: в управлении надлежит усматривать две вещи, а именно замысел управления, каковой суть само провидение, и исполнение замысла. Что касается замысла управления, то Бог управляет всем непосредственно, тогда как при исполнении замысла Он управляет некоторыми вещами через посредство других.

Причина этого состоит в том, что, коль скоро Бог есть самая сущность благодати, то все, приписываемое Богу, должно приписывать Ему в самой наивысшей степени благодатности. Затем, наивысшая степень благодатности в любом фактическом порядке, замысле или познании (а, значит, и в замысле управления) состоит в знании претерпевающих индивидуальностей (так, например, лучшим целителем является не тот, кто уделяет внимание только лишь общим принципам, но тот, кто вникает во все подробности, и то же самое можно сказать обо всем прочем). Поэтому должно утверждать, что Бог обладает замыслом управления всеми, даже ничтожнейшими вещами.

Но так как управляемые вещи благодаря управлению должны быть приведены к совершенству, то это управление будет тем лучшим, чем в большей степени управляемые вещи будут приведены к совершенству. Далее, очевидно, что большим совершенством для вещи будет как быть благой самой по себе, так и выступать причиной благодатности других, чем быть только лишь благой самой по себе. Поэтому Бог управляет вещами таким образом, что делает некоторых из них причинами, управляющими другими, подобно тому, как [хороший] учитель не только сообщает свои знания ученикам, но также обучает их быть учителями других.

Ответ на возражение 1. Мнение Платона должно быть отвергнуто по той причине, что, согласно его учению, Бог не управляет всем непосредственно даже в замысле управления, что явствует из того факта, что он разделял являющееся замыслом управления провидение на три части.

Ответ на возражение 2. Если бы Бог управлял один, вещи были бы лишены совершенства причинной связи. Поэтому то, что может быть обусловлено многими, не делается одним.

Ответ на возражение 3. То, что земной царь ради исполнения законов должен иметь слуг, указывает не только на его несовершенство, но также и на его достоинство, поскольку через определение слуг царская сила приобретает большую очевидность.

Раздел 7

МОЖЕТ ЛИ ЧТО-ЛИБО ВЫПАДАТЬ ИЗ ПОРЯДКА БОЖЕСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что есть вещи, которые могут выпадать из порядка божественного управления. Ведь сказал же Боэций, что "Бог порядком правит вечным"¹³. Таким образом, если бы ничего не могло случаться вне порядка божественного управления, то из этого бы следовало, что нет никакого зла.

Возражение 2. Далее, ничто из того, что происходит согласно предопределению правителя, не происходит случайно. Поэтому, если ничто не происходит вне порядка божественного управления, то из этого следует, что нет ни случайности, ни случайного.

Возражение 3. Далее, порядок божественного Провидения постоянен и неизменен, поскольку он соответствует вечному замыслу. Поэтому, если ничто не происходит вне порядка божественного управления, то из этого следует, что все вещи происходят необходимым образом и что нет ничего такого, что было бы просто возможным, каковое суждение ложно. Следовательно, допустимо, что нечто может происходить вне порядка божественного управления.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Господи, Господи, Царю, Вседержителю! Все – в Твоей власти, и нет противящегося Тебе, когда Ты захочешь" (Есф. 4, 17).

Отвечаю: допустимо, чтобы следствие имело место вне порядка некоторой частной причины, но никак не вне порядка всеобщей причины. Так это потому, что следствие может иметь место вне порядка частной причины только в том случае, когда встречается препятствие со стороны некоторой другой причины, которую, в свою очередь, должно так или иначе возводить к первой всеобщей причине; например, несварение, связанное с грубостью пищи, происходит вне порядка питательной силы, саму грубость пищи, в свою очередь, должно относить к какой-то другой причине, и так следует продолжать до тех пор, пока мы не придем к первой всеобщей причине. Поэтому, коль скоро Бог является первой всеобщей причиной, причем не только какого-то одного рода, но всего сущего как такового, то невозможно, чтобы что-либо могло произойти вне порядка божественного управления, а если с определенной точки зрения может пока-

заться, что нечто выпадает из порядка божественного Провидения, которое рассматривается в отношении некоторой частной причины, то в таком случае необходимо непременно исследовать этот порядок в отношении какой-то другой причины.

Ответ на возражение 1. В мире нет ничего такого, что было бы полностью злым, поскольку субъектом зла всегда является благо, о чем уже было сказано (48, 3). Поэтому о чем-либо говорят как о злом, если оно может выпадать из порядка некоторого частного блага. Но если бы оно полностью выпало из порядка божественного управления, то вовсе бы перестало существовать.

Ответ на возражение 2. О вещах говорят как о случайных в отношении некоторой частной причины, из порядка которой они выпадают. Но в отношении порядка божественного Провидения, как сказал Августин, "в мире ничто не происходит случайно"¹⁴.

Ответ на возражение 3. О некоторых следствиях говорят как о случайных, но не в том смысле, что будто бы что-либо может происходить вне порядка божественного управления, а в отношении их ближайших причин, которые бывают недостаточными для разрешения в своих следствиях. То же, что нечто может происходить вне порядка своей ближайшей причины, есть результат действия какой-то другой причины, непосредственно подчиненной божественному управлению.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ЧТО-ЛИБО ПРОТИВИТЬСЯ ПОРЯДКУ БОЖЕСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется вполне возможным, что может существовать нечто, противящееся порядку божественного управления. Ведь сказано же [в Писании]: "Язык их и дела их – против Господа" (Ис. 3, 8).

Возражение 2. Далее, справедливый царь не карает покорных его воле. Следовательно, если бы никто не противился воле Божией, никто по справедливости не был бы покаран Богом.

Возражение 3. Далее, все подчинено порядку божественного управления. Но некоторые вещи противоположны другим. Следовательно, некоторые вещи противятся порядку божественного управления.

Этому противоречат следующие слова Бозция: "Нет ничего, что желает или может противиться высшему благу. Высшее же благо есть то, что управляет и упорядочивает все могущественно и сладостно"¹⁵, как сказано о божественной Премудрости (Прем. 8).

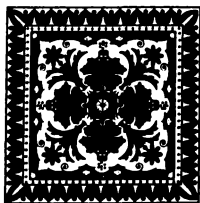
Отвечаю: порядок божественного Провидения можно рассматривать двояко: в целом, поскольку он проистекает от причины, управляющей всем; и в частном, поскольку он проистекает от некоторой частной причины, которая осуществляет порядок божественного управления.

Если исходить из первого способа рассмотрения, то ничто не может препятствовать порядку божественного управления, и это может быть доказано двояко: во-первых, на основании того, что порядок божественного управления полностью определен к благу, а все через посредство собственной деятельности и усилий стремится исключительно к благу, поскольку, как сказал Дионисий, "ничто не делается ради зла"¹⁶; во-вторых, на основании того, что, как уже было сказано, любая склонность чего бы то ни было, будь она естественной или произвольной, есть лишь своего рода результат воздействия первого двигателя подобно тому, как стремление стрелы к некоторой конкретной точке есть не что иное, как приданный ей лучником импульс. Поэтому каждый действователь, природный или свободный, достигает божественно предназначенной ему цели как бы по своему собственному желанию, в связи с чем о Боге и сказано, что Он "упорядочивает все сладостно".

Ответ на возражение 1. О некоторых говорят, что они думают, пустословят или действуют против Господа, но не в том, однако, смысле, что они полностью противятся порядку высшего управления, ибо и грешник стремится к достижению некоторого блага, а в том, что они противятся некоторому частному благу, которое приличествует их природе или состоянию. Поэтому они по справедливости бывают покараны Богом.

Ответ на возражение 2 очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 3. Из того факта, что одна вещь бывает противоположна другой, следует то, что некоторая вещь может противиться порядку [некоторой] частной причины, а отнюдь не то, что [она может противиться] тому порядку, который проистекает от всеобщей причины всего.



О ЧАСТНЫХ СЛЕДСТВИЯХ БОЖЕСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ

Теперь мы исследуем частные следствия божественного управления, в связи с чем будет рассмотрено четыре пункта: 1) необходимо ли, чтобы Бог сохранял уже существующие твари; 2) сохраняются ли они непосредственно Богом; 3) может ли Бог низвести что-либо до ничто; 4) может ли что-либо быть низведено до ничто.

Раздел 1

НЕОБХОДИМО ЛИ, ЧТОБЫ БОГ СОХРАНЯЛ ТВАРИ В ИХ БЫТИИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что твари не нуждаются в том, чтобы Бог сохранял их в их бытии. В самом деле, то, что не может не быть, не нуждается в сохранении в бытии, подобно тому как бессмертный не нуждается в защите от смерти. Но некоторые твари по самой своей природе не могут не быть. Следовательно, не все твари нуждаются в том, чтобы Бог сохранял их в их бытии. Средняя посылка доказывается так. Составляющее природу вещи является необходимым для этой вещи, а противоположное ему в вещи присутствовать не может; например, кратное двум число непременно четно и никак не может быть нечетным. Затем, бытие привносится формой, ибо все актуально постольку, поскольку оно обладает формой. Но некоторые твари являются самосущими формами, как это было доказано при рассмотрении ангелов (50, 2, 5), и, таким образом, обладают бытием через самое себя. То же рассуждение справедливо и для тех тварей, чья материя потенциальна в отношении только одной формы, а именно небесных тел, о чем также уже шла речь (66, 2). Следовательно, подобные твари как таковые необходимо обладают бытием в силу собственной

природы и не могут не быть, поскольку в них нет потенции к небытию либо благодаря форме, которая обладает самобытием, либо благодаря материи, существующей в форме, которая не может быть утрачена, ибо у нее нет потенции к какой-либо другой форме.

Возражение 2. Далее, Бог гораздо могущественнее любого сотворенного действующателя. Но сотворенный действующатель может обуславливать следствия, которые сохраняют свое бытие даже после того, как его действие прекращается; так, дом продолжает стоять и после прекращения строительства, и вода некоторое время остается теплой после того, как погас подогретый ее огонь. Следовательно, Бог тем более может обусловить бытие Своих созданий после прекращения их создания.

Возражение 3. Далее, что-либо произвольное может происходить только в том случае, если оно обуславливается какой-либо активной причиной. Но склонность к небытию для любой твари неестественна, поскольку все твари по природе желают быть, и [таким образом, она] произвольна. Поэтому ни одна тварь не может склоняться к небытию иначе, как только в силу действия какой-то активной причины тления. Но существуют твари такой природы, в которой ничто не может обусловить тления, а именно духовные субстанции и небесные тела. Следовательно, такие твари не могут быть низведены к небытию даже в том случае, если Бог отнимет от них Свое действие.

Возражение 4. Кроме того, если Бог поддерживает твари в их бытии, то это может происходить только благодаря Его действию. Но всякое действие действующателя, если оно действенно, непременно производит нечто в следствии. Таким образом, сила божественного сохранения должна производить нечто в твари. Но это не так, поскольку это действие не дает твари бытия (ведь нельзя же сообщить бытие тому, что уже есть), и при этом оно не прибавляет к твари что-либо новое (ведь в таком случае Бог либо не поддерживал бы в твари бытие постоянно, либо же Он постоянно прибавлял бы к ней что-либо новое, а то и другое равно нелепо). Следовательно, твари не сохраняются в бытии Богом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Держа все Словом силы Своей" (Евр. 1, 3).

Отвечаю: разум и вера побуждают нас утверждать, что Бог сохраняет твари в их бытии. Дабы прояснить это положение, следует принять во внимание, что вещь может сохраняться двояко.

Во-первых, опосредованно и акцидентно; так, о ком-либо говорится как о сохраняющем нечто, если он устраняет причину тления последнего, подобно тому как человека считают сохранившим ребенка, если он уберег его от пожара. Таким вот образом Бог сохраняет некоторые вещи, но не все, поскольку природа иных вещей такова, что они неразрушимы, и потому нет никакой необходимости в том, чтобы удерживать их от тления.

Во-вторых, о вещи говорят как о сохраняющей нечто непосредственно и как таковое, а именно, когда сохраняемое зависит от сохраняющего так, что без последнего никак не может существовать. В этом смысле Богом сохраняется все. В самом деле, бытие каждой твари зависит от Бога таким образом, что, как говорит Григорий, если бы вещь не сохранялась в бытии действием божественной силы, то ни на мгновение не осталась бы существовать и тут же была бы низведена до ничто¹.

Это может быть разъяснено следующим образом: каждое следствие зависит от своей причины постольку, поскольку она суть его причина. Но при этом следует иметь в виду, что действительность может выступать причиной "становления" следствия, а не непосредственно его "бытия". Это можно наблюдать на примере как искусственных, так и естественных вещей; например, строитель обуславливает дом в его "становлении", но при этом не является непосредственной причиной его "бытия". Это очевидно из того, что "бытие" дома является следствием его формы, которая суть совокупность составленности и упорядоченности материалов и природных качеств некоторых вещей. Так повар готовит пищу, используя природную деятельность огня; так строитель строит дом, используя цемент, камни и древесину, которые способны быть составленными в определенном порядке и этот порядок сохранять. Поэтому "бытие" дома зависит от природы этих материалов, а его "становление" – от деятельности строителя. Тот же самый подход применим и в отношении естественных вещей, поскольку если действительность не является причиной формы как таковой, то он не является также и непосредственной причиной последующего этой форме "бытия", а является только причиной следствия в его "становлении".

Далее, очевидно, что если взять две вещи одного и того же вида, то ни одна из них не может непосредственно обуславливать форму другой, поскольку иначе она была бы причиной собственной формы, которая сущностно есть то же, что и форма

[той] другой; однако при этом она может быть причиной формы [другой вещи] в том смысле, что та [форма] находится в материи; иными словами, она может быть причиной того, что "эта вот материя" получает "эту вот форму". Все это и означает быть причиной "становления", того, что мы видим, когда, например, человек порождает человека и огонь обуславливает огонь. И всякий раз, когда естественное следствие обладает способностью получать от своей активной причины воздействие адекватно тому, как оно существует в самой активной причине, тогда от действующего зависит "становление" следствия, но никак не его "бытие".

Бывает, однако, и так, что следствие не обладает способностью воспринимать от своей причины воздействие адекватно тому, как оно существует в действующем, что можно наблюдать на примере действующих, не обуславливающих следствия одного с собою вида; так, [например] небесные тела участвуют в порождении низших, отличных по виду тел. Такой действующий может выступать причиной формы как таковой, а не просто как существующей в этой вот материи; следовательно, он является не только причиной "становления", но также и причиной "бытия".

Поэтому как с прекращением действия действующего, обуславливающего "становление" следствия, прекращается и становление вещи, точно так же не может продолжиться и "бытие" вещи после того, как прекратится действие действующего, который является причиной следствия не только в смысле его "становления", но также и в смысле его "бытия". По этой причине нагретая вода продолжает оставаться теплой и после прекращения действия огня, в то время как воздух не остается светлым ни на миг после того, как солнце прекращает его освещать. Так это потому, что материя воды способна воспринимать теплоту огня адекватно тому, как она существует в самом огне, но сохранять это тепло всегда она могла бы только в том случае, если бы приняла совершенную форму огня, а поскольку она принимает эту форму несовершенно и зачаточно, то и тепло сохраняет лишь некоторое время, поскольку причастность ее к началу тепла несовершенна. С другой стороны, воздух не обладает такой природой, чтобы воспринимать свет аналогично тому, как он существует в солнце, которое является началом света. Поэтому, не будучи укорененным в воздухе, свет прекращается с прекращением действия солнца.

Затем, тварь можно соотнести с Богом, как воздух – с просвещающим его солнцем. В самом деле, подобно тому, как солнцу

по природе присущ свет и как воздух просвещается благодаря причастности к природе солнца, точно так же и Бог является Сущим исключительно в силу собственной Сущности, поскольку Его Сущность есть то же, что и Его бытие, в то время как всякая тварь обладает бытием по причастности, поскольку ее сущность не является ее бытием. Поэтому Августин говорит, что "если бы могущество Творца и сила Всемогущего была отнята от Его творений, то все роды бы пресеклись и вся природа бы погибла"². И далее в той же работе читаем: "Как воздух делается светлым от присутствия света, так и человек в присутствии Бога просвещается, а в отсутствии Его остается в постоянном мраке"³.

Ответ на возражение 1. "Бытие" по природе является следствием формы твари при наличии божественного действия подобно тому, как освещенность является следствием прозрачной природы воздуха при наличии действия солнца. В этом смысле и потенцию к небытию духовных тварей и небесных тел в некотором смысле скорее следует усматривать в Боге, Который может отнять Свое воздействие, чем в форме или материи этих творений.

Ответ на возражение 2. Бог не может допустить, чтобы тварь сохранялась в бытии после прекращения божественного воздействия, равно как не может сделать так, чтобы она обретала бытие не от Него. В самом деле, тварь должна сохраняться Богом постольку, поскольку бытие следствия зависит от причины его бытия. Поэтому любые аналогии с действующими, которые являются причинами не "бытия", а только лишь "становления", неуместны.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив в отношении того сохранения, которое заключается в удержании от тления, однако не все твари нуждаются в такого рода сохранении, о чем было сказано выше.

Ответ на возражение 4. Сохранение вещей Богом является продолжением того действия, посредством которого Он сообщает им бытие, каковое действие происходит без движения и вне времени подобно тому, как и сохранение света в воздухе осуществляется благодаря непрерывному действию солнца.

Раздел 2

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ КАЖДАЯ ТВАРЬ НЕПОСРЕДСТВЕННО БОГОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог непосредственно сохраняет каждую тварь. В самом деле, как было сказано выше (1), Бог создает и сохраняет вещи одним и тем же действием. Но Бог создал все вещи непосредственно. Следовательно, Он и сохраняет все вещи непосредственно.

Возражение 2. Далее, вещь ближе к себе, чем к чему-то другому. Но твари не дано сохранять самое себя, следовательно, тем более ей не дано сохранять что-либо другое. Поэтому Бог сохраняет все без какой-либо посредствующей причины их сохранения.

Возражение 3. Далее, следствие сохраняется в бытии причиной не только своего "становления", но также и своего бытия. Но все сотворенные причины, похоже, не обуславливают свои следствия иначе, как только в смысле их "становления", поскольку они обуславливают все посредством движения, о чем уже было сказано (45, 3). Поэтому их обуславливание не способно поддерживать следствия в их бытии.

Этому противоречит следующее: вещь сохраняется в бытии тем, что наделяет ее этим бытием. Но Бог наделяет бытием при посредстве некоторых посредствующих причин. Следовательно, Он также и сохраняет вещи в их бытии при посредстве некоторых причин.

Отвечаю: как уже было сказано (1), одна вещь сохраняется другой в бытии двояко: во-первых, опосредованно и акцидентно, путем удаления или препятствования действию причин ее уничтожения; во-вторых, непосредственно и как таковая, поскольку ее бытие зависит от бытия другой как бытие следствия – от его причины. И тем и другим образом сотворенная вещь может сохранять другую вещь в ее бытии. Ведь очевидно, что даже в телесных вещах содержится немало причин, препятствующих воздействию разрушающих действователей, в связи с чем некоторые вещи, такие, например, как соль, которая предохраняет мясо от гниения, называются консервантами. Кроме того, бывает

и так, что следствие зависит от твари и в смысле своего бытия. В самом деле, когда имеется ряд зависящих друг от друга причин, то из этого необходимо следует, что хотя следствие в первую очередь и по преимуществу зависит от первой причины, тем не менее вторично оно зависит также и от всех промежуточных причин. Таким образом, первая причина является основной причиной сохранения следствия, но вторичным образом надлежит учитывать и посредствующую причину, тем более что посредствующая причина возвышеннее [следствия] и ближе к первой причине.

Поэтому даже в случае телесных вещей сохранение и постоянное чередование приписываются высшим причинам; так, Философ говорит, что первое движение, суточное, является причиной постоянного чередования возникающих вещей, тогда как второе движение, зодиакальное, является причиной разнообразия вследствие возникновения и гибели⁴. На том же основании астрологи приписывают влиянию самой высокой из планет, Сатурна, то, что является наиболее определенным и неизменным. Из сказанного мы заключаем, что Бог сохраняет некоторые вещи в бытии через посредство некоторых причин.

Ответ на возражение 1. Бог сотворил все вещи непосредственно, но при этом сотворении Он установил порядок вещей, согласно которому одни вещи зависят от других, сохраняющих их в бытии, хотя при этом Он остается главной причиной их сохранения.

Ответ на возражение 2. Последующее причине следствие сохраняется своей причиной, от которой оно зависит; притом никакое следствие не может быть своей собственной причиной, но может порождать другое следствие, и потому никакое следствие не может быть наделено силой самосохранения, но – только силой сохранения другого.

Ответ на возражение 3. Ни одна из сотворенных природ не может быть причиной чего-то другого с точки зрения обретения последним новой формы или расположения иначе, как только в смысле некоторого изменения, поскольку сотворенная природа всегда действует в чем-то уже предсуществующем. Но после того как форма или расположение следствия обусловлено и в нем не производится никакого нового изменения, причина сохраняет эту форму или расположение подобно тому, как вновь освещенный воздух свидетельствует об имевшем место изменении, в то время как сохранение света происходит без какого-либо изме-

нения в воздухе и связано исключительно с присутствием источника света.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ БОГ ЧТО-ЛИБО УПРАЗДНИТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может что-либо упразднить. Ведь сказал же Августин, что "Бог не является причиной склонности чего-либо к небытию"⁵. Но, упразднив что-либо, Он стал бы такой причиной. Следовательно, Он не может что-либо упразднить.

Возражение 2. Далее, благодаря Своей благодати Бог суть причина существования вещей, в связи с чем Августин говорит, что "мы существуем по благодати Бога"⁶. Но Бог не может перестать быть благом. Следовательно, Он не может обуславливать небытие, что имело бы место, если бы Он что-либо упразднил.

Возражение 3. Далее, если бы Бог что-либо упразднил, то это было бы Его действием. Но этого быть не может, поскольку целью любого действия является бытие. Поэтому даже действие уничтожающей причины имеет своею целью что-то возникающее, ибо тление лишь сопутствует порождению. Следовательно, Бог не может что-либо упразднить.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Наказывай меня, Господи, но по правде, а не в гневе Твоем, чтобы не упразднить меня"⁷ (Иер. 10, 24).

Отвечаю: иные придерживались мнения, что Бог, наделяя тварное бытием, действовал в силу естественной необходимости. Если бы дело обстояло именно так, то Бог, коль скоро Его природа неизменна, не мог бы что-либо упразднить. Но, как было доказано выше (19, 4), такое мнение является ложным и противным католической вере, которая исповедует сотворение всего Богом согласно Своему пожеланию, о чем читаем: "Господь творит все, что хочет" (Пс. 134, 6). Поэтому то, что Бог наделяет тварное бытием, зависит исключительно от Его воли, и при этом Он не сохраняет уже существующие вещи иначе, как только непрерывно одаривая их бытием, о чем уже было сказано. Следо-

вательно, как прежде всякого существования вещей Бог был волен наделять или не наделять их бытием, точно так же и после их сотворения Он волен как продолжать, так и не продолжать их бытие, а последнее и означает их упразднение.

Ответ на возражение 1. Небытие не имеет никакой прямой причины, поскольку что-либо может быть причиной только в том случае, если оно обладает бытием, а сущее по природе может быть причиной только чего-то сущего. Поэтому Бог не может обуславливать склонность вещей к небытию, в то время как тварное само по себе обладает такой склонностью, поскольку оно создано из ничего. Однако опосредованно Бог может выступать причиной умаления вещей вплоть до небытия, отнимая от них Свое [сохраняющее их] действие.

Ответ на возражение 2. Благодать Господня является причиной вещей не так, как если бы это было естественной необходимостью, поскольку божественная благодать не зависит от сотворенного, но как Его благое пожелание. Поэтому как без ущерба для Своей благодати Он мог бы не приводить вещи к бытию, точно так же без ущерба для Своей благодати Он мог бы и не сохранять [в бытии] уже существующие вещи.

Ответ на возражение 3. Если бы Бог решил что-либо упразднить, то это подразумевало бы не действие со стороны Бога, а только прекращение Его действия.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ЧТО-ЛИБО УПРАЗДНИТЬСЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что кое-что может упраздниться. В самом деле, цель соответствует началу. Но в начале был один только Бог. Следовательно, все вещи должны стремиться к такой же цели, т. е. что должен остаться один только Бог. Следовательно, сотворенное будет низведено до ничто.

Возражение 2. Далее, каждая тварь обладает конечной силой. Но конечная сила не простирается на бесконечное, поскольку, как доказал Философ, "ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени"⁸. Поэтому тварь не может продолжаться бесконечно и, в конце концов, будет низведена до ничто.

Возражение 3. Далее, формы и акциденции не обладают материей как частью самих себя. Но в определенное время их бытие прекращается. Следовательно, они низводятся до ничто.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек" (Еккл. 3, 14).

Отвечаю: кое-что из того, что Бог соделывает в сотворенном, происходит в соответствии с естественным порядком вещей, а кое-что – чудесным образом и вне естественного порядка, о чем речь у нас впереди (105, 6). Затем, то, что Бог желает соделывать в соответствии с естественным порядком вещей, можно исследовать, отталкиваясь от их природы, а то, что происходит чудесным образом, определено ради обнаружения благодати, согласно сказанному апостолом, что "каждому дается проявление Духа на пользу" (1 Кор. 12, 7), а далее, среди прочего, он упоминает и о сотворении чудес.

Итак, природа сотворенного являет отсутствие в них абсолютного упразднения, поскольку они либо нематериальны, и потому не обладают потенцией к небытию, либо же материальны, и потому они продолжают существовать, по крайней мере, в нетленной материи как в субъекте возникновения и уничтожения. Но упразднение вещей не относится и к обнаружению благодати, поскольку сила и благодать Господня обнаруживается в сохранении уже существующих вещей. Поэтому должно полностью отвергнуть предположение о том, что что-либо вообще может быть упразднено.

Ответ на возражение 1. То, что вещи приводятся к бытию из состояния небытия, ясно обнаруживает силу Сотворившего их, но если бы они должны были быть низведены до ничто, то это препятствовало бы такому обнаружению, поскольку сила Бога, Который, по словам апостола, "держит все Словом силы Своей" (Евр. 1, 3), очевидно явлена нам в сохранении Им уже существующих вещей.

Ответ на возражение 2. Сотворенное обладает лишь возможностью воспринимать бытие, а активная сила принадлежит непосредственно Богу, от Которого вещи и обретают свое бытие. Поэтому бесконечная продолжительность вещей является следствием бесконечности божественной силы. Впрочем, некоторые вещи наделяются определенной способностью продолжаться в течение некоторого времени, до тех пор, пока некий противоположный им действитель не воспрепятствует им в получении

бытия от Того, Кому в бесконечности не может воспрепятствовать никакая конечная сила, хотя она и может действовать в течение некоторого установленного времени. Поэтому вещи, не имеющие противоположности, могут существовать всегда и при наличии у них конечной силы.

Ответ на возражение 3. Формы и акциденции не являются завершенными сущностями, поскольку не обладают самобытием, но каждая из них есть нечто, причастное к бытию, а сущими их называют постольку, поскольку нечто благодаря им обладает бытием. Тем не менее, коль скоро они обладают некоторым модусом бытия, то полностью не умаляются до небытия, но не в том смысле, что сохраняются в какой-то своей части, а в том, что остаются потенциальными в отношении материи или субъекта.



ОБ ИЗМЕНЕНИИ СОТВОРЕННОГО БОГОМ

Теперь мы исследуем второе следствие божественного управления, а именно изменение сотворенного; во-первых, изменение тварей Богом, во-вторых, изменение одной твари другою.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) может ли Бог непосредственно перемещать материю в форму; 2) может ли Он непосредственно двигать тело; 3) может ли Он двигать ум; 4) может ли Он двигать волю; 5) действует ли Бог в каждом действователе; 6) может ли Он содействовать что-либо вне рукоположенного порядка вещей; 7) все ли, содеянное Богом, есть чудо; 8) о многообразии чудес.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ БОГ НЕПОСРЕДСТВЕННО ПЕРЕМЕЩАТЬ МАТЕРИЮ В ФОРМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может непосредственно перемещать материю в форму. В самом деле, Философ доказал, что ничто не может привносить форму в какую бы то ни было частную материю, за исключением формы, находящейся в материи, поскольку все порождает подобное себе¹. Но Бог не является формой в материи. Следовательно, Он не может обуславливать форму в материи.

Возражение 2. Далее, любой действователь, расположенный к нескольким следствиям, не произведет ни одно из них до тех пор, пока не будет определен к какому-то одному некоей другой причиной, ибо, как заметил Философ, направленное на общее суждение может привести в движение ум только при помощи некоторого схватывания единичного². Но божественная сила является наиболее общей причиной всего. Следовательно, она не может производить никакой частной формы иначе, как только через посредство частного действователя.

Возражение 3. [Далее] как универсальное бытие зависит от первой универсальной причины, точно так же конкретное бытие зависит от конкретной частной причины, о чем уже было сказано (104, 2). Но конкретное бытие частной вещи проистекает из ее собственной формы. Следовательно, формы вещей производятся Богом только через посредство частных причин.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Создал Господь, Бог, человека из праха земного" (Быт. 2, 7).

Отвечаю: Бог может непосредственно перемещать материю в форму, поскольку все, что находится в пассивной потенции, может быть приведено к актуальности действием активной силы, которая простирается на эту потенциальность. Поэтому, коль скоро божественная сила простирается на всю материю, поскольку вся материя создана Богом, то последняя может быть актуализирована действием божественной силы, а это и означает, что материя перемещается в форму, так как форма есть не что иное, как акт материи.

Ответ на возражение 1. Следствие бывает подобным активной причине двояко. Во-первых, как принадлежащее к тому же самому виду, и таким образом человек порождается человеком и огонь – огнем. Во-вторых, как виртуально содержащееся в причине постольку, поскольку форма следствия виртуально содержится в его причине; таким образом возникшие в результате гниения животные, а также растения и минералы подобны солнцу и звездам, чья сила и произвела их на свет. В этом смысле следствие подобно своей активной причине постольку, поскольку на него простирается сила этой причины. Но сила Божия, как уже было сказано (14, 2; 44, 2), простирается равно как на материю, так и на форму, и потому созданная составная вещь уподоблена Богу путем виртуального подобия аналогично тому, как она подобна составному порождающему началу путем подобия видов. Поэтому как составное порождающее начало, производя подобную себе вещь, может перемещать материю в форму, точно так же может это и Бог. Но никакая другая не укорененная в материи форма на это не способна, поскольку ни у одной другой отделенной субстанции ее сила не простирается на материю. Поэтому ангелы и демоны осуществляют свою деятельность в видимой материи не путем оттиска форм в материи, а путем использования телесных семян.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент мог бы иметь значение, если бы Бог действовал в силу естественной необходимости. Но так как Он действует согласно Своему пожеланию и уму, который знает не только общие природы форм, но также и единичности, то из этого следует, что он может впечатлеть конкретно ту или иную форму в материи.

Ответ на возражение 3. То, что вторичные причины определены к конкретным следствиям, происходит благодаря Богу. И как Бог определяет другие причины к конкретным следствиям, точно так же Он может производить некоторые следствия Сам без посредства какой-либо другой причины.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ БОГ НЕПОСРЕДСТВЕННО ДВИГАТЬ ТЕЛО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может непосредственно двигать тело. В самом деле, как говорит Философ, [непосредственно] движущее должно существовать вместе с движимым³, поскольку между ними должно быть [своего рода] касание. Но между Богом и телом не может быть никакого касания, ибо, как сказал Дионисий, "Бог не воспринимается касанием"⁴. Следовательно, Бог не может непосредственно двигать тело.

Возражение 2. Далее, Бог – это неподвижный движитель. Но таким может быть только объект желания при его восприятии. Следовательно, Бог движет как воспринимаемый объект желания. Но Он может восприниматься только умом, который не является ни телом, ни телесной силой. Следовательно, Бог не может непосредственно двигать тело.

Возражение 3. Далее, Философ доказал, что бесконечная сила перемещает мгновенно⁵. Но если бы тело перемещалось мгновенно, то, коль скоро каждое движение происходит между противоположностями, из этого бы следовало, что две противоположности одновременно существовали бы в одном и том же субъекте, что невозможно. Следовательно, тело не может приводиться в движение непосредственно бесконечной силой. Но, как было показано (25, 2), сила Божия бесконечна. Следовательно, Бог не может непосредственно двигать тело.

Этому противоречит следующее: Бог непосредственно произвел дела тех шести дней, среди которых были также и перемещения тел, что явствует из сказанного [в Писании]: "Да соберется вода... в одно место" (Быт. 1, 9). Следовательно, Бог может непосредственно двигать тело.

Отвечаю: ошибочно думать, будто бы Бог не может Сам производить все те конкретные следствия, которые могут производить сотворенные Им причины. И коль скоро тела могут перемещаться непосредственно сотворенными причинами, то странно сомневаться в том, что Бог может непосредственно двигать любое тело. И это действительно следует из того, что было доказано выше (1). Ведь любое движение любого тела является либо следствием формы, как, например, движения тяжелых и легких вещей суть следствия форм, которые они получают от своих производящих причин, в связи с чем их производящие причины и называются двигателями, либо же следствием стремления к форме, как, например, нагреваемое стремится принять форму нагревателя. Но все указанное, а именно и оттиск формы, и расположение к этой форме, и придание движения, которое следует из этой формы, – все это следует относить к одной и той же причине подобно тому, как огонь не только производит огонь, но также и нагревает, и перемещает вещи вверх. Поэтому, коль скоро Бог может непосредственно отпечатлеть форму в материи, то из этого следует, что Он может двигать любое тело любым движением.

Ответ на возражение 1. Существует два вида касания, а именно телесное касание, каким два тела соприкасаются друг с другом, и виртуальное касание, каким, например, причина печали касается опечалившегося. Понятно, что Бог, будучи бестелесным, не может касаться [тела] первым видом касания, однако виртуальным касанием Он касается тварей и движет их, хотя при этом они Его так коснуться не могут, поскольку никакая природная сила сотворенного не способна Его достигнуть. Именно это и имел в виду Дионисий, когда говорил, что "Бог не воспринимается касанием", то есть что к Самому Богу прикоснуться нельзя.

Ответ на возражение 2. Бог движет как воспринимаемый объект желания, но из этого вовсе не следует, что Он всегда движет, будучи желаемым и воспринятым тем, кого Он движет, ибо Он движет как желаемый и знаемый Самим собой, поскольку Он содействует все ради Своей благодати.

Ответ на возражение 3. Философ в данном случае намеревался доказать, что сила первого двигателя не является силой того, кто обладает величиной, и приводил следующие аргументы. Сила первого двигателя бесконечна (что он доказывает на основании того, что первый двигатель может двигать в течение бесконечного времени). Но бесконечная сила, если бы она была силой того, кто обладает величиной, двигала бы вне времени, что невозможно; поэтому бесконечная сила первого двигателя должна принадлежать тому, кто не обладает никакой величиной. Из этого ясно, что если бы тело двигалось вне времени, то это могло бы происходить только в результате действия бесконечной силы. Причина этого состоит в том, что сила того, кто обладает величиной, всегда действует полностью, поскольку он движет вследствие присущей его природе необходимости. Затем, между бесконечной и конечной силами нет никакой соразмерности. Далее, чем большей силой обладает двигатель, тем быстрее он движет. Поэтому, коль скоро конечная сила движет в течение определенного времени, то из этого следует, что бесконечная сила движет вообще вне времени, поскольку между одним и другим временем всегда существует некоторая соразмерность. С другой стороны, сила, которая не находится в том, кто обладает величиной, суть сила умопостигаемой сущности, которая действует в своих следствиях подобающим для них образом, а поскольку телам не подобает перемещаться вне времени, то, следовательно, она и не движет вне времени.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ БОГ НЕПОСРЕДСТВЕННО ДВИГАТЬ СОТВОРЕННЫЙ УМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог непосредственно не движет сотворенный ум. В самом деле, как сказано в девятой [книге] "Метафизики", деятельность ума находится в том, кто действует, и не переходит на внешнюю материю⁶. Но действие, в результате которого нечто приводится в движение чем-то другим, исходит не от того, в ком он действует, а от двигателя. Поэтому один ум не может двигать другой, и, следовательно, Бог не может двигать сотворенный ум.

Возражение 2. Далее, то, что само по себе является достаточным началом движения, не движется другим. Затем, движением ума является его акт мышления в том смысле, в каком мы говорим, что мышление и ощущение – это, как заметил Философ, своего рода движение⁷. Но естественный для души умственный свет является достаточным началом мышления. Следовательно, ум не приводится в движение чем-то другим.

Возражение 3. Далее, как чувства движутся чувственным, точно так же ум движется умопостигаемым. Но Бог не является для нас умопостигаемым и превосходит способности нашего ума. Следовательно, Бог не может двигать наш ум.

Этому противоречит следующее: учитель приводит в движение ум обучаемого. Но в Писании сказано, что Бог "учит человека разумению" (Пс. 93 10). Следовательно, Бог движет человеческий ум.

Отвечаю: как при телесном движении двигателем называется то, что сообщает [движущемуся] являющуюся началом движения форму, точно так же и при движении ума двигателем называется то, что является причиной формы, которая является началом умственной деятельности. Затем, в мыслящей сущности наличествует двоякое начало умственной деятельности: одно – это умственная способность сама по себе, каковое начало присутствует в том, кто мыслит потенциально, другое же – это начало актуального мышления, а именно подобие мыслимой вещи в мыслящем. Таким образом, что-либо можно назвать двигателем ума как в том случае, когда оно наделяет ум способностью мыслить, так и в том, когда оно отпечатлевает в нем подобие мыслимой вещи.

Так вот, Бог движет сотворенный ум обоими способами. В самом деле, Он суть Первый имматериально Суший, и поскольку умственность есть следствие отделенности от материи, то из этого следует, что Он суть Первый умственно Суший. Поэтому, коль скоро в каждом порядке первое является причиной всего последующего, то из этого должно заключить, что все умственные способности – от Него. Далее, коль скоро Он суть Первый Суший, а все остальные сущности предбытийствуют в Нем как в своей Первой Причине, то из этого следует, что в Нем они существуют согласно модусу Его Природы, т. е. интеллигибельно. И как интеллигибельные виды всего первично существуют в Боге и получают от Него другими умами ради их актуального мыш-

ления, точно так же они получаются и тварями ради их бытия. Таким образом, Бог движет сотворенный ум и потому, что сообщает ему естественную или дарованную умственную способность, и потому, что отпечатлевает в сотворенном уме интеллигибельные виды, а еще потому, что поддерживает и сохраняет как эту способность, так и виды в их бытии.

Ответ на возражение 1. Осуществляемая умом умственная деятельность находится в нем как во вторичной причине, а от Бога она исходит как от первой причины, поскольку именно от Него мыслящий обретает свою способность мыслить.

Ответ на возражение 2. Хотя умственный свет вкупе с подобием мыслимой вещи являются достаточным началом мышления, тем не менее они вторичны и полностью зависят от Первого Начала.

Ответ на возражение 3. Интеллигибельный объект движет наш человеческий ум постольку, поскольку отпечатлевает в нем свое собственное подобие, посредством которого ум обретает способность этот объект мыслить. Но те подобия, которые Бог отпечатлевает в сотворенном уме, не достаточны для того, чтобы позволить сотворенному уму мыслить Его в Его Сущности, о чем уже было сказано (12, 2; 56, 3). Поэтому, хотя Он и движет сотворенный ум, тем не менее Он не может быть им постигнут, о чем также шла речь выше (12, 4).

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ БОГ ПРИВОДИТЬ В ДВИЖЕНИЕ СОТВОРЕННУЮ ВОЛЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может приводить в движение сотворенную волю. В самом деле, то, что приводится в движение чем-то внешним, является вынужденным. Но воля не может быть принуждена. Следовательно, она не движется извне и потому не может быть приведена в движение Богом.

Возражение 2. Далее, Бог не может сделать так, чтобы две противоположности были одновременно истинными. Но это имело бы место, если бы Он приводил в движение волю, поскольку произвольность означает самодвижение, а не движение кем-то другим. Следовательно, Бог не может приводить в движение волю.

Возражение 3. Далее, движение скорее следует относить к двигателю, а не к движимому, поскольку совершает убийство не камень, а метнувший его. Таким образом, если бы Бог приводил в движение волю, то из этого бы следовало, что добровольные действия человека не могли бы ставиться ему в вину или служить основанием для награды. Но это не так. Следовательно, Бог не приводит в движение волю.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Бог производит в вас и хотение и действие" (Филип. 2, 13).

Отвечаю: как ум движется объектом и Подателем умственной способности, о чем уже было сказано (3), точно так же и воля движется своим объектом, а именно благом, и тем, Кто сотворил способность желать. Затем, хотя воля и движется благом как своим объектом, но одним только Богом она может быть движима действительно и достаточным образом. В самом деле, движимая вещь может быть движимой достаточным образом только в том случае, если активная сила двигателя превосходит или, по крайней мере, адекватна потенциальности движимой вещи. Но потенция воли простирается на универсальное благо, поскольку ее объектом является универсальное благо, равно как и объектом ума является универсальное бытие. Однако любая тварь блага лишь некоторым частным благом, и один только Бог является благом универсальным, и потому только Он может полностью исчерпать способность воли и достаточным образом подвинуть ее как ее цель. Подобным же образом Бог порождает и способность желать. В самом деле, желание есть не что иное, как склонность к объекту желания, а именно к универсальному благу. Но склонять что-либо к универсальному благу может только Первый Двигатель, поскольку только Ему одному адекватна конечная цель, что подобно тому, как в человеческих делах направление субъектов общества к общественному благу есть прерогатива управляющего сообществом. Итак, Бог движет волю обоими способами, но главным образом – вторым, а именно внутренним склонением воли.

Ответ на возражение 1. Вещь принуждается к движению кем-то другим в том случае, если это движение противно ее естественной склонности, но если это движение, приданное другим, соответствует ее врожденной естественной склонности, то оно уже не является вынужденным; например, когда создающий

тяжелое тело создает его так, чтобы оно двигалось вниз, то в этом случае такое движение не будет вынужденным. И подобным же образом Бог, приводя в движение волю, не принуждает ее, поскольку Он направляет волю в соответствии с ее врожденной естественной склонностью.

Ответ на возражение 2. Произвольность движения означает самодвижение, то есть движение, обусловленное внутренним началом; однако это внутреннее начало [в свою очередь] может обуславливаться началом внешним, и потому самодвижение не является противоположностью движения кем-то другим.

Ответ на возражение 3. Если бы воля приводилась в движение кем-то другим таким образом, что уже не оставалось бы места для самодвижения, то в этом случае [действительно] акты воли не могли бы служить основанием для обвинения или награды. Но так как мы только что показали, что ее движение другим не является преградой для движения изнутри самое себя, то это обстоятельство дает ей возможность обрести заслуги или понести наказание.

Раздел 5

ДЕЙСТВУЕТ ЛИ БОГ В КАЖДОМ ДЕЙСТВОВАТЕЛЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не действует в каждом действователе. В самом деле, Богу не должно приписывать какое-либо несовершенство. Следовательно, если бы Бог действовал в каждом действователе, Его действия были бы совершенны. Таким образом, сотворенному действователю просто нечего было бы делать самому.

Возражение 2. Далее, одно и то же действие не может одновременно проистекать из двух источников, равно как не может одно и то же движение принадлежать двум движущимся вещам. Поэтому, если деятельность твари проистекает от действующего в твари Бога, то она не может в то же время проистекать и от твари, и таким образом [выходит], что никакая тварь не действует вообще.

Возражение 3. Кроме того, причиной деятельности сделанной вещи делатель является постольку, поскольку именно он предоставил форму, через посредство которой осуществляет

деятельность [эта вещь]. Следовательно, если причиной деятельности сотворенных вещей является Бог, то так это потому, что Он предоставляет им способность осуществлять деятельность. Но это произошло в самом начале, когда Он их сотворил. Поэтому похоже на то, что далее Бог уже не принимает участия в деятельности сотворенного.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Господи! Все дела наши Ты устрояешь в нас"⁸ (Ис. 26, 12).

Отвечаю: иные представляли себе деятельность Бога в каждом действователе так, что будто бы ни одна из сотворенных сил не обуславливает в вещах никаких следствий, но что только один Бог является конечной причиной, обуславливающей все; например, что это де не огонь причиняет жару, а действующий в огне Бог, и т. п. Но это невозможно [и вот почему].

Во-первых, потому что в таком случае сотворенные вещи оказались бы вне причинно-следственного порядка, а это подразумевало бы недостаточность силы Самого Творца, поскольку именно сила причины обуславливает активную силу ее следствия.

Во-вторых, потому что наблюдаемые в вещах активные силы, не причиняя они хоть что-нибудь, были бы дарованы вещам совершенно зря. Да и вообще, все сотворенные вещи оказались бы, пожалуй, лишеными всяческой цели, если бы испытывали недостаток в приличествующей им собственной деятельности, поскольку целью всего является [именно] его собственная деятельность. Действительно, менее совершенное всегда существует ради более совершенного, и потому как материя существует ради формы, так и форма, которая является первым актом, существует ради своей деятельности, которая является вторым актом, а эта деятельность является целью твари. Поэтому должно уразуметь, что Бог действует в вещах таким образом, что вещи при этом сохраняют приличествующую им собственную деятельность.

Чтобы прояснить этот вопрос, следует иметь в виду, что существует несколько видов причин. С одной стороны, материя является не началом действия, но – субъектом, получающим следствие действия. С другой стороны, цель, действователь и форма – это начала действия, но расположенные в определенном порядке. Так, первым началом действия является движущая действователем цель, вторым – сам действователь, третьим – форма, через посредство которой действователь осуществляет действие

(хотя действительность также действует и через посредство собственной формы). Все вышесказанное легко подтвердить на примере [изготовления] ремесленной продукции, поскольку мастер подвигается к действию целью, а именно выделанной вещью, например, сундуком или кроватью, и при этом пользуется колющим действием отточенного лезвия топора.

Итак, Бог действует в каждом действователе сообразно этим трем вещам. Во-первых, как цель. В самом деле, коль скоро любое действие осуществляется ради некоторого блага, реального или видимого, и коль скоро ничто не благо ни реально, ни [даже] видимо иначе, как только через посредство некоторого участия в уподоблении Высшему Благу, т. е. Богу, то из этого следует, что Сам Бог причиняет любую деятельность в качестве ее цели. Во-вторых, очевидно, что в том случае, когда налицо несколько действователей, то второй [действительность] всегда действует благодаря действенности первого, поскольку второй действователь подвигается к действию первым. Поэтому все действователи действуют благодаря силе Самого Бога и, таким образом, Он является причиной действия в каждом действователе. В-третьих, должно иметь в виду, что Бог не только подвигает вещи к деятельности, то есть [не только] прилагает их формы и способности к деятельности подобно тому, как ремесленник применяет для рубки топор, хотя при этом не он придает топору его форму, но Он также дает сотворенным действующим их формы и сохраняет их в их бытии. Поэтому Он выступает причиной действия не только потому, что дает форму, являющуюся началом действия, но также и потому, что сохраняет формы и силы вещей подобно тому, как о солнце говорят как о причине явленности цветов, поскольку оно дает и сохраняет свет, благодаря которому становятся явными цвета. И коль скоро форма вещи находится в самой вещи, и вместе с тем она наиболее близка к Первой и Универсальной Причине; далее, коль скоро в отношении всех вещей Бог выступает в качестве причины универсального бытия, т. е. того, что для всех вещей является наиболее сокровенным; то из этого следует, что Бог действует во всех вещах сокровенно. По этой причине в Священном Писании природная деятельность приписывается действующему в природе Богу, согласно сказанному: "Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня" (Иов. 10, 11).

Ответ на возражение 1. Бог в качестве Первого Действителя действует в вещах совершенно, но из этого вовсе не следует, что действия вторичных действователей излишни.

Ответ на возражение 2. Одно и то же действие не может исходить от двух действователей, относящихся к одному и тому же порядку. Но ничто не препятствует тому, чтобы одно и то же действие исходило от первичного и вторичного действователя.

Ответ на возражение 3. Бог не только сообщает вещам их форму, но также и сохраняет их в их бытии, и направляет их к действию, и, кроме того, является целью каждого действия, о чем уже было сказано.

Раздел 6

МОЖЕТ ЛИ БОГ СОДЕЛАТЬ ЧТО-ЛИБО ВНЕ УСТАНОВЛЕННОГО ПОРЯДКА ПРИРОДЫ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не может соделать что-либо вне установленного порядка природы. Так, Августин говорит, что "Бог, Создатель и Творец всяческой природы, не соделывает ничего, что было бы противно природе"⁹. Но то, что находится вне порядка природы, похоже, противно природе. Следовательно, Бог не может соделать что-либо, что было бы вне порядка природы.

Возражение 2. Далее, от Бога исходит как порядок справедливости, так и порядок природы. Но Бог не может соделать что-либо вне порядка справедливости, в противном случае Он соделал бы нечто несправедливое. Следовательно, Он не может соделать что-либо и вне порядка природы.

Возражение 3. Далее, порядок природы установлен Богом. Следовательно, если бы Бог соделал что-либо вне порядка природы, то это, похоже, означало бы, что Он изменчив, чего помыслить нельзя.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "Бог иногда соделывает нечто такое, что не подпадает под обычный порядок вещей"¹⁰.

Отвечаю: каждая причина, будучи началом, обуславливает тот или иной порядок своих следствий, а многообразие причин

обуславливает многообразие порядков, которые зависят один от другого сообразно тому, как зависят одна от другой их причины. И при этом не более высокая причина зависит от причины более низкого порядка, а наоборот. Примером тому могут служить человеческие отношения. Так, от главы семьи зависит порядок домоводства, который включен в порядок города, а тот, в свою очередь, зависит от градоначальника, а этот последний зависит от упорядочивающего целое царство государя.

Таким образом, если мы рассматриваем порядок вещей, зависящий от первой причины, то в таком случае Бог не может соделать ничего такого, что было бы направлено против порядка, ибо иначе Он действовал бы против или Своего предвидения, или Своей воли, или Своей благодати. Но если мы рассматриваем порядок вещей, зависящий от любой вторичной причины, то в таком случае Бог [вполне] может соделать что-либо вне такого порядка, поскольку не Он подчинен порядку вторичных причин, но, напротив, этот порядок, проистекая от Него не в силу естественной необходимости, а по Его свободному волеизъявлению (ибо Он мог сотворить и другой порядок вещей), подчинен Ему. Следовательно, Бог может соделывать нечто вне этого сотворенного Им порядка, например, создавать следствия вторичных причин без самих причин или создавать такие следствия, на которые не простираются вторичные причины. Поэтому [в том же месте] Августин говорит, что "Бог может действовать вне обычных законов природы, но никогда не вне высшего закона, поскольку в таком случае Он бы действовал против самого Себя".

Ответ на возражение 1. Что касается природных вещей, то с ними может происходить нечто такое, что лежит вне установленного порядка природы, причем двояким образом. [Во-первых] это может происходить в результате акта действующего, сообщающего им нечто, противоречащее их естественной расположенности; так, например, когда человек поднимает вверх тяжелое тело, то это противно естественной расположенности последнего двигаться вниз и, значит, противно его природе. [Во-вторых] это также может происходить в результате акта действующего, от которого зависит естественная расположенность, и тогда это не будет противно природе; так, например, отливы и приливы, возникающие благодаря влиянию небесного тела, от которого зависит природная расположенность более низких тел, не противны природе, хотя и противны природному движению

воды по нисходящей. Таким образом, коль скоро сам порядок природы сообщен Богом, то что бы Он ни делал вне этого порядка, оно не будет противным природе. Поэтому Августин и говорит, что "совершенно естественно для любой вещи быть обусловленной Тем, от Кого и мера, и число, и порядок природы"¹¹.

Ответ на возражение 2. Порядок справедливости восходит непосредственно к Первой Причине, являющейся мерилom любой справедливости, и потому Бог не может соделать что-либо вне этого порядка.

Ответ на возражение 3. Бог установил определенный порядок в вещах таким образом, что сохранил для Себя возможность соделывать нечто иначе, чем через посредство частных причин. Поэтому при действии вне этого порядка Он остается неизменным.

Раздел 7

ВСЕ ЛИ ИЗ ТОГО, ЧТО СОДЕЛЫВАЕТ БОГ ВНЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА, ЯВЛЯЕТСЯ ЧУДОМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все из того, что соделывает Бог вне естественного порядка вещей, является чудом. Так, сотворение мира, душ и оправдание нечестивых соделано Богом вне естественного порядка, поскольку все это не связано с действием какой-либо из естественных причин. Однако же ничто из перечисленного не называется чудом. Следовательно, не все из того, что соделывает Бог вне естественного порядка, является чудом.

Возражение 2. Далее, чудом (дивом) принято считать "нечто трудное, крайне редкое, превосходящее возможности природы и настолько запредельное всем нашим чаяниям, что не может не удивлять". Но некоторые лежащие вне порядка природы вещи отнюдь не трудны, поскольку они касаются чего-то незначительного, вроде исцеления больных. При этом они и не непременно редки, как это было в том случае, когда больных выносили на улицы, чтобы их исцеляла тень Петра (Деян. 5, 15). Кроме того, они не [всегда] превосходят возможности природы, как, например, в том случае, когда люди излечивались от лихорадки. И к тому же они не всегда запредельны нашим чаяниям, ибо чаем

же мы воскресения из мертвых, а это выходит за пределы естественного порядка. Поэтому не все, что происходит вне естественного порядка, чудесно.

Возражение 3. Далее, чудо (диво) связано с предметом, вызвавшим удивление, который тем или иным образом доступен для чувств. Но иногда происходящие вне порядка природы вещи не являются доступными для чувств, как, например, когда апостолам было даровано знание без всякого обучения или разъяснения. Следовательно, не все, что происходит вне порядка природы, чудесно.

Этому противоречит сказанное Августином, что "когда Бог делает что-либо вне известного нам и привычного порядка природы, тогда мы называем это чудом"¹².

Отвечаю: слово "чудо" (диво) является производным от удивления, которое возникает при явности следствия и скрытости причины, как бывает, например, тогда, когда человек видит затмение, но не знает его причины, о чем говорит Философ в начале своей "Метафизики"¹³. Затем, причина явного следствия может быть одним известна, а другим – нет. Поэтому одна и та же вещь может удивлять далеко не всех; так, например, затмение кажется удивительным крестьянину, но не астроному. То же, что мы называем чудом, удивительно во всех отношениях, поскольку его причина скрыта абсолютно от всех, и причина эта – Бог. Таким образом, чудесными являются вещи, которые Бог содеживает вне ведомых нам причин.

Ответ на возражение 1. Хотя сотворение [мира] и оправдание нечестивых были соделаны одним только Богом, тем не менее они не являются в собственном смысле чудесами, поскольку их природа такова, что у них просто не могло быть никакой иной причины; поэтому, коль скоро они не принадлежат к естественному порядку, то и произойти вне этого порядка они никак не могут.

Ответ на возражение 2. Нечто трудное называют чудесным не потому, что оно превосходит то, в чем оно сделано, но потому, что оно превосходит возможности природы, равно как и необычным называют не [просто] редкое, но происходящее вне обычного естественного порядка вещей. Кроме того, о сделанной вещи говорят как о превосходящей возможности природы не только из-за ее субстанции, но также и из-за способа и по-

рядка ее сделанности. Опять-таки, как о чуде говорят о том, что идет [как бы] вне чаяний "природы", но не вне чаяний "благодати", каковые чаяния восходят к вере, благодаря которой мы чаем имеющего быть воскресения.

Ответ на возражение 3. Хотя обстоятельства апостольского познания не были явлены сами по себе, тем не менее они стали явными в своих следствиях, благодаря чему присутствие чуда стало очевидным.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ОДНО ЧУДО БЫТЬ ПРЕВОСХОДНЕЕ ДРУГОГО?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что одно чудо не может превосходить другое. Так, Августин говорит: "В чудесных делах абсолютным мерилom сделанного является сила сделавшего"¹⁴. Но все чудеса сделаны одной и той же силой Божией. Следовательно, ни одно из чудес не может быть превосходней другого.

Возражение 2. Далее, сила Божия бесконечна. Но бесконечное превышает конечное во всех отношениях, и потому нет никаких оснований дивиться одному следствию более, нежели другому. Следовательно, ни одно из чудес не может быть превосходней другого.

Этому противоречит то, что о чудесных делах сказано Господом: "Дела, которые творю Я, и Он сотворит, и больше сих сотворит" (Ин. 14, 12).

Отвечаю: нет ничего, что могло бы считаться чудесным, если сравнивать его с божественной силой, поскольку любое деяние рядом с силой Божией суть ничто, согласно сказанному: "Вот, народы – как капля из ведра, и считаются как пылинки на весах" (Ис. 40, 15). Таким образом, что-либо может считаться чудесным только если сравнивать его с превзойденной им силой природы. И чем более превзойдена сила природы, тем большим считается чудо. Сила же природы может быть превзойдена трояко.

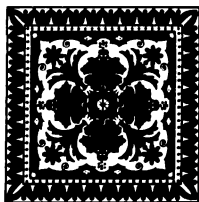
Во-первых, в субстанции сделанного, как, например, когда два тела занимают одно и то же место, или когда солнце движется

вспять, или когда человеческое тело преобразуется в славе. Ничего подобного природным образом происходить не может, и потому такие чудеса суть чудеса наивысшего класса.

Во-вторых, вещь может превосходить силу природы не в сделанном, а в том, в чем оно сделано, как, например, в воскрешении мертвого, в наделении зрением слепца и т. п.; в самом деле, природа может наделять жизнью, но только не умершего [и т. п.]. Такие чудеса являются чудесами второго класса.

В-третьих, вещь может превосходить силу природы в смысле меры и порядка сделанного, как, например, когда человек внезапно излечивается от лихорадки безо всякого лечения или вне обычного протекания процесса, или когда воздух внезапно конденсируется в дождь благодаря воздействию божественной силы и без какой-либо естественной на то причины, как это имело место в результате молитв Самуила и Илии, и такие чудеса являются чудесами самого низкого класса. Кроме того, в каждом из перечисленных классов можно выделить различные степени [чудесности], соответствующие различным способам превосходства над силой природы.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения, поскольку все они [так или иначе] отсылали к божественной силе.



О ДВИЖЕНИИ ОДНОЙ ТВАРИ ДРУГОЮ

Далее мы исследуем вопрос о том, как одна тварь приводится в движение другою. Это рассмотрение будет трояким [а именно]: 1) о том, как движут чисто духовные твари, а именно ангелы; 2) о том, как движут тела; 3) о том, как движет человек, который составлен из духовной и телесной природы.

Что касается первого положения, то тут будет исследовано три вещи: 1) о том, как ангел действует в ангеле; 2) о том, как ангел действует в телесной природе; 3) о том, как ангел действует в человеке.

В связи с первым возникает вопрос об ангельских просвещениях и речи, а также об их взаимодействии, причем это касается как добрых, так и злых ангелов.

Относительно их просвещения будет рассмотрено четыре пункта: 1) движет ли ангел ум другого ангела через посредство просвещения; 2) движет ли ангел волю другого ангела; 3) может ли низший ангел просвещать высшего; 4) просвещает ли высший ангел низшего относительно всего, что ведомо ему самому.

Раздел 1

ПРОСВЕЩАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ДРУГ ДРУГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не просвещают друг друга. Ведь ангелы уже сейчас обладают тем самым блаженством, которое мы [только] надеемся обрести. Но тогда [по обретении блаженства] ни один человек не будет просвещать другого, согласно сказанному: "И уже не будут учить друг друга, брат брата" (Иер. 31, 34). Следовательно, ангелы и ныне не просвещают друг друга.

Возражение 2. Далее, ангелы просвещаются трояким светом, а именно природным, благодати и славы. Но природным светом ангела просвещает Творец, светом благодати – Спаси-

тель, светом славы – Святитель, а все это суть не что иное, как божественные имена. Следовательно, ангелы не просвещают друг друга.

Возражение 3. Далее, свет – это форма в уме. Но мыслящий ум, по словам Августина, "оформляется Богом безо всякого посредства чего-либо тварного"¹. Следовательно, ангелы не просвещают умы друг друга.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "ангелы второго порядка иерархии очищаются, просвещаются и совершенствуются ангелами первого иерархического порядка"².

Отвечаю: ангелы просвещают друг друга. Дабы это стало очевидным, нам надлежит вспомнить, что умственный свет суть не ничто иное, как проявление истины, согласно сказанному: "Все, делающееся явным, свет есть" (Еф. 5, 13). Следовательно, просвещение есть не что иное, как сообщение другому некоторой проявленной истины, согласно сказанному апостолом: "Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... просветить всех, могущих видеть, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге"³ (Еф. 3, 8, 9). Таким образом, об ангеле говорят как о просвещающем другого ангела тогда, когда он сообщает последнему познанную им истину. В связи с этим Дионисий говорит: "Богословы ясно указывают на то, что младшие порядки небесных сущностей научаются божественным знаниям от превосходящих их"⁴.

Итак, как было указано выше (105, 3), началами умственной деятельности выступают две вещи, а именно умственная способность и подобие мыслимой вещи, и ангел может сообщать познанную им истину другому ангелу как через посредство одного, так и через посредство другого.

Во-первых, [он может сообщать познанную им истину] посредством усиления умственной способности [другого ангела], поскольку как сила несовершенного тела усиливается благодаря соседству более совершенного тела, например, благодаря близости горячего тела нагревается тело прохладное, точно так же усиливается и умственная способность низшего ангела, если тот обращается к ангелу более возвышенному, ибо обращение друг к другу вещей духовных подобно соседству телесных вещей.

Во-вторых, ангел может сообщать истину другому ангелу посредством подобия мыслимой вещи. В самом деле, высший

ангел обретает познание истины через своего рода общее понятие, для восприятия которого уму низшего ангела недостает силы, в связи с чем ему по природе свойственно обретать истину более частным образом. Поэтому высший ангел проводит различие в универсально воспринятой им истине так, чтобы она могла быть схвачена и низшим ангелом, и тем самым приобщает последнего к познанию, что подобно тому, как наши учителя, приспособляясь к навыкам учеников, разделяют свои общие знания на множество отдельных пунктов. Эта мысль выражена Дионисием следующим образом: "Каждая разумная сущность даруемое ей сообразно ее близости к Богу единое разумение промыслительной силой разделяет и множит для соответственного возведения меньших сущностей"⁵.

Ответ на возражение 1. Все ангелы, как низшие, так и высшие, непосредственно созерцают сущность Бога, и в этом отношении никто друг друга не учит. Именно эту истину и утверждает пророк, поскольку после слов о том, что "не будут учить друг друга, брат брата", он прибавляет: "И говорить: «Познайте Господа!» – ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого". Но если говорить обо всех видах божественных дел, которые познаются в Боге как в их причине, то Бог знает их в самом Себе, поскольку Он мыслит самого Себя, а что касается созерцающих Бога, то каждый из них познает тем большее количество видов, чем более совершенно он созерцает Бога. Следовательно, высший ангел знает о видах божественных дел больше, чем низший ангел, и относительно них первый и просвещает последнего, в связи с чем Дионисий говорит, что ангелы "просвещаются видами сущего"⁶.

Ответ на возражение 2. Ангел просвещает другого ангела не в том смысле, что сообщает последнему природный свет или же свет благодати или славы, но в том, что усиливает его природный свет и сообщает ему истину о природе, благодати и славе, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Мыслящий ум оформляется непосредственно Богом или так, как образ оформляется своим образцом, поскольку он создан по образу Божию, или же так, как субъект – предельной формой своего совершенства, поскольку сотворенный ум следует полагать оформленным только в том случае, если он неколебимо держится первой истины. Что же касается других видов просвещения, [а именно тех] которые про-

истекают от человека или ангела, то они суть [своего рода] расположения к этой предельной форме.

Раздел 2

ДВИЖЕТ ЛИ АНГЕЛ ВОЛЮ ДРУГОГО АНГЕЛА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел может двигать волю другого ангела. Ведь согласно вышеприведенным словам Дионисия (1) ангел не только просвещает, но также и очищает и совершенствует другого ангела. Но очищение и совершенствование, похоже, относятся к воле, поскольку первое, пожалуй, указывает на грязь связанного с волей греха, а совершенствование служит достижению цели, которая является объектом воли. Следовательно, ангел может двигать волю другого ангела.

Возражение 2. Далее, как говорит Дионисий, "названия ангелов раскрывают своеобразие каждого"⁷. Так, [например] имя серафимов указывает на их "кипучесть" или "жар", что связано с их любовью, которая относится к воле. Следовательно, ангел движет волю другого ангела.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что более высокое желание движет более низкое⁸. Но как ум высшего ангела превосходит ум низшего, точно так же – и его воля. Поэтому похоже на то, что высший ангел может изменять волю другого ангела.

Этому противоречит следующее: изменять волю приличествует тому, кому дано даровать праведность, поскольку праведность является справедливостью воли. Но даровать праведность может один только Бог. Следовательно, ни один из ангелов не может изменять волю другого ангела.

Отвечаю: как было показано выше (105, 4), воля может быть изменена двояко: со стороны объекта и со стороны силы. Со стороны объекта ее изменяет как само благо, которое является объектом воли и движет ее постольку, поскольку желание движется желаемым, так и тот, кто указывает на объект [желания], например, тот, кто может доказать, что нечто является благом. Но, как уже было сказано (105, 4), ни одно из склоняющих волю благ не является достаточным для ее движения, за исключением всеобщего блага, каковое суть Бог. И это благо являет блаженным

Тот, Кто на мольбу Моисея: "Покажи мне славу Твою!", ответил: "Я покажу тебе все благо"⁹ (Исх. 33, 18, 19). Следовательно, ангел не движет волю достаточным образом ни как ее объект, ни как тот, кто указывает на объект. Однако он может склонять волю как нечто ей приятное и как некое явленное и определенное к божественной благодати сотворенное благо. И таким образом он может склонять волю к любви к твари или к Богу через посредство убеждения.

А вот со стороны силы воля может быть движимой одним только Богом. В самом деле, деятельность воли – это определенная склонность волящего к желаемой вещи, и только Тот может изменять эту склонность, Кто одарил тварь способностью желать (ведь и природную склонность может изменять только тот действитель, который может наделять способностью, из которой следует эта природная склонность). Но способностью желать может наделять тварь лишь тот, кто является творцом умственной природы, то есть один только Бог. Следовательно, ангел не может двигать волю другого ангела.

Ответ на возражение 1. Очищение и совершенствование должно мыслить в соответствии с модусом просвещения. И коль скоро Бог просвещает через изменение ума и воли, то Он и очищает через устранение изъянов ума и воли, и совершенствует ум и волю с точки зрения их [конечной] цели. А вот обусловливаемое ангелом просвещение, как уже было сказано (1), касается только ума, и потому просвещение ангела должно мыслить как очищение от изъяна незнания в уме и как совершенствование с точки зрения конечной цели ума, а именно познания истины. Поэтому Дионисий говорит, что "в небесной иерархии очищением низшей сущности является совершенствующее ее познание просвещение относительно неизвестных ей вещей"¹⁰. Так, например, мы могли бы сказать, что телесное зрение очищается через устранение тьмы, просвещается через распространение света и совершенствуется через приведение к восприятию цветного объекта.

Ответ на возражение 2. Ангел может побуждать другого к любви к Богу посредством убеждения, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Философ говорит о низшем чувственном желании, которое может приводиться в движение более возвышенным умственным желанием, поскольку то и другое относится к одной и той же природе души и поскольку низшее желание суть сила в телесном органе. Но все это не имеет никакого отношения к ангелам.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ НИЗШИЙ АНГЕЛ ПРОСВЕЩАТЬ ВЫСШЕГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что низший ангел может просвещать высшего ангела. Так, церковная иерархия создана по аналогии и представляет иерархию небесную, по каковой причине вышний Иерусалим назван "матерью всем нам" (Гал. 4, 26). Но в Церкви старшие могут просвещаться и научиться младшими согласно сказанному апостолом: "Все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение" (1 Кор. 14, 31). Следовательно, подобно этому и в небесной иерархии старшие могут просвещаться младшими.

Возражение 2. Далее, как порядок телесных субстанций зависит от воли Бога, точно так же [зависит от Его воли] и порядок духовных субстанций. Но, как было сказано выше (105, 6), Бог иногда действует вне порядка телесных субстанций. Следовательно, Он иногда действует и вне порядка духовных субстанций, просвещая низших непосредственно, а не через высших. Следовательно, просвещенный Богом младший может просвещать старших.

Возражение 3. Далее, один ангел просвещает другого путем обращения к последнему. Но коль скоро такое обращение является добровольным, то наивысший ангел [вполне] может обращаться к низшему, минуя остальных. Таким образом, он может просвещать его непосредственно, а тот [в свою очередь] может просвещать более старших.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "Богом узаконенный порядок полагает возведение к Богу вторых при помощи первых"¹¹.

Отвечаю: низшие ангелы всегда просвещаются высшими, и никогда – наоборот. Так это потому, что, как было разъяснено выше (105, 6), один порядок последует другому подобно тому, как одна причина последует другой причине, и, следовательно, как причина упорядочена по отношению к другой причине, так и порядок – к [другому] порядку. Поэтому нет ничего несообразного в том, что порою что-либо, исходящее от высшей причины, осуществляется вне порядка низшей причины, ведь и в человеческих

делах случается так, что челядь сообщает господину о распоряжении властителя. Таким вот образом Бог соделывает чудеса вне порядка телесной природы, тем самым определяя людей к познанию Себя. Но опускание принадлежащего духовным субстанциям порядка никоим образом не относится к определению людей к Богу, поскольку, в отличие от деятельности чувственных тел, ангельская деятельность для нас сокрыта. Поэтому Бог никогда не нарушает относящийся к духовным субстанциям порядок, и потому низшие [ангелы] всегда просвещаются высшими, и никогда – наоборот.

Ответ на возражение 1. Церковная иерархия в некоторой степени подражает небесной, но – только путем совершенного уподобления. В самом деле, в небесной иерархии совершенство порядка основано на близости к Богу, и потому те, которые находятся ближе к Богу, более возвышены в чине и более совершенны в познании, вследствие чего старшие никогда не просвещаются младшими. А между тем в церковной иерархии бывает так, что находящиеся ближе к Богу ввиду своей святости имеют низкий чин и не осведомлены в науках, а те, которые обладают многими знаниями, несовершенны в чем-то другом, и потому вполне может быть так, что старшие поучаются младшими.

Ответ на возражение 2. Как было разъяснено выше, нет никакого подобия между тем, что делает Бог вне порядка телесной природы, и [тем, что мог бы делать Бог] вне [порядка] духовной природы. Следовательно, приведенный аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 3. Обращение ангела, просвещающего другого ангела, является добровольным, но ангельская воля упорядочивается создавшим порядок ангелов божественным законом.

Раздел 4

ПРОСВЕЩАЕТ ЛИ ВЫСШИЙ АНГЕЛ НИЗШЕГО ОТНОСИТЕЛЬНО ВСЕГО ТОГО, ЧТО ВЕДОМО ЕМУ САМОМУ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что высший ангел не просвещает низшего относительно всего того, что ведомо ему самому. Так, Дионисий говорит, что высшие ангелы причастны [высшему и]

универсальному знанию, тогда как низшие – знанию более частному и индивидуальному¹². Но универсальное знание гораздо полнее частного. Следовательно, отнюдь не все то, что ведомо высшим ангелам, они сообщают низшим через посредство их просвещения.

Возражение 2. Далее, Мастер Сентенций пишет, что высшие ангелы заранее знали о таинстве Воплощения, в то время как низшие ангелы узнали о нем только после его исполнения¹³. Так, согласно Дионисию, мы видим, что некоторые ангелы пребывали в недоумении и спрашивали: "Кто сей Царь славы?", на что другие ангелы, посвященные в тайну, отвечали: "Се Господь небесных сил, Он – Царь славы"¹⁴. Но этого бы не случилось, если бы высшие ангелы просвещали низших относительно всего того, что ведомо им самим. Следовательно, они этого не делают.

Возражение 3. Далее, если бы высшие ангелы просветили низших относительно всего того, что ведомо им самим, то ничто из того, что ведомо высшим ангелам, не было бы сокрыто и от низших. Но в таком случае высшим ангелам больше нечего было бы сообщать низшим, каковое мнение кажется спорным. Следовательно, высшие ангелы не просвещают низших относительно всех вещей.

Этому противоречат слова Григория о том, что "хотя в той небесной стране и имеются некие особые дары, тем не менее там нет ничего, что было бы частной собственностью"¹⁵. И Дионисий, как уже было сказано выше (1), говорил, что "каждая небесная сущность даруемое ей сообразно ее близости к Богу сообщает низшим сущностям"¹⁶.

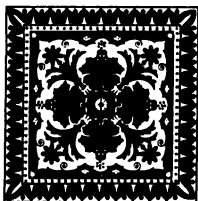
Отвечаю: каждая тварь причастна божественной благодати так, чтобы сообщать имеемое ею благо другим, поскольку сама природа блага такова, что оно сообщимо другим. Поэтому даже телесные действователи, насколько могут, сообщают свою причастность другим. И чем больше действователь утверждён в божественной благодати, тем больше он стремится, насколько может, сообщать ее совершенства другим. В связи с этим святой Петр и говорит тем, кто по благодати причастен божественной благодати: "Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией" (1 Петр. 4, 10). Поэтому тем более святые ангелы, наслаждаю-

щиеся полнотой своего участия в божественной благодати, сообщают ее тем, кто находится ниже них. Однако этот дар обретается низшими ангелами не в той превосходной степени, в какой [сообщается им] высшими, и потому высшие ангелы всегда сохраняют свой высший порядок и обладают более совершенным знанием, что подобно тому, как и учитель знает то, чему обучает, лучше, чем обучаемый.

Ответ на возражение 1. О знании высших ангелов говорится как об универсальном постольку, поскольку им присущ наиболее возвышенный модус познания.

Ответ на возражение 2. Слова Мастера должно понимать не в том смысле, что будто бы низшие ангелы вообще не были осведомлены о таинстве Воплощения, а в том, что их знания об этом не были столь полны, как знания высших ангелов, и потому восполнение этих знаний происходило уже после того, как таинство было исполнено.

Ответ на возражение 3. Иные из вещей, связанных с мирскими делами, и в первую очередь – со спасением святых, Бог будет открывать высшим ангелам вплоть до Судного дня. Следовательно, у высшего ангела всегда найдется, что сообщить низшему.



ОБ АНГЕЛЬСКОЙ РЕЧИ

Теперь мы исследуем ангельскую речь, в связи с чем будет рассмотрено пять пунктов: 1) разговаривают ли ангелы друг с другом; 2) разговаривает ли низший [ангел] с высшим; 3) говорит ли ангел с Богом; 4) является ли ангельская речь субъектом пространственной протяженности; 5) знают ли остальные ангелы, о чем разговаривают двое из них.

Раздел 1

РАЗГОВАРИВАЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ДРУГ С ДРУГОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не разговаривают друг с другом. Ведь сказал же Григорий, что в состоянии воскресения "никакое тело не сокроет помыслы от сотоварищей"¹. Следовательно, ангельские умы в еще большей степени открыты друг другу. Но речь призвана сообщать другому то, что скрыто в уме говорящего. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы ангелы разговаривали друг с другом.

Возражение 2. Далее, речь бывает двоякой: внутренней, посредством которой говорят сами с собой, и внешней, посредством которой говорят с другими. Но для внешней речи необходим некий телесный знак, например, голос или жест, а также некий телесный орган, например, язык или пальцы, но ничего подобного нельзя усваивать ангелам. Следовательно, ангелы не разговаривают друг с другом.

Возражение 3. Далее, говорящий побуждает слушателя к слушанию того, о чем он говорит. Но трудно представить, чтобы один ангел побуждал другого к слушанию так, как это происходит у нас, а именно с помощью какого-нибудь чувственного знака. Следовательно, ангелы не разговаривают друг с другом.

Этому противоречат следующие слова апостола: "Если я говорю языками человеческими и ангельскими..." (1 Кор. 13, 1).

Отвечаю: ангелы в определенном смысле разговаривают друг с другом. Ведь сказал же Григорий, что "для нашего ума совершенно естественно восходить от свойств телесной речи к возвышенному и непознанному способу внутренней речи"². Дабы прояснить вопрос о том, как ангелы разговаривают друг с другом, должно припомнить, что, как уже было показано выше при рассмотрении действий и сил души (82, 4), воля приводит в движение ум. Далее, интеллигибельный объект может присутствовать в уме трояко: во-первых, по навыку, или, как говорит Августин, в памяти³; во-вторых, как актуально воспринимаемый или рассматриваемый; в-третьих, как соотносенный с чем-то другим. При этом очевидно, что интеллигибельный объект переходит из первого состояния во второе вследствие распоряжения воли, по каковой причине навык определяется, в том числе и как то, "что можно использовать по своему желанию". Аналогично, т. е. согласно воле осуществляется переход интеллигибельного объекта и из второго состояния в третье, поскольку умственные понятия определяются к чему-либо, например, к выполнению действия или к информированию другого, согласно воле. Но если ум обращает самого себя к актуальному рассмотрению какого-либо знания по навыку, то в таком случае происходит [как бы] разговор с самим собой, поскольку понятие ума называется "внутренним словом". И когда понятие ангельского ума согласно его воле определяется к тому, чтобы стать известным другому, оно тем самым возвещается другому, и таким вот образом один ангел разговаривает с другим, ибо разговаривать с другим означает сообщать свое умственное понятие другому.

Ответ на возражение 1. Препятствие открытости нашего умственного понятия двояко. Первое связано с волей, которая может как сохранять умственное понятие внутри, так и сообщать его вовне. В этом смысле умы открыты одному только Богу, согласно сказанному: "Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем" (1 Кор. 2, 11). Другим препятствием открытости умственного понятия познанию другого является тело, в связи с чем даже в том случае, когда воля направляет умственное понятие к сообщению другому, оно открывается ему не непосредственно, а через посредство какого-

либо чувственного знака. Григорий имеет в виду именно это, когда говорит, что "в глазах других мы как бы спрятаны за стеною тела, и потому когда мы хотим сообщить им о себе, то выходим через дверь языка, дабы показать, каковы мы на самом деле"⁴. Но ангел не встречает такого препятствия и потому может непосредственно сообщать свое понятие другому.

Ответ на возражение 2. Внешняя, осуществляемая с помощью голоса речь нужна нам в связи с препятствием со стороны тела. Поэтому ангелу приличествует только внутренняя речь, и она включает в себя не только внутреннюю речь через посредство понятий ума, но также и его волевою интенцию к сообщению знания другому. В связи с этим ангельский язык метафорически называют ангельской силой, посредством которой он выявляет свои умственные понятия.

Ответ на возражение 3. Благим ангелам нет никакой нужды привлекать к себе внимание других, поскольку они всегда видят друг друга в Слове; и так как они всегда видят друг друга, то всегда видят, когда кто-либо обращает другого к себе. Но поскольку они по самой своей природе могут говорить друг с другом, и даже теперь дурные ангелы говорят друг с другом, то следует говорить, что ум приводится в движение интеллигибельным объектом подобно тому, как чувство испытывает воздействие от чувственного объекта. Таким образом, как чувство побуждается чувственным объектом, так и ум ангела может побуждаться к вниманию некоторой интеллигибельной силой.

Раздел 2

РАЗГОВАРИВАЕТ ЛИ НИЗШИЙ АНГЕЛ С ВЫСШИМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что низший ангел не разговаривает с высшим. В самом деле, в глоссе на текст: "Если я говорю языками человеческими и ангельскими..." (1 Кор. 13, 1) сказано, что ангельская речь является просвещением, посредством которого высшие [ангелы] просвещают низших. Но, как было разъяснено выше (106, 3), низший [ангел] никогда не просвещает высшего. Следовательно, никто из низших [ангелов] не разговаривает с высшими.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (106, 1), просвещение есть не что иное, как сообщение другому некоторой проявленной истины, но для того же служит и речь. Таким образом, говорить и просвещать – это одно и то же, из чего следует вышеприведенное заключение.

Возражение 3. Далее, Григорий сказал, что “Бог говорит ангелам посредством явления их сердцам Своего невидимого и сокровенного”⁵. Но это как раз и означает просвещать. Поэтому всякая речь Бога является просвещением. Значит, и ангельская речь является просвещением. Следовательно, низший ангел никоим образом не может говорить с высшим.

Этому противоречит следующее: согласно толкованию Дионисия низшие ангелы спрашивали у высших: “Кто сей Царь славы?”⁶.

Отвечаю: низшие ангелы могут разговаривать с высшими. Дабы прояснить это положение, надлежит иметь в виду, что каждое ангельское просвещение суть ангельская речь, но, с другой стороны, не каждая речь суть просвещение, поскольку, как было показано выше (1), разговор одного ангела с другим есть не что иное, как его волевое определение своего умственного понятия таким образом, чтобы оно стало известным другому. Затем, воспринимаемое умом может быть возведено к двум началам: к Самому Богу, Который суть первичная истина, и к воле мыслящего, посредством которой осуществляется переход к актуальному мышлению. Но коль скоро истина является светом ума, а Сам Бог является началом всяческой истины, то проявление того, что воспринимается умом как зависящее от первичной истины, является вместе речью и просвещением, как, например, когда один человек говорит другому: “Небо было создано Богом; человек – это животное”. Проявление же того, что зависит от воли мыслящего, не может быть названо просвещением, но – только речью, как, например, когда некто говорит другому: “Я хочу изучить вот это; я хочу сделать вот то”. Причину этого следует усматривать в том, что сотворенная воля не является ни светом, ни началом истины; она лишь причастна свету. В силу этого сообщение, исходящее от сотворенной воли, не является просвещением, поскольку мой ум совершенствуется не познанием того, что вы можете хотеть или что вы можете мыслить, а только лишь познанием истины.

Итак, коль скоро ангелы являются высшими или низшими вследствие их соотнесенности со своим началом, Богом, то зависящее от этого начала, т.е. Бога, просвещение сообщается только высшими ангелами низшим. Но коль скоро воля в первую очередь является началом волящего, то проявление того, что относится к воле, сообщается другим именно волящим. Поэтому в том, что касается воли, и высшие ангелы говорят с низшими, и низшие – с высшими.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 1 и 2.

Ответ на возражение 3. Всякая обращенная к ангелам речь Бога является просвещением, ибо, коль скоро воля Божия суть начало истины, познание воли Божией является совершенствованием и просвещением сотворенного ума. Но все это, как было показано выше, не имеет никакого отношения к воле ангелов.

Раздел 3

ГОВОРIT ЛИ АНГЕЛ С БОГОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не говорит с Богом. В самом деле, речь является способом сообщения чего-то другому. Но ангелу нечего сообщить Богу, Которому ведомо все. Следовательно, ангел не говорит с Богом.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (1), говорить – значит определять свое умственное понятие к другому. Но ангел всегда определяет свои умственные понятия к Богу. Поэтому, если ангел говорит с Богом, то он всегда говорит с Богом, каковое суждение кажется в некотором смысле неразумным, поскольку ангел иногда разговаривает с другим ангелом. Таким образом, похоже на то, что ангел никогда не говорит с Богом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "И отвечал ангел Господень, и сказал: «Господи Вседержителю! Доколе Ты не умили-сердишься над Иерусалимом»" (Зах. 1, 12). Следовательно, ангел говорит с Богом.

Отвечаю: как было сказано выше (1, 2), речь ангела является определением его умственного понятия к кому-то другому. Но определяться к другому можно двояко. Во-первых, так, чтобы предоставить нечто другому, подобно тому, как в природных ве-

щих действительность определяются к воспринимающему воздействию и в человеческой речи учитель определяется к ученику, и в этом смысле ангел никоим образом не говорит с Богом ни о том, что касается истины, ни о том, что зависит от сотворенной воли, поскольку Бог суть начало и источник любой истины и воли. Во-вторых, к другому можно определяться так, чтобы обрести нечто от другого, подобно тому, как в природных вещах воспринимающий воздействие определяется к действителю и в человеческой речи ученик – к учителю, и в этом смысле ангел говорит с Богом как с тем, чтобы получить указание божественной воли о том, что надлежит быть исполнено, так и с тем, чтобы выразить восхищение божественным превосходством, которое для него непостижимо. Поэтому Григорий пишет, что "ангелы говорят с Богом, когда, созерцая превышающее их, не могут удержаться от восхищения"⁷.

Ответ на возражение 1. Речь не всегда является сообщением чего-то другому. Иногда она вызвана необходимостью прояснения чего-то говорящему, например, когда ученики спрашивают наставления у учителя.

Ответ на возражение 2. Ангелы всегда говорят с Богом в смысле вознесения хвалы и восхищения Им и Его делами, а вот для получения указания от Него о том, что надлежит исполнить, они обращаются к Нему только тогда, когда им необходимо прояснение относительно какого-то нового для них дела.

Раздел 4

ЗАВИСИТ ЛИ АНГЕЛЬСКАЯ РЕЧЬ ОТ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ПРОТЯЖЕННОСТИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пространственная протяженность оказывает воздействие на ангельскую речь. Ведь сказал же Дамаскин, что "ангел действует в том месте, в котором находится"⁸. Но речь – это ангельское действие. Следовательно, коль скоро ангел находится в определенном месте, то похоже на то, что речь ангела ограничена этим местом.

Возражение 2. Далее, говорящий вынужден кричать вследствие удаленности слушателя. Но о серафимах сказано, что они "кри-

чали друг другу"⁹ (Ис. 6, 3). Следовательно, пространственная протяженность некоторым образом сказывается на ангельской речи.

Этому противоречит следующее: находящийся в аду богач, несмотря на пространственную протяженность, беседовал с Авраамом (Лук. 16, 24). Тем более пространственная протяженность не может служить препятствием разговору ангелов.

Отвечаю: ангельская речь является умственным действием, о чем уже было сказано (1, 2, 3). А умственное действие ангела абстрагировано от "здесь и сейчас". В самом деле, даже наше умственное действие, если только речь не идет о представлениях, которых у ангелов нет, абстрагировано от "здесь и сейчас". Но то, что абстрагировано от "здесь и сейчас", не зависит ни от времени, ни от расстояния. Следовательно, пространственная протяженность не может служить препятствием ангельской речи.

Ответ на возражение 1. Ангельская речь, как было показано выше (1), является внутренней, хотя при этом она и воспринимается другим, и потому она существует в говорящем ангеле; следовательно, она находится там же, где находится и говорящий ангел. И поскольку пространственная протяженность не препятствует тому, чтобы один ангел созерцал другого, то она не препятствует и тому, чтобы ангел воспринимал обращение к нему другого ангела, а это и значит, что первый воспринимает речь последнего.

Ответ на возражение 2. Тот крик, о котором сказано [в приведенной цитате], назван таковым не потому, что он является зависящим от расстояния телесным восклицанием, а потому, что тем самым указывается на силу сказанного и на интенсивность чувств, ибо, согласно Григорию, "чем меньше что-либо желается, тем слабее и речь о нем"¹¹.

Раздел 5

ИЗВЕСТНО ЛИ ВСЕМ АНГЕЛАМ ТО, О ЧЕМ ГОВОРЯТ ДРУГ С ДРУГОМ ДВОЕ ИЗ НИХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все ангелы знают то, о чем говорят двое из них. В самом деле, причиной того, почему не все люди знают то, о чем говорят двое из них, является простран-

ственная протяженность. Но, как было показано выше (4), пространственная протяженность никоим образом не сказывается на ангельской речи. Следовательно, все ангелы знают то, о чем говорят двое из них.

Возражение 2. Далее, умственная сила обща всем ангелам. Поэтому если умственное понятие, которое один [ангел] определяет к другому, известно одному, то, следовательно, оно известно и всем.

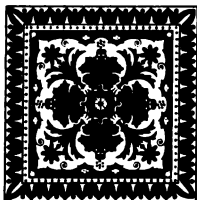
Возражение 3. Далее, просвещение – это своего рода речь. Но просвещение одного ангела другим простирается на всех ангелов, ибо, как сказал Дионисий, "всякой небесной сущности подобает изливать свою промыслительную мощь на других"¹¹. Следовательно, разговор двух ангелов известен всем.

Этому противоречит следующее: коль скоро двое людей могут вести беседу наедине, то тем более могут это делать и ангелы.

Отвечаю: как было показано выше (1, 2), умственное понятие одного ангела может быть воспринято другим тогда, когда обладающий этим понятием ангел согласно своему пожеланию сообщает его другому. Но в силу той или иной причины нечто можно определять к одному и не определять к другому; следовательно, понятие одного [ангела] может быть известным одному и не известным другому, и потому один ангел может воспринимать разговор одного ангела с другим, в то время как другие – нет, и не вследствие препятствия со стороны пространственной протяженности, а согласно воле определяющего, о чем уже было говорено.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 1 и 2.

Ответ на возражение 3. Просвещение связано с теми истинами, которые исходят от первого начала истины, каковое начало обще всем ангелам, и потому это просвещение обще им всем. Но речь некоторым образом восходит к началу сотворенной воли, которая у каждого ангела своя, и потому вовсе не необходимо, чтобы эти речи были общи им всем.



ОБ АНГЕЛЬСКИХ СТЕПЕНЯХ ИЕРАРХИЙ И ПОРЯДКОВ

Теперь мы исследуем степени ангелов в их иерархиях и порядках, ибо, как было показано (106, 3), высшие ангелы просвещают нижних, но не наоборот. Под этим заглавием будет рассмотрено восемь пунктов: 1) принадлежат ли все ангелы к одной иерархии; 2) существует ли в каждой иерархии только один порядок; 3) много ли ангелов в одном порядке; 4) является ли различие иерархий и порядков естественным; 5) об именах и свойствах каждого порядка; 6) о соотношении порядков друг с другом; 7) сохранятся ли порядки после Судного дня; 8) могут ли люди быть приняты в ангельские порядки.

Раздел 1

ПРИНАДЛЕЖАТ ЛИ ВСЕ АНГЕЛЫ К ОДНОЙ ИЕРАРХИИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все ангелы принадлежат к одной иерархии. В самом деле, раз ангелы суть наивозвышеннейшие из тварей, то очевидно, что они и определены к наилучшему. Но, как говорит Философ, наилучшим определением многого является быть управляемым одним¹. Поэтому, коль скоро иерархия есть не что иное, как священноначалие, то похоже на то, что все ангелы принадлежат к одной иерархии.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит, что "иерархия есть порядок, знание и действие"². Но все ангелы равным образом упорядочены к Богу, Которого они знают и Которым они управляют в своих действиях. Следовательно, все ангелы принадлежат к одной иерархии.

Возражение 3. Далее, священноначалие, названное иерархией, должно усматривать как у ангелов, так и у людей. Но все

люди принадлежат к одной иерархии. Следовательно, подобно этому и все ангелы принадлежат к одной иерархии.

Этому противоречит мнение Дионисия, который различал три ангельских иерархий³.

Отвечаю: иерархия, как уже было сказано, означает "священноначалие". Но начальствование подразумевает две вещи: самого начальствующего и определенное к начальствующему множество. Поэтому, коль скоро существует единый Бог, Начальствующий не только над ангелами, но также над людьми и над всеми тварями, то существует и одна иерархия, причем не только всех ангелов, но также и всех разумных тварей, которые могут быть причастниками священного, в связи с чем Августин говорит, что "существует два града, то есть общества, из коих одно состоит из добрых, а другое из злых, – не ангелов только, но и людей"⁴. Но если взглянуть на начальствование с точки зрения определенного к начальствующему множества, то в таком случае о начальствовании говорится как о "едином" только в том случае, когда множество подчинено начальствующему "единообразно". Если же субъекты управления не могут управляться единообразно, то в таком случае они относятся к различным категориям подчиненности; так, многие города могут принадлежать одному государю и при этом управляться различными законами и градоначальниками. Затем, очевидно, что людям божественное просвещение сообщимо иначе, чем ангелам, поскольку, как говорит Дионисий, ангелы обретают его в его умопостигаемой чистоте, в то время как люди – через посредство чувственных образов⁵. Поэтому человеческая и ангельская иерархии необходимо должны различаться. В силу тех же причин мы различаем и три ангельских иерархии. В самом деле, ранее, при рассмотрении ангельского познания (55, 3), уже было показано, что высшим ангелам дано обладать более универсальным знанием истины, чем низшим. Это универсальное знание ангелов имеет три степени, поскольку типы вещей, относительно которых просвещаются ангелы, можно рассматривать трояко.

Во-первых, как исходящие от Бога как от первого универсального начала, и такой способ познания свойственен первой иерархии, которая, по словам Дионисия, "пребывает непосредственно близ Бога"⁶.

Во-вторых, как зависящие от универсальных сотворенных причин, которые уже некоторым образом множественны, и такой способ [познания] принадлежит второй иерархии.

В-третьих, как зависящие от частных, относящихся к частным вещам причин, и этот способ принадлежит самой низкой иерархии. Все это станет более очевидным после того, как мы исследуем каждый из порядков (6). Таким вот образом различаются иерархии со стороны множественности субъектов.

Отсюда понятно, что допускающие наличие иерархии в божественных Лицах, каковую иерархию они называют "наднебесной", заблуждаются и противоречат тому, что утверждал Дионисий. В самом деле, хотя в божественных Лицах и различается некий естественный порядок, однако там нет и не может быть никакой иерархии, поскольку, согласно Дионисию, "порядок иерархии заключается в том, чтобы одним очищаться, а другим очищать, одним просвещаться, а другим просвещать, одним совершенствоваться, а другим совершенствовать"⁷, что никоим образом не может быть сказано относительно божественных Лиц.

Ответ на возражение 1. Это возражение основано на рассмотрении начальствования с точки зрения начальствующего, и в таком случае, действительно, многому, как сказал Философ, лучше быть управляемым одним.

Ответ на возражение 2. Что касается познания Самого Бога, Коего все созерцают едино, а именно в Его сущности, то в этом смысле между ангелами нет никаких иерархических различий; различия, как было показано выше, возникают тогда, когда дело касается типов сотворенных вещей.

Ответ на возражение 3. Все люди принадлежат к одному виду и обладают одним и тем же врожденным способом мышления, чего никак нельзя сказать об ангелах, по каковой причине приведенный аргумент несостоятелен.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ НЕСКОЛЬКО ПОРЯДКОВ В ОДНОЙ ИЕРАРХИИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в одной иерархии не может быть нескольких порядков. Действительно, умножение определения некоторым образом умножает определяемое. Но, согласно Дионисию, иерархия – это порядок⁸. Следовательно, если наличествует множество порядков, то наличествует и множество иерархий.

Возражение 2. Далее, различие порядков означает различие степеней, а степени духовных тварей устанавливаются различием духовных даров. Но у ангелов все духовные дары общи им всем, поскольку "обладание у них общее"⁹. Следовательно, у ангелов не может быть нескольких порядков.

Возражение 3. Далее, в церковной иерархии различие порядков связано с актами "очищения", "просвещения" и "совершенствования", поскольку, как говорит Дионисий, диаконы "очищают", священники "просвещают", а епископы "совершенствуют"¹⁰. Но каждый из ангелов и очищает, и просвещает, и совершенствует. Следовательно, у ангелов не может быть нескольких порядков.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что Бог установил Христа "превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства" (Еф. 1, 21), каковые имена определяют различные ангельские порядки, причем некоторые из них принадлежат к одной иерархии, о чем будет сказано ниже (6).

Отвечаю: как было показано выше, одна иерархия – это одно множество, определенное одним образом к управлению начальствующим. Но такое множество не было бы определенным, а, напротив, было бы спутанным, если бы в нем не было различных порядков. Таким образом, сама природа иерархии требует разнообразия порядков.

Это разнообразие порядков является следствием разнообразия чинов и действий подобно тому, как в одном городе мы видим различные порядки, обусловленные различными действиями, а именно порядок судей, порядок воинов, порядок земледельцев и т. д. Но хотя в одном городе можно выявить множество порядков, все они, если принять во внимание, что у любого мно-

жества имеется начало, середина и конец, сводимы к этим трем. Таким образом, в каждом городе мы можем выделить три порядка, а именно высший, к которому относится знать, низший, к которому принадлежат простолюдины, и занимающий среднее место порядок достойных людей. Нечто подобное имеет место и в каждой ангельской иерархии: порядки различаются согласно действиям и чинам, и все это разнообразие [порядков] сводится к трем, а именно к высшему, среднему и низшему; [этим принципом и руководствовался] Дионисий, [когда] в каждой иерархии разместил по три порядка¹¹.

Ответ на возражение 1. Порядок можно рассматривать двояко. С одной стороны, как то, что включает в себя различные степени, и в этом смысле иерархия является порядком. С другой стороны, сама степень может быть названа порядком, и в этом смысле одна иерархия может включать в себя несколько порядков.

Ответ на возражение 2. Хотя в ангельском сообществе обладание является общим, некоторыми вещами, однако, одни обладают в более превосходной степени, нежели другие. Так, каждый дар находится в более совершенном обладании у того, кто может сообщать его [другим], чем у того, кто этого не может, подобно тому, как горячее [тело], способное нагревать другое [тело], более совершенно, чем то [горячее тело], которое на это не способно. И чем более совершенно кто-либо может сообщать свой дар, тем более высокую степень он занимает, ведь и степень мастерства [ученого] тем выше, чем более возвышенной науке он может учить. Исходя из этого мы и определяем разнообразие ангельских степеней, или порядков, соответствующих разнообразию их чинов и действий.

Ответ на возражение 3. Низший из ангелов превосходит высшего из людей нашей иерархии, согласно сказанному о том, что "меньший в царстве небесном большего его", т. е. Иоанна Крестителя, хотя "из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя" (Мф. 11, 11). Следовательно, и наименьший ангел небесной иерархии может не только очищать, но также просвещать и совершенствовать, причем более возвышенным образом, чем любой из порядков нашей иерархии. Поэтому различие небесных порядков связано с различием в других, а отнюдь не в вышеперечисленных действиях.

Раздел 3

МНОГО ЛИ АНГЕЛОВ В ОДНОМ ПОРЯДКЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в одном порядке не может быть много ангелов. В самом деле, как было показано выше (50, 4), все ангелы различны по виду. Но один порядок составляется из равных [по виду]. Следовательно, в одном порядке не может быть много ангелов.

Возражение 2. Далее, если нечто может быть исполнено одним, то исполнение его многими избыточно. Но то, что приличествует исполнять одному ангельскому чину, может быть исполнено одним ангелом, и если к солнечному чину принадлежит только одно солнце, то, коль скоро ангел совершеннее небесного тела, это тем более подобает и ангелу. Таким образом, если порядки различаются через чины, о чем было сказано выше (2), то наличие нескольких ангелов в одном порядке было бы избыточным.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано, все ангелы различны по виду. Поэтому, если несколько ангелов (например, три или четыре) принадлежат к одному порядку, то низший ангел этого порядка может оказаться ближе к высшему ангелу последующего порядка, чем к высшему ангелу собственного порядка, и потому он скорее будет разделять порядок с первым, чем со вторым. Следовательно, в одном порядке не может быть много ангелов.

Этому противоречит следующее: о серафимах сказано, что они "кричали друг другу"⁹ (Ис. 6, 3). Следовательно, в одном порядке серафимов находится много ангелов.

Отвечаю: только тот, кто познал что-либо в совершенстве, способен различать в актах, силах и природе познанного все вплоть до малейших нюансов, тогда как тот, кто познал вещь не совершенно, может проводить различие только самым общим образом и только в том, что касается некоторых моментов. Так, тот, кому природные вещи ведомы не совершенно, может различать их порядки обобщенно, относя небесные тела к одному порядку, неодушевленные низшие тела – к другому, растения – к третьему, животных – к четвертому [и т. д.]; тот же, кто познал природные вещи совершенно, способен различать множество

порядков и в самих небесных телах, и в каждом из других [выше-указанных] порядков.

Но, как сказал Дионисий, наше знание об ангелах несовершенно¹². Поэтому мы можем различать ангельские чины и порядки только самым общим образом, достаточным лишь для того, чтобы помещать множество ангелов в один порядок. Конечно, если бы мы обладали совершенным знанием о чинах и различиях ангелов, то нам был бы ведом собственный чин и порядок каждого ангела, куда более уникальный, чем у любой из звезд, но в настоящее время это от нас сокрыто.

Ответ на возражение 1. Все ангелы одного порядка обла-дают некоторым между собою сходством, вследствие чего они и помещены в этот порядок, хотя, конечно, все они по виду различны. Поэтому Дионисий и говорит, что в одном порядке есть ангелы первые, средние и последние¹³.

Ответ на возражение 2. То особое различие порядков и чинов, вследствие которого каждый ангел имеет свой собственный чин и порядок, от нас сокрыто.

Ответ на возражение 3. Как в случае отчасти белой и отчасти черной поверхности пограничные черные и белые точки ближе друг к другу, чем к ["своим" по окрашенности] точкам на краях поверхности, хотя при этом они и различны по качеству, точно так же и два ангела, находящиеся на границах двух порядков, более близки по природе друг к другу, чем каждый из них – к другим, [находящимся ближе к противоположной границе] ангелам своего порядка, но при этом они весьма разнятся с точки зрения их соответствия тому или иному чину, каковое соответствие, вообще-то, имеет свои пределы.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗЛИЧИЕ ИЕРАРХИЙ И ПОРЯДКОВ СЛЕДСТВИЕМ РАЗЛИЧИЯ В ПРИРОДЕ АНГЕЛОВ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что различие иерархий и порядков никак не связано с природой ангелов. В самом деле, иерархия – это "священноначалие", а Дионисий определяет ее как то, что "уподобляется, насколько это возможно, божественному"¹⁴.

Но святость и уподобление Богу свойственны ангелам не в силу природы, а вследствие благодати. Поэтому различие иерархий и порядков в ангелах связано не с природой, а с благодатью.

Возражение 2. Далее, имя серафима, согласно Дионисию, означает "возжигатель", или "пламенеющий", что свидетельствует о его милости¹⁵, которая пребывает не от природы, а от благодати, ибо "она излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам" (Рим. 5, 5), что, согласно Августину, следует разуметь как сказанное не только о святых людях, но также и о святых ангелах¹⁶. Следовательно, ангельские порядки не от природы, а от благодати.

Возражение 3. Далее, церковная иерархия есть подражание [иерархии] небесной. Но людские порядки обуславливаются не природой, а даром благодати, поскольку природа не может сделать одного епископом, другого – священником, а третьего – дьяконом. Поэтому точно так же и у ангелов порядки обуславливаются не природой, а только лишь благодатью.

Этому противоречит сказанное Мастером [Сентенций] о том, что "ангельский порядок состоит из множества небесных духов, которые равно утверждены в причастности к природным дарам и уподоблены друг другу в силу даров благодати"¹⁷. Таким образом, различие ангельских порядков является следствием не только даров благодати, но также и природных даров.

Отвечаю: порядок управления, которым упорядочивается подчиненность множества власти одного, обуславливается целью. Что касается цели ангелов, то ее можно рассматривать двояко. Во-первых, в связи с тем, что даровано им природой, а именно присущей им способностью знать и любить Бога естественными познанием и любовью, и с точки зрения их отношения к этой цели различие ангельских порядков связано с природными дарами. Во-вторых, цель совокупности ангелов можно рассматривать в связи с тем, что превосходит их естественные способности, и тогда их цель заключается в созерцании божественной сущности и в неизменном наслаждении Его благодатью. И коль скоро эта цель может быть достигнута ангелами исключительно по благодати, то, следовательно, с точки зрения этой цели различие ангельских порядков соответствует различию даров благодати, хотя последние предрасполагаются природными дарами,

поскольку, как уже было показано (62, 6), ангелы обретают дары благодати согласно степеням своих природных способностей. Но так как у людей такой зависимости нет, то человеческие порядки не обуславливаются природными дарами, а только лишь дарами благодати.

Из вышесказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 5

ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ПОИМЕНОВАНЫ АНГЕЛЬСКИЕ ПОРЯДКИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангельские порядки не поименованы должным образом. В самом деле, все небесные духи названы ангелами и силами небесными. Но ошибочно усваивать общие имена частным лицам. Следовательно, порядки ангелов и сил поименованы неверно.

Возражение 2. Далее, одному лишь Богу подобает именоваться Господом, согласно сказанному [в Писании]: "Познайте, что Господь есть Бог" (Пс. 99, 3). Следовательно, один из порядков небесных духов неправильно назван "господства".

Возражение 3. Далее, имя "господства" подразумевает правление, но на то же указывают и имена "власти" и "начальства". Поэтому похоже на то, что эти три имени не следует относить к трем разным порядкам.

Возражение 4. Далее, архангелы поименованы так постольку, поскольку они суть начальствующие над ангелами. Поэтому данное имя причисляет к прилагать только к одному из порядков, а именно к "начальствам".

Возражение 5. Далее, имя "серафим" указывает на ревение, которое относится к милости, а имя "херувим" – на обилие знания. Но милость и знание суть дары, принадлежащие всем ангелам. Следовательно, вышеуказанные имена не могут быть именами какого-либо отдельного порядка.

Возражение 6. Кроме того, престолы указывают на места. Но коль скоро Бог знает и любит разумную тварь, то о Нем принято говорить, что Он в ней и восседает. Поэтому не должно указывать на "престолы" там, где достаточно "херувимов" и "серафимов".

Из сказанного очевидно, что ангельские порядки не поименованы должным образом.

Этому противоречит авторитет священного Писания, которое [несомненно] именует их должным образом. Итак, имя "серафимы" мы встречаем в [книге пророка] Исаии (Ис. 6, 2), имя "херувимы" – в книге [пророка] Иезекииля (Иез. 10, 15 – 20), имя "престолы" – в послании колоссянам (Кол. 1, 16), имена "господства", "власти", "силы" и "начальства" упоминаются в послании к ефессянам (Еф. 1, 21), имя "архангелы" – в каноническом послании святого Иуды (Иуда, 9), а имя "ангелы" – во многих местах священного Писания.

Отвечаю: как говорит Дионисий, должные имена ангельских порядков раскрывают их должное богоподобное своеобразие¹⁸. Для того чтобы увидеть, в чем именно состоит должное своеобразие каждого порядка, нам надлежит вспомнить, что должное может быть приписано чему-либо трояко, а именно как собственное, по превосходству и по причастности. [Оно приписывается] как собственное, когда приписываемое адекватно и соразмерно природе того, кому оно приписывается; по превосходству, когда приписываемое уступает тому, кому оно приписывается, и, таким образом, владение [приписываемым] осуществляется возвышенным образом, что, как уже было показано ранее (13, 2), относится к именам, приписываемым Богу; по причастности, когда некто обладает приписываемым ему не полностью, а частично; так, [например] святых называют богами по причастности. Поэтому, когда кто-либо именуется через приписываемое, то правильным именованием будет именование не через то, к чему он несовершенен причастен, и не через то, чем он обладает по превосходству, а только лишь через адекватное ему; так, например, когда мы желаем должным образом поименовать человека, нам следует называть его "разумной субстанцией", а отнюдь не "интеллигибельной субстанцией", поскольку последнее является должным именованием ангела (в самом деле, чистая интеллигенция принадлежит ангелу как собственное, а человеку – по причастности); и при этом нам не следует называть его "чувственной субстанцией", каковое именование скорее приличествует скотам, поскольку чувство уступает собственному человеку и потому принадлежит человеку более возвышенным образом, чем другим животным.

Итак, надлежит утверждать, что в ангельских порядках все духовные совершенства присущи всем ангелам, но что при этом они присущи более возвышенным ангелам в более превосходной степени, нежели низшим. Далее, коль скоро в этих совершенствах можно выделить различные степени, то [следует говорить, что] высшие совершенства принадлежат высшему порядку как собственные, в то время как низшему – по причастности, а низшие совершенства принадлежат низшему порядку как собственные, а высшему – по превосходству; таким образом, чем возвышеннее порядок, тем возвышеннее и совершенство, по которому именуется [этот порядок].

Таким вот образом Дионисий разъясняет имена порядков – в соответствии с приличествующими им духовными совершенствами. Григорий же, рассуждая о происхождении этих имен, со своей стороны, похоже, обращал больше внимания на [ангельские] богослужения, поскольку говорил, что "ангелы названы таковыми постольку, поскольку возвещают о малом; архангелы – [постольку, поскольку возвещают] о великом; силами устрояются чудеса; властями повергается злоба врагов; начальствами управляются добрые духи"¹⁹.

Ответ на возражение 1. Ангел означает "вестник". Поэтому все небесные духи, коль скоро они возвещают божественное, называются "ангелами". Однако высшие ангелы в этом богослужении наслаждаются некоторым превосходством, от которого и происходят имена высших порядков. Самый же низкий порядок ангелов не обладает никаким превосходством сверх общего всем богослужения, и потому он по этому богослужению и именован; таким вот образом, согласно Дионисию, общее всем имя является также и собственным именем самого низкого чина²⁰. Также не возбраняется думать, что низший порядок назван "ангельским" чином постольку, поскольку нам возвещают божественное именно [духи этого порядка].

Что же касается "сил", то их можно понимать двояко. Во-первых, в общепринятом смысле, т. е. как то, что посредствует сущности и деятельности, и в этом смысле все небесные духи именуются силами небесными, равно как и "небесными сущностями". Во-вторых, в смысле некоторого превосходства силы, и в таком случае – это собственное имя ангельского порядка. Поэтому Дионисий и говорит, что "имя святых сил выражает некую мужественную и нерушимую доблесть", во-первых, в отношении

приличествующих им богоподобных действий, во-вторых, в отношении обретаемых ими божественных даров²¹. Все это указывает на то, что они неустрашимо приемлют обращенную к ним божественную волю, а это, похоже, свидетельствует о силе ума.

Ответ на возражение 2. Как говорит Дионисий, "господство приписано Богу особым, превосходным образом; что же касается светлейших небесных начал, через которых низшие ангелы причащаются Божиим дарам, то божественные речения именуют их господствами по причастности"²². Поэтому он утверждает, что имя "господства" означает, во-первых, "некое свободное от раболепия и от всякой земной приниженности, не склоняемое ни к какому тиранству восхождение". Во-вторых, оно указывает на "некое непреклонное превосходство, которое преодолевает всякое ослабляющее порабощение, недоступное никакому и ни с чьей стороны принижению". В-третьих, оно имеет значение "стремления к господственному сходству с истинным Господством, которое принадлежит Богу"²³. И подобным же образом имя каждого порядка означает причастность к тому, что принадлежит Богу; так, имя "силы" указывает на причастность к божественной силе, и то же самое можно сказать и об остальных [чинах].

Ответ на возражение 3. Имена "господства", "власти" и "начальства" подразумевают правление, но по-разному. Господское дело заключается в том, чтобы предписывать, что надлежит сделать. Поэтому Григорий говорит, что "некие ангельские сообщества названы господствами постольку, поскольку прочие упорядочены к повиновению им"²⁴. Имя "власти" указывает на своего рода порядок, в связи с чем апостол говорит, что "противящийся власти противится Божью установлению" (Рим. 13, 2). Поэтому, согласно Дионисию, "имя святых властей выявляет своего рода упорядоченное для божественных восприятий благочиние, которое и само совершенствуется богоначальными озарениями, и передает их низшим чинам, благопристойно ведя их к Началовластию"²⁵. Таким образом, порядку "властей" надлежит упорядочивать то, что должно быть сделано их подчиненными. Начальствовать же (*principari*), как говорит Григорий, означает "быть первым среди других"²⁶, то есть быть первым в исполнении должного. Поэтому, согласно Дионисию, "имя начальства обнаруживает их предводительство в священном порядке"²⁷. В самом деле, тот, кто предводительствует, тот и начальствует, согласно

сказанному [в Писании]: "Предводительствовали начальники, с ними шли поющие"²⁸ (Пс. 67, 26).

Ответ на возражение 4. "Архангелы", согласно Дионисию, занимают среднее место [в иерархии] между "начальствами" и "ангелами"²⁹. Среднее же, как участвующее в природах обеих крайностей, по сравнению с одной крайностью, кажется подобным другой; так, по сравнению с горячим прохладное кажется холодным, а по сравнению с холодным – горячим. Таким образом, "архангелов" называют "начальствующими ангелами" постольку, поскольку они являются начальствами в том, что касается "ангелов", и ангелами в том, что касается "начальств". Согласно же Григорию, "архангелы" названы так потому, что они, возвещая о великом, суть первые в порядке "ангелов"; а "начальства" названы так потому, что они суть первые из всех небесных "сил" в исполнении божественных распоряжений.

Ответ на возражение 5. Имя "серафим" происходит не просто от милости, но – от избытка милости, каковой избыток выражен словами "огонь" или "жар". Поэтому Дионисий разъясняет имя "серафим", исходя из свойств огня и жара. Итак, в огне можно усмотреть три вещи. Во-первых, непрерывное и устремленное вверх движение, которое свидетельствует об их неуклонном движении к Богу. Во-вторых, активную силу, "кипучесть", которая, хотя сама по себе и не присутствует в огне, однако же в некотором смысле и существует, ибо отражает свойство достигать самых малых вещей и заставлять их кипеть и распалиться; через нее нам явлены действия этих [ангелов], неукоснительно побуждающих подчиненных им к пылкости и очищающих их подобно сжигающему все огню. В-третьих, мы можем разглядеть в огне качество ясности, или яркости, которое указывает на то, что эти ангелы наделены неугасимым светом, а также и на то, что они могут совершенно просвещать других.

Подобно этому и имя "херувим", которое происходит от некоего избытка познания, по каковой причине и толкуется как "обилие знания", Дионисий разъясняет в отношении четырех вещей, а именно их совершенного видения Бога, высочайшего восприятия божественного света, созерцания в Боге красоты божественного порядка, а также в отношении того, что, совершенно обладая этим познанием, они обильно приобщают к нему других³¹.

Ответ на возражение 6. Порядок "престолов" превосходит низшие порядки в том, что непосредственно обретает познание

видов божественных дел, в то время как "херувимы" обладают превосходством в познании, а "серафимы" – превосходством в пылкости. И хотя два последних превосходства включают в себя первое, тем не менее принадлежащий "престолам" дар не включает в себя два остальных, и, таким образом, порядок "престолов" отличен от порядков "херувимов" и "серафимов". В самом деле, согласно общему всем вещам порядку превосходства низшие содержатся в высших, но не наоборот.

Что же касается Дионисия, то он разъясняет имя "престолы" исходя из свойств материальных мест, в которых мы можем усматривать четыре вещи. Во-первых, местоположение; в самом деле, места располагаются над землей, а ангелы, называемые "престолами", превознесены до непосредственного познания видов вещей в Боге. Во-вторых, обнаруживаемую в материальных местах силу, позволяющую неизбежно на них восседать. Впрочем, в настоящем случае наблюдается обратное, поскольку сами ангелы неизбежны благодаря Богу. В-третьих, то, что место принадлежит восседающему, и потому его можно рассматривать как нечто близкое к восседающему; таким образом, это [имя] свидетельствует о том, что ангелы обитают непосредственно близ Бога и некоторым образом свидетельствуют о Нем низшим тварям. В-четвертых, по своей форме место обращено к восседающему; таким образом, это [имя] свидетельствует о том, что ангелы всегда готовы незамедлительно обратиться к Богу и служить Ему³².

Раздел 6

ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ОПРЕДЕЛЕННЫ СТЕПЕНИ ПОРЯДКОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что степени порядков не определены должным образом. Так, наивысшими из порядков следует полагать порядки управляющие. Но имена "господства", "начальства" и "власти" подразумевают управление. Следовательно, эти порядки и должны быть наивысшими.

Возражение 2. Далее, порядок тем выше, чем ближе он к Богу. Но порядок "престолов" ближе всех к Богу, поскольку нет ничего более близкого к восседающему, чем его место. Следовательно, порядок "престолов" является наивысшим.

Возражение 3. Далее, и познание предшествует любви, и ум возвышеннее воли. Поэтому порядок "херувимов", похоже, возвышеннее порядка "серафимов".

Возражение 4. Кроме того, Григорий располагает "начальства" выше "властей"³³. Следовательно, неправ был Дионисий, когда поместил их непосредственно перед архангелами³⁴.

Этому противоречит мнение Дионисия, который располагает в высшей иерархии "серафимов" в начале, "херувимов" посередине, "престолы" в конце; в средней иерархии он располагает "господства" в начале, "силы" посередине, "власти" в конце; в низшей же иерархии – первыми "начальства", вслед за ними "архангелов" и, наконец, "ангелов"³⁵.

Отвечаю: относительно степеней ангельских порядков Григорий и Дионисий согласны во всем, кроме "начальств" и "властей". Так, Дионисий помещает "силы" ниже "господств" и выше "властей"; "начальства" ниже "властей" и выше "архангелов". Григорий же помещает "начальства" между "господствами" и "властями", а "силы" между "властями" и "архангелами". Каждое из приведенных расположений находит себе подкрепление в авторитете речений апостола [Павла]. Так, перечисляя средние порядки, начиная от низших, он говорит, что Бог "посадил Его", то есть Христа, "одесную Себя, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства" (Еф. 1, 20, 21). Здесь он помещает "силы" между "властями" и "господствами", что согласуется с размещением Дионисия. Однако в послании к колоссянам, перечисляя те же порядки, начиная от высших, он говорит: "Престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли; все Им и для Него создано" (Кол. 1, 16). Здесь он помещает "начальства" между "господствами" и "властями", что делает и Григорий.

Итак, сперва мы исследуем порядок, который предложил Дионисий, в котором мы видим, что, как уже было сказано (1), высшая иерархия постигает идеи вещей непосредственно в Боге, вторая – в универсальных причинах, а третья – в связи с их приложением к частным следствиям. И коль скоро Бог является целью не только ангельских служений, но также и всего сделанного, то по справедливости первой иерархии надлежит мыслить цель, средней – всеобщее расположение того, чему надлежит быть сделанным, а последней – приложение этого расположе-

ния к следствиям, каковые суть результаты проделанного, ибо очевидно, что каждой из этих трех вещей соответствует свой вид деятельности. Поэтому Дионисий, исследуя свойства порядков на основании их имен, в первую иерархию помещает те порядки, имена которых происходят от их отношения к Богу, а именно "серафимов", "херувимов" и "престолы"; в среднюю иерархию он помещает порядки, имена которых обозначают своего рода общее управление, или расположение, а именно "господства", "силы" и "власти"; в третью же иерархию он помещает порядки, имена которых обозначают исполнение дел, а именно "начальства", "архангелов" и "ангелов".

В отношении цели можно рассматривать три вещи. Во-первых, мы рассматриваем саму цель; во-вторых, обретаем знания о цели; в-третьих, устанавливаем намерения относительно цели; при этом второе дополняет первое, а третье дополняет первое и второе. И коль скоро Бог является целью сотворенного подобно тому, как, согласно Философу, предводитель является целью войска³⁶, то в некотором смысле аналогичный порядок мы можем наблюдать и в человеческих делах. Так, некоторым дано достоинство наслаждаться дружеским расположением царя и властителя, другие, помимо этого, удостоены быть посвященными в его замыслы, а есть и такие, которые занимают наивысшее положение, пребывая с властителем в наитеснейшем союзе. Согласно этому подобию, мы можем мыслить и расположение порядков первой иерархии; так, "престолы" настолько превознесены к Богу, что могут обретать знания видов вещей непосредственно в Нем Самом, и это свойство принадлежит всей первой иерархии, "херувимы" в высочайшей степени посвящены в божественные тайны, а "серафимы" превосходят остальных наивысшим из превосходств, а именно теснейшим единением с Самим Богом. В связи с этим вся первая иерархия может быть названа общим именем "престолы" подобно тому, как все небесные духи вместе называются общим именем "ангелы".

Что касается управления, то и относительно него можно рассматривать три вещи, первая из которых является указанием на то, что надлежит исполнить, и это достоинство принадлежит "господствам"; вторая является сообщением силы для исполнения, и это достоинство принадлежит "силам"; третья же относится к порядку того, как надлежит распоряжаться или принимать решения для исполнения указания другими, и это достоинство принадлежит "властям".

Исполнение ангельского служения состоит в возвещении божественных вещей. Но среди исполняющих всегда есть начинающие и направляющие; так, в хорах всегда присутствуют регенты, а в войсках – командующие, и это достоинство принадлежит "начальствам". Есть среди них и другие, простые исполнители, и их называют "ангелами". А между ними, занимая среднее место, находятся "архангелы", о чем уже было сказано.

Такое разъяснение порядков кажется весьма разумным. В самом деле, занимающий высшее место в низшем порядке всегда близок к тому, кто занимает низшее место в более высоком порядке (так, низшие животные во многом подобны [высшим] растениям). Но первый порядок суть порядок божественных Лиц, который находит свое завершение в Святом Духе, который суть преисполняющая Любовь, и к Нему ближайшим оказывается наивысший порядок первой иерархии, получивший свое названия от пламенеющей любви. Самый низкий порядок первой иерархии, а именно "престолы", наиболее родственен порядку "господств"; ведь "престолы", согласно Григорию, названы так постольку, поскольку "через них Бог вершит Свой суд"³⁷, ибо они просвещаются Им таким образом, чтобы иметь возможность непосредственно просвещать вторую иерархию, которой надлежит располагать божественное служение. Порядок "властей" [в свою очередь] родственен порядку "начальств", поскольку именно "властям" надлежит располагать порядок последующего подчинения, управление которым осуществляется "начальствами", которые занимают первое и основное место в исполнении служений и имя которых происходит от тех, кто управляет народами и царствами; в самом деле, "благо народа божественнее блага одного человека"³⁸, в связи с чем [в Писании] сказано: "Князь царства Персидского стоял против меня" (Дан. 10, 13).

Не менее разумным кажется и расположение порядков, предложенное Григорием. В самом деле, коль скоро "господства" назначают и упорядочивают то, что относится к божественным служениям, то подчиненные им порядки должны быть устроены согласно расположению тех вещей, в которых это служение осуществляется. Но, как сказал Августин, "тела управляются в определенном порядке, а именно низшие высшими, и все они управляются сотворенными духами, а злые духи – добрыми духами"³⁹. Таким образом, последующий "господствам" порядок назван "начальствами" постольку, поскольку они управляют добрыми

духами, в то время как "власти" принуждают злых подобно тому, как принуждаются земными властями творящие зло, о чем читаем [в Писании] (Рим. 13, 3, 4). После них располагаются "силы", наделенные достаточной силой для сотворения в телесной природе чудес, а уже затем "архангелы" и "ангелы", возвещающие людям о великом, превосходящем возможности разума, или же о вполне доступном разуму малом.

Ответ на возражение 1. Подчинение ангела Богу возвышеннее управления низшими вещами, поскольку последнее происходит от первого. Поэтому порядки, получившие свои имена от управления, не являются первыми и наивысшими, а таковыми являются порядки, получившие свои имена от своей близости к Богу и от отношения к Нему.

Ответ на возражение 2. Близость к Богу, обозначенная именем "престолы", еще более превосходным образом принадлежит "херувимам" с "серафимами", о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше (27, 3), знание имеет место постольку, поскольку знаемое находится в знающем, а любовь – постольку, поскольку любящий соединен с объектом своей любви. Но само по себе существование более возвышенных вещей превосходит способ их пребывания в низших вещах, и, напротив, способ пребывания более низких вещей в более возвышенных превосходит их существование самих по себе. Поэтому лучше знать низшие вещи, чем любить их, и, напротив, лучше любить более возвышенные вещи, и прежде всего Бога, нежели знать их.

Ответ на возражение 4. При тщательном сопоставлении можно увидеть, что различие между предложенными Дионисием и Григорием расположениями порядков крайне незначительно. Так, Григорий производит имя "начальств" от их управления добрыми духами, что также подобает и "властям", поскольку это имя выражает некую силу, благодаря которой низшие духи могут исполнять божественные служения. Таким образом, то, что Григорий называет "властями", похоже, есть не что иное, как "начальства" Дионисия, тем более что сотворение чудес – это наиболее возвышенное из божественных служений, ибо они приуготовляются через возвещаемое "архангелами" и "ангелами".

Раздел 7

СОХРАНЯТСЯ ЛИ [АНГЕЛЬСКИЕ] ПОРЯДКИ ПОСЛЕ СУДНОГО ДНЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангельские порядки не сохраняются после Судного дня. Ведь сказал же апостол, что Христос "предаст царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу", и это произойдет при окончательном завершении (1 Кор. 15, 24). По той же причине в том состоянии будут упразднены и все остальные [порядки].

Возражение 2. Далее, к служению ангельских порядков относится очищение, просвещение и совершенствование. Но после Судного дня ни один из ангелов уже не будет очищать, просвещать или совершенствовать другого, поскольку их познание будет завершено. Следовательно, сохранение ангельских порядков было бы лишено всякого смысла.

Возражение 3. Далее, апостол сказал об ангелах: "Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?" (Евр. 1, 14); из этих слов явствует, что целью ангельских служений является водительство людей к спасению. Но все избранные проводятся к спасению вплоть до Судного дня. Следовательно, ангельские служения и порядки не сохраняются после Судного дня.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Звезды, стоя на путях и в порядках своих..."⁴⁰ (Суд. 5, 20), каковые слова сказаны об ангелах. Следовательно, ангелы всегда будут пребывать в своих порядках.

Отвечаю: в ангельских порядках надлежит усматривать две вещи: различие степеней и различие в исполнении служений. Различие степеней у ангелов сообразно различию благодати и природы, о чем уже было сказано (4), и это различие будет сохраняться всегда, поскольку различие природы может быть отнято у ангелов только в случае их уничтожения. Различие славы также будет пребывать в них сообразно различию предшествующих заслуг. Что же касается различия в исполнении ангельских служений, то оно в одном отношении будет сохранено после Судного дня, а в другом отношении – нет. Его не будет [тогда] в

том смысле, что их служения направлены на водительство других к их цели; но оно пребудет постольку, поскольку оно сообразовано с достижением цели. Это подобно тому, как различные воинские чины имеют различные обязанности как на поле боя, так и при участии в триумфе.

Ответ на возражение 1. Начальства и власти при конце упразднятся в том, что касается их служения, связанного с проведением других к их цели, поскольку нет нужды в стремлении к цели после ее достижения. Это явствует из апостольских слов: "Когда Он предаст царство Богу и Отцу", т.е. когда Он приведет верных к наслаждению Самим Богом.

Ответ на возражение 2. Взаимное действие ангелов должно рассматривать по аналогии с нашими собственными умственными действиями. Так, в нас существует множество умственных действий, упорядоченных в соответствии с причинно-следственными зависимостями, например, когда мы приходим к выводу через ряд промежуточных умозаключений. Затем, очевидно, что постижение вывода зависит от всех предшествующих промежуточных умозаключений не только в том, что связано с приобретением нового знания, но также и в том, что касается сохранения приобретенного знания. Доказательством этому служит следующее: если кто-либо забывает какое-нибудь из этих промежуточных умозаключений, то его отношение к выводу является уже не знанием, а только мнением или верой, поскольку он не имеет сведений о порядке причин. Итак, коль скоро низшие ангелы познают типы божественных дел в свете высших ангелов, то их познание зависит от света высших ангелов не только в том, что касается приобретения знаний, но также и в том, что касается их сохранения. Поэтому, хотя после Суда низшие ангелы и не будут приобретать познаний о некоторых вещах, тем не менее они все равно будут нуждаться в просвещении со стороны высших ангелов.

Ответ на возражение 3. Хотя после Судного дня люди не будут более проводиться к спасению через служения ангелов, тем не менее спасенные будут просвещаться через ангельские служения.

Раздел 8

МОГУТ ЛИ ЛЮДИ БЫТЬ ПРИНЯТЫ В АНГЕЛЬСКИЕ ПОРЯДКИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди не могут быть приняты в порядки ангелов. В самом деле, человеческая иерархия располагается ниже самой низкой из небесных иерархий подобно тому, как низшая иерархия располагается под средней, а средняя – под первой. Но ангелы из низшей иерархии никогда не переходят в среднюю или первую. Следовательно, никто из людей не может перейти в ангельские порядки.

Возражение 2. Далее, ангельским порядкам назначены определенные служения, а именно охранять, творить чудеса, усмирять демонов и т. п., что, похоже, никак не может быть усвоено душам святых. Следовательно, они не могут быть приняты в ангельские порядки.

Возражение 3. Далее, как благие ангелы склоняют к благу, точно так же демоны склоняют к злу. Но было бы ошибкой утверждать, что души дурных людей становятся демонами, ибо это опроверг еще Златоуст⁴¹. Следовательно, вряд ли и души святых будут приняты в ангельские порядки.

Этому противоречит то, что Бог говорит о святых, а именно, что они "пребывают как ангелы Божии" (Мф. 22, 30).

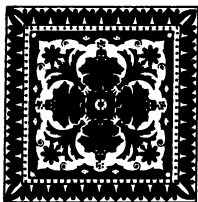
Отвечаю: как было разъяснено выше (4, 7), ангельские порядки различаются согласно условиям природы и дарам благодати. С точки зрения одних только степеней природы, люди [конечно] никак не могут быть приняты в ангельские порядки, поскольку естественные различия пребудут всегда. Ввиду этого иные утверждают, что люди никоим образом не могут быть приравнены к ангелам, но это заблуждение, противоречащее обетованию, данному Христом, а именно, что чада воскресения будут равны ангелам небесным (Лк. 20, 36). В самом деле, относящееся к природе – это материальная часть порядка, в то время как совершенствование по благодати зависит не от порядка природы, а от Божиих щедрот. Поэтому по дару благодати люди могут заслужить славу в достаточной степени, чтобы стать равными ангелам, причем в любом из ангельских порядков, а это подразумевает, что люди

могут быть приняты в порядки ангелов. Некоторые, впрочем, говорят, что из спасенных не все будут приняты в ангельские порядки, но только девственницы или совершенные, и что остальные составят свой собственный порядок, в некотором смысле подобный сообществу ангелов. Но это противоречит тому, что говорит Августин, а именно, что "там не будет двух обществ, людского и ангельского, но только одно, поскольку благом всех будет приближаться к Богу"⁴².

Ответ на возражение 1. Благодать даруется ангелам соответственно их природным дарам, но, как уже было показано (4; 62, 6), это никак не относится к людям. Поэтому, коль скоро низшие ангелы не могут обрести природный порядок высших, то никто из них не может перейти и в высший порядок по благодати, тогда как люди, которые также не могут возрасти в порядке природы, могут возрасти по благодати.

Ответ на возражение 2. Ангелы в силу порядка природы занимают промежуточное место между нами и Богом, и потому согласно общему всем закону управляют не только людскими делами, но также и всей телесной материей. Но святые и после этой жизни обладают той же природой, что и мы, и, следовательно, согласно общему закону не управляют людскими делами или, как говорит Августин, "не вмешиваются в дела живущих"⁴³. Однако по особому устройству некоторым святым попускается осуществлять определенные служения, а именно творить чудеса, усмирять демонов и тому подобное, на что [в том же месте] указывает Августин.

Ответ на возражение 3. В утверждении, что люди могут принять демонские наказания, заблуждения нет, а вот утверждение, что все демоны – это души умерших, [безусловно] является заблуждением, и именно его опровергает Златоуст.



ОБ УПОРЯДОЧЕНИИ ДУРНЫХ АНГЕЛОВ

Теперь мы исследуем то, что касается упорядочения дурных ангелов, относительно чего будет рассмотрено четыре пункта: 1) существуют ли демонские порядки; 2) упорядочены ли они по старшинству; 3) просвещают ли они друг друга; 4) подчинены ли они чинам благих ангелов.

Раздел 1

ЕСТЬ ЛИ ПОРЯДКИ У ДЕМОНОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у демонов нет никаких порядков. В самом деле, порядок, как говорит Августин, равно как и модус или вид, сам по себе есть благо, и, напротив, неупорядоченность есть зло¹. Но у благих ангелов нет ничего неупорядоченного. Следовательно, у дурных ангелов нет никаких порядков.

Возражение 2. Далее, ангельские порядки представляют собой иерархию. Но демоны, будучи лишены какой бы то ни было святости, не могут входить в иерархию, которая есть не что иное, как священноначалие. Следовательно, у демонов нет никаких порядков.

Возражение 3. Далее, принято считать, что демоны отпали от каждого из ангельских порядков. Поэтому, если об иных демонах говорят, что они принадлежат к порядку как от этого порядка отпавшие, то, похоже, их следует по этому порядку и именовать. Но мы нигде не встречаем, чтобы их называли "серафимами", "престолами" или "господствами". Следовательно, их не должно причислять и ни к какому другому порядку.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что "наша брань... против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего" (Еф. 6, 12).

Отвечаю: как было разъяснено выше (108), ангельские порядки надлежит определять как согласно степеням природы, так и согласно степеням благодати. Но состояние благодати бывает двояким, а именно несовершенное, каковое дается по заслугам, и совершенное, каковое имеет быть при достижении славы.

Если, таким образом, мы рассматриваем ангельские порядки в свете совершенства славы, то демонов в них нет, и никогда не было. Но если мы рассматриваем их в свете несовершенной благодати, с той точки зрения, что некогда демоны принадлежали к порядкам ангелов, но затем отпали от них, о чем уже было сказано (62, 3), то все ангелы были сотворены в благодати. Если же взглянуть на все в свете природы, то с этой точки зрения они все еще принадлежат к этим порядкам, поскольку, как говорит Дионисий, они не утратили своих природных даров².

Ответ на возражение 1. Благо может существовать без зла, в то время как зло не может существовать без блага (49, 3), поэтому у демонов существует порядок, являющийся следствием их благой природы.

Ответ на возражение 2. Если мы рассматриваем демонский порядок со стороны упорядочивающего их Бога, то этот порядок священен, поскольку Он использует демонов ради Себя, а если [мы рассматриваем его] со стороны демонских пожеланий, то он не священен, поскольку они употребляют свою природу во зло.

Ответ на возражение 3. Имя "серафимы" происходит от вения в милости, имя "престолы" – от близости к Богу, а имя "господства" означает некоторую свободу, и коль скоро все это противоположно греху, то указанные имена не усваиваются согрешившим ангелам.

Раздел 2

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПРЕДШЕСТВОВАНИЕ У ДЕМОНОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у демонов нет никакого предшествования. Ведь любое предшествование определяется мерою праведности, а демоны полностью утратили праведность. Следовательно, у них нет никакого предшествования.

Возражение 2. Далее, где нет повиновения и подчинения, там нет и никакого предшествования. Но повиновения и подчинения не бывает без согласия, которого у демонов быть не может, поскольку сказано: "От высокомерия происходит раздор" (Прит. 13, 10). Следовательно, у демонов нет никакого предшествования.

Возражение 3. [Далее] если у них есть предшествование, то оно есть либо согласно природе, либо согласно греху или наказанию. Но оно не может быть ни следствием их природы, поскольку подчинение и услужение проистекает не из природы, а из последующего греха, ни следствием греха или наказания, поскольку в таком случае высшие демоны, чьи грехи наиболее тяжки, были бы подчинены низшим. Следовательно, у демонов нет никакого предшествования.

Этому противоречит следующее: в глоссе на 1-ое послание коринфянам (15, 24) сказано: "Доколе существует мир, дотоле ангелы будут управлять ангелами, люди – людьми, а демоны – демонами".

Отвечаю: поскольку характер действия проистекает из природы вещи, зависимость природ обуславливает зависимость действий. Так это [например] мы видим в телесных вещах; в самом деле, коль скоро низшие тела в порядке природы располагаются ниже небесных тел, то их действия и движения подчинены действиям и движениям небесных тел. Но из сказанного выше (1) очевидно, что демоны в порядке природы подчинены другим и, следовательно, их действия подчинены действиям тех, кто над ними, а это мы и называем предшествованием, то есть, что действие субъекта проистекает из действия [кого-либо] предшествующего. Точно так же и само природное расположение демонов предполагает наличие среди них их собственных властей. Все это полностью сообразуется с божественной мудростью, которая ничего не оставляет неупорядоченным, "быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу" (Прем. 8, 1).

Ответ на возражение 1. Власть демонов основана не на их праведности, а на праведности все упорядочивающего Бога.

Ответ на возражение 2. Согласие демонов, благодаря которому одни из них повинуются другим, проистекает не из их взаимного дружеского расположения, а из общей им греховности, из-за которой они ненавидят людей и выступают против правед-

ности Бога. Ведь и дурные люди нередко объединяются и подчиняются тому, кого они полагают более сильным, чтобы им было легче реализовывать свои собственные греховные замыслы.

Ответ на возражение 3. Демоны не равны по природе, и потому у них существует естественное предшествование, которого нет у равных по природе людей. То же, что низшие [демоны] подчинены высшим, сделано не ради преимущества высших, а [напротив] ради их ущерба, ибо, коль скоро нет большего несчастья, чем причинять зло, то из этого следует, что нет более несчастного, чем тот, кто первенствует в причинении зла.

Раздел 3

ЕСТЬ ЛИ ПРОСВЕЩЕНИЕ У ДЕМОНОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у демонов есть просвещение. В самом деле, просвещение означает проявление истины. Но демон может проявлять истину другому [демону], поскольку в смысле естественного познания высшие [демоны] превосходят других. Следовательно, высшие демоны могут просвещать низших.

Возражение 2. Далее, светлое тело может просвещать тело затемненное подобно тому, как солнце просвещает луну. Но высшие демоны в избытке причастны к природному свету. Следовательно, похоже, что высшие демоны просвещают низших.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (106, 1), не существует просвещения без очищения и совершенствования. Но демонам не приличествует очищать, согласно сказанному: "От нечистого что может быть чистого?" (Сир. 34, 4). Следовательно, они просвещать не могут.

Отвечаю: просвещения в собственном смысле слова у демонов быть не может. В самом деле, как уже было показано (107, 2), просвещение в собственном смысле слова есть проявление истины, возведенной к Богу, Который просвещает всяческий ум. Другим видом проявления истины является речь, как [например] когда один ангел определяет свое понятие к другому. Но демонская порча не позволяет им упорядочивать друг друга к Богу; скорее [напротив] они уклоняют друг друга от божественного по-

рядка. Поэтому демоны не просвещают друг друга, хотя и могут посредством речи определять друг к другу свои умственные понятия.

Ответ на возражение 1. Не каждый вид проявления истины является просвещением, но только тот, о котором было сказано выше.

Ответ на возражение 2. То, что связано с естественным познанием ангелов и демонов, не требует никакого проявления истины, поскольку, как уже было разъяснено (55, 2; 58, 2; 79, 2), им изначально ведомо все то, что относится к их естественному познанию. Поэтому изобилие природного света в высших демонах вовсе не служит доказательством того, что они могут просвещать других.

Раздел 4

ГЛАВЕНСТВУЮТ ЛИ БЛАГИЕ АНГЕЛЫ НАД ДУРНЫМИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благие ангелы не главенствуют над дурными. В самом деле, ангельское главенствование в первую очередь связано с просвещением. Но дурные ангелы, будучи тьмой, не просвещаются благими ангелами. Следовательно, благие ангелы не главенствуют над дурными.

Возражение 2. Далее, старшие несут ответственность за свою нерадивость, результатом которой является причиняемое их подчиненными зло. Но демоны причиняют немало зла. Поэтому, если они подчинены благим ангелам, то, похоже, что благим ангелам следует вменить в вину нерадивость, с чем согласиться никак нельзя.

Возражение 3. Далее, как было показано (2), ангельские предшествования проистекают из порядка природы. Но если демоны, как принято считать, отпали от каждого из порядков, то, похоже, что в порядке природы иные из демонов превосходят некоторых благих ангелов. Следовательно, благие ангелы главенствуют не над всеми дурными ангелами.

Этому противоречит следующее: Августин сказал, что "коварный и греховный дух жизни управляется разумным, добродетель-

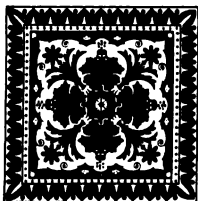
тельным и праведным духом жизни"³, а Григорий сказал, что "властями называются ангелы, чьим служением является подчинение враждебных властей"⁴.

Отвечаю: целокупный порядок предшествования изначально и первичным образом находится в Боге и распределен между тварями сообразно их близости к Богу. Поэтому наиболее совершенные и близкие к Богу твари наделены властью воздействовать на других. Но наивысшего совершенства и теснейшей близости к Богу, принадлежащего тварям, которые наслаждаются Богом, а именно святым ангелам, демоны лишены, и потому благие ангелы предшествуют дурным и главенствуют над ними.

Ответ на возражение 1. Некоторые из божественных тайн возвещаются святыми ангелами дурным ангелам всякий раз, когда ради осуществления божественной справедливости необходимо, чтобы демоны либо причиняли что-нибудь для наказания зла, либо – для обнаружения добра подобно тому, как в человеческих делах помощник судьи сообщает решение суда судебному исполнителю. Такие откровения по аналогии с ангельскими откровениями могут быть названы просвещением, поскольку они направляют к Богу, однако при этом они не являются просвещением со стороны демонов, поскольку направляют демонов не к Богу, а к исполнению их собственной греховности.

Ответ на возражение 2. Святые ангелы суть служители божественной мудрости. Поэтому как божественная мудрость ради последующего блага попускает делание некоторого зла дурными ангелами или людьми, точно так же и благие ангелы в полной мере не препятствуют дурным ангелам в причинении ими вреда.

Ответ на возражение 3. Находящийся ниже в природном порядке ангел может главенствовать над находящимся выше в природном порядке демоном постольку, поскольку сила божественной справедливости, верность которой сберегли благие ангелы, превосходит ангельскую природную силу. То же самое мы можем наблюдать и у людей, ибо "духовный судит о всем" (1 Кор. 2, 15); Философ же сказал, что "добродетельный человек сам является правилом и мерой всех человеческих действий"⁵.



О ВОЗДЕЙСТВИИ АНГЕЛОВ НА ТЕЛА

Теперь мы исследуем вопрос о том, как ангелы главенствуют над телесными тварями. В связи с этим будет рассмотрено четыре пункта: 1) управляют ли ангелы телесной тварью; 2) насколько телесная тварь повируется ангельской воле; 3) могут ли ангелы посредством собственной силы осуществлять пространственное перемещение тел; 4) могут ли благие или дурные ангелы сотворять чудеса.

Раздел 1

УПРАВЛЯЮТ ЛИ АНГЕЛЫ ТЕЛЕСНОЙ ТВАРЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не управляют телесной тварью. В самом деле, то, чему присущ заданный модус действий, не нуждается в управлении со стороны какой бы то ни было превосходящей силы; так, мы [например] нуждаемся в управлении постольку, поскольку не всегда делаем то, что должно. Но действия телесных вещей заданы божественно дарованной им природой. Поэтому они не нуждаются в управлении со стороны ангелов.

Возражение 2. Далее, низшие вещи управляются высшими. Но среди телесных вещей есть свои низшие и высшие. Поэтому они не должны управляться ангелами.

Возражение 3. Далее, различные ангельские порядки имеют различные служения. Но если бы телесные твари управлялись ангелами, то количество ангельских служений соответствовало бы количеству видов вещей. В связи с этим и количество ангельских порядков должно было бы соответствовать количеству видов вещей, что противоречит установленному выше (108, 2). Следовательно, телесная тварь не управляется ангелами.

Этому противоречит следующее: Августин сказал, что "все тела управляются разумным духом жизни"¹, а Григорий сказал, что "в этом видимом мире ничего не происходит без вмешательства невидимой твари"².

Отвечаю: как в человеческих делах, так и в природных вещах мы обнаруживаем, что любая частная сила управляется и руководствуется более общей силой; так, например, сила наместника управляется силой царя. То же самое присуще и ангелам, поскольку, как было уже показано (55, 3; 108, 1), высшие ангелы, которые управляют низшими, наделены более общим познанием. Но очевидно, что сила любого индивидуального тела является более частной, нежели сила любой духовной субстанции, поскольку любая телесная форма – это форма, индивидуализированная материей и определенная "здесь и сейчас", тогда как нематериальные формы абсолютны и интеллигибельны. Поэтому как низшие, обладающие менее общими формами ангелы управляются высшими, точно так же и все телесные вещи управляются ангелами. И это [положение] разделяют не только святые учителя, но также и все те философы, которые признают существование бестелесных субстанций.

Ответ на возражение 1. Телесные вещи обладают заданными действиями, но они исполняют эти действия постольку, поскольку движутся, ибо неподвижное тело не действует. Следовательно, телесная тварь должна приводиться в движение тварью духовной.

Ответ на возражение 2. Это заявление восходит к мнению Аристотеля, который утверждал, что небесные тела движутся духовными субстанциями, количество которых он старался определить на основании видимого количества движений небесных тел³. При этом он не говорил, что существуют такие духовные субстанции, которые непосредственно управляют низшими телами, за исключением, пожалуй, человеческих душ; и так это потому, что, по его мнению, в низших телах может осуществляться только лишь природная деятельность, для [поддержания] которой вполне достаточно движения небесных тел. Но коль скоро мы полагаем, что в низших телах происходит много такого, что выходит за рамки природных телесных действий и для чего [одних только] движений небесных тел не достаточно, то, следовательно, нам надлежит утверждать, что ангелы непосредственно управляют не только небесными, но также и низшими телами.

Ответ на возражение 3. Что касается нематериальных субстанций, то относительно них мнения философов разнились. Так, Платон утверждал, что нематериальные субстанции являются типами и видами чувственных тел, и что некоторые из них обладают большей универсальностью, чем остальные. В связи с этим он полагал, что нематериальные субстанции непосредственно управляют всеми чувственными телами, причем каждый [вид] – своими телами. Аристотель же, напротив, придерживался мнения, что нематериальные субстанции не являются видами чувственных тел, но суть нечто более возвышенное и универсальное, по каковой причине не приписывал им никакого непосредственного управления единичными телами, но – только универсальными действующими, а именно небесными телами. Мнение же Авиценны можно считать чем-то средним [между мнением Платона и мнением Аристотеля]. В самом деле, он соглашался с Платоном в том, что некоторые духовные субстанции непосредственно руководят в сфере активных и пассивных элементов, поскольку, как и Платон, полагал, что формы этих чувственных вещей обретаются ими от нематериальных субстанций. Однако, в отличие от Платона, он утверждал, что над всеми низшими телами осуществляет руководство только одна нематериальная субстанция, которую он называл "активным интеллектом".

Святые учителя разделяли мнение платоников о том, что различные духовные субстанции утверждены над телесными вещами. Так, у Августина сказано, что "всякой видимой вещи этого мира ниспослана распростертая над нею ангельская сила"⁴; Дамаскин [в свою очередь] говорил, что "дьявол был одним из ангельских сил и стоял во главе надземного чина"⁵; Ориген же, комментируя текст "и увидела ослица ангела" (Чис. 22, 23), утверждал, что "мир нуждается в ангелах, которые управляют зверьми, а также рождением животных, деревьев и растений, и вообще возрастанием всех вещей"⁶. Причину этого, однако, следует искать не в том, что ангел самую природой определен к тому, чтобы управлять животными или растениями, поскольку любой, даже наименьший ангел наделен более возвышенной и универсальной силой, чем какой бы то ни было вид телесных вещей; причину должно усматривать в порядке божественной мудрости, располагающей различных управителей над различными вещами. И из этого отнюдь не следует, что ангельских порядков более девяти, поскольку, как уже было сказано (108, 2), порядки различаются согласно исполняемым служениям. Таким образом, если руководствоваться мнением Григория, то все ангелы,

чьим служением является управление демонами, относятся к порядку "властей", тогда как к порядку "сил", похоже, принадлежат те ангелы, которые осуществляют управление телесными тварями, поскольку в их служение порою входит сотворение чудес.

Раздел 2

ПОВИНУЕТСЯ ЛИ ТЕЛЕСНАЯ МАТЕРИЯ НЕПОСРЕДСТВЕННО АНГЕЛЬСКОЙ ВОЛЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесная материя повинуетсЯ ангельской воле. В самом деле, сила ангела превосходит силу души. Но телесная материя повинуетсЯ душевным представлениям, поскольку тело человека изменяется под воздействием таких представлений души, как жара или холод, а иногда даже таких, как здоровье и болезнь. Поэтому тем более телесная материя претерпевает изменения под воздействием ангельских представлений.

Возражение 2. Далее, все то, что может быть сделано низшей силой, может быть сделано и высшей. Затем, сила ангела превосходит телесную силу. Но тело своею силой способно преобразовывать телесную материю, что явствует на примере того, что огонь порождает огонь. Поэтому тем более ангел своею силой может преобразовывать телесную материю.

Возражение 3. Далее, как было показано (1), вся телесная природа находится под ангельским управлением, из чего следует, что тела служат ангелам в качестве своего рода орудий, поскольку орудие, в сущности, есть движимый двигатель. Затем, в следствиях всегда есть нечто, что обнаруживает силу их основных действующих, и чего не может быть благодаря [только] силе орудия, и это – то, что является основным в самом следствии. Например, пищеварение происходит под воздействием природного тепла, которое суть орудие питающей души, а вот то, что живая плоть является именно такой, есть результат действия силы души. Опять же, выделявание древесины происходит с помощью пилы, а то, что ей придается форма кровати, есть результат замысла ремесленника. Поэтому субстанциальная форма, которая в телесных следствиях имеет основное значение, есть результат действия ангельской силы. Таким образом, материя повинуетсЯ ангелам в том, что касается обретения ею формы.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Не должно думать, будто бы эта видимая материя повинуется мятежным ангелам, ибо она подчинена одному только Богу".

Отвечаю: платоники утверждали, что формы в материи порождаются нематериальными формами, так как, по их словам, материальные формы причастны нематериальным. Авиценна в некоторой степени разделял это мнение, поскольку говорил, что все находящиеся в материи формы являются следствиями представлений "ума" и что телесные действователи только располагают [материю] к формам. Все они, похоже, были введены в заблуждение допущением, что формы создаются сами по себе в качестве следствий формального действующего. Однако, как доказал Философ, в собственном смысле слова создаваемое является "составленным" [из материи и формы] и оно же, строго говоря, и существует⁷. Форму же принято называть сущей не потому, что она существует сама по себе, а потому, что благодаря ей существует что-то другое; следовательно, ни одна из форм в собственном смысле слова не может быть названа созданной, поскольку созданное существует.

Затем, очевидно, что созданное подобно создателю, поскольку каждый действователь делает подобное себе. Поэтому кто бы ни создавал материальные вещи, он всегда чем-то подобен составленному: то ли потому, что он сам является составленным, как когда огонь порождает огонь, то ли потому, что все "составленное" в целом – как материя, так и [все] формы, подпадает под действие его силы, а это [достоинство] принадлежит одному только Богу. Поэтому любое оформление материи производится либо непосредственно Богом, либо же некоторым телесным действующим, но никак не ангелом.

Ответ на возражение 1. Наша душа соединена с телом в качестве его формы, и потому нет ничего несообразного в том, что тело может быть формально изменено под воздействием представлений души, тем более, что движение чувственного пожелания, которым сопровождаются многие изменения, подчинено распоряжениям разума. Что же касается ангела, то он не имеет подобной связи с природными телами, и потому приведенный аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 2. Высшая сила может делать то же, что и низшая, но не таким же, а более возвышенным образом; так, например, ум познает чувственные вещи более возвышенным образом, чем их познает чувство. По этой причине и ангел

может изменять телесную материю более возвышенным образом, чем это могут делать телесные действователи, а именно, являясь превосходящей причиной по отношению к телесным действующим, двигать их самих.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы некоторые природные следствия возникали благодаря действию ангельской силы, [в особенности в тех случаях] когда силы телесных действователей для этого недостаточно. Это, однако, не является повиновением ангельской воле (ведь и материя непосредственно не повинуетея воле повара, когда, регулируя согласно предписанию своего искусства огонь, он готовит некое блюдо, которое сам по себе огонь приготовить никак не может); в самом деле, актуализация материи посредством сущностной формы вполне доступна силе телесного действующего, поскольку совершенно естественно, что подобное производит подобное.

Раздел 3

ПОВИНУЮТСЯ ЛИ ТЕЛА АНГЕЛАМ В ТОМ, ЧТО КАСАЕТСЯ [ИХ] ПРОСТРАНСТВЕННОГО ПЕРЕМЕЩЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тела не повинуются ангелам в том, что касается пространственного перемещения. В самом деле, пространственное перемещение природных тел является следствием их формы. Но ангелы, как было показано выше (2), не обуславливают формы природных тел. Следовательно, они не могут обуславливать и их пространственное перемещение.

Возражение 2. Далее, Философ доказал, что пространственное перемещение – это первое из движений⁸. Но ангелы не могут обуславливать другие движения путем формального изменения материи. Следовательно, они не могут обуславливать и пространственное перемещение.

Возражение 3. Далее, телесные члены повинуются представлениям души в том, что касается [их] пространственного перемещения постольку, поскольку в них наличествует некоторое начало жизни. В природных телах, однако, нет никакого жизненного начала. Следовательно, они не повинуются ангелам в том, что касается [их] пространственного перемещения.

Этому противоречит мнение Августина о том, что ради создания некоторых следствий ангелы используют телесное семя⁹. Но они не могли бы этого делать, если бы не могли обуславливать пространственное перемещение. Следовательно, тела повинуются им в том, что касается пространственного перемещения.

Отвечаю: как говорит Дионисий, "божественная мудрость соединяет завершения первых с началами вторых"¹⁰. Из сказанного понятно, что низшая природа в своих высших проявлениях совпадает с природой превосходящей. Затем, телесная природа ниже духовной. Но из всех телесных движений, как указывает Философ, наиболее совершенным является пространственное перемещение¹¹. Причина этого – та, что движущееся в пространстве если и является потенциальным, то не по отношению к чему-либо внутреннему, а только лишь по отношению к чему-либо внешнему, а именно к месту. Поэтому телесной природе свойственно быть непосредственно перемещаемой духовной природой в отношении места. На основании этого философы также утверждали, что высшие тела перемещаются в пространстве духовными субстанциями, да и мы видим, что душа движет тело первично и по преимуществу именно в пространстве.

Ответ на возражение 1. В телах существуют и другие пространственные движения помимо тех, которые следуют из их форм; например, морские отливы и приливы являются следствием не сущностной формы воды, а влияния луны; поэтому нет ничего несообразного в том, что пространственные движения могут быть следствиями [действия] силы духовных субстанций.

Ответ на возражение 2. Ангелы, обуславливая пространственное перемещение, которое суть первое движение, могут через него обуславливать и другие движения, точнее, использовать телесных действователей для того, чтобы произвести нужные следствия подобно тому, как кузнец использует огонь для размягчения железа.

Ответ на возражение 3. Сила ангела менее ограничена, чем сила души. Так, движущая сила души ограничена соединенным с ней и одушевленным телом, посредством которого она может приводить в движение другие вещи. Но сила ангела не ограничена каким-либо телом; следовательно, она может пространственно перемещать не соединенные с нею тела.

Раздел 4

МОГУТ ЛИ АНГЕЛЫ СОТВОРЯТЬ ЧУДЕСА?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы могут сотворять чудеса. Ведь сказал же Григорий, что "силами называются ангелы, чьим служением часто является сотворять знаки и чудеса"¹².

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "волхвы соделывают чудеса согласно частной договоренности, добрые христиане – согласно общественному правосудию, дурные христиане – согласно знакам общественного правосудия"¹³. Но волхвы, как он говорит далее, соделывают чудеса постольку, поскольку "обращаются к демонам". Следовательно, демоны могут творить чудеса. Поэтому их тем более могут сотворять благие ангелы.

Возражение 3. Далее, в той же работе Августин говорит, что "не нелепо думать, что видимое нами может быть обусловлено некими низшими силами, обитающими в нашем воздухе". Но когда следствие природной причины производится вне порядка природной причины, то это мы и называем чудом, как, например, когда кто-либо излечивается от лихорадки безо всякого воздействия со стороны природы. Следовательно, ангелы и демоны могут соделывать чудеса.

Возражение 4. Кроме того, высшая сила не может быть субъектом порядка низшей причины. Но телесная природа ниже ангельской. Следовательно, ангел может действовать вне порядка телесных действователей, что [собственно] и означает творить чудеса.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о Боге: "Который один творит чудеса великие" (Пс. 135, 4).

Отвечаю: чудом в собственном смысле слова называется то, что происходит вне порядка природы. Однако для того, чтобы сотворить чудо, отнюдь не достаточно сделать что-либо вне порядка некоторой частной природы, в противном случае для этого вполне бы хватило подбрасывания камня, ибо движение вверх противно порядку природы камня. Таким образом, для того чтобы чудо было действительно чудом, необходимо, чтобы оно произошло вне порядка всей сотворенной природы. Но сделать такое может один только Бог, поскольку что бы ни делал ангел или какая-нибудь другая тварь посредством собственной силы, оно не будет противоречить порядку [всей] сотворенной приро-

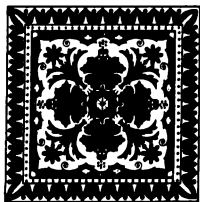
ды, а потому и не будет чудом. Следовательно, только Бог может творить чудеса.

Ответ на возражение 1. О некоторых ангелах говорят, что они творят чудеса, либо потому, что по их просьбе творит чудеса Бог (аналогично этому то же говорят и о некоторых святых), либо потому, что они исполняют своего рода служение при происходящих чудесах подобно тому, как они будут исполнять служение, собирая прах при всеобщем воскресении, или еще что-нибудь в том же роде.

Ответ на возражение 2. Чудеса в собственном смысле слова, как уже было сказано, – это то, что происходит вне порядка всей сотворенной природы. Но так как мы не знаем все силы сотворенной природы, то из этого следует, что когда что-либо совершается вне порядка сотворенной природы неизвестной нам силой, то мы называем это чудом в том, что касается непосредственно нас. Например, когда демоны совершают нечто с помощью своей природной силы, то это именуется "чудом", но не в абсолютном смысле, а только в отношении нас. Итак, когда волхвы, прибегнув к демонской помощи, творят чудеса, то о них говорят, что они делают их "согласно частной договоренности", поскольку сила каждой твари во вселенной может быть сравнена с силой частного лица в городе. Следовательно, когда волхв совершает нечто по договоренности с дьяволом, то это происходит как бы в соответствии с частной договоренностью. С другой стороны, божественное правосудие во всей вселенной подобно общественному закону в городе. Поэтому о добрых христианах, когда они совершают чудеса благодаря божественному правосудию, говорят, что они соделывают чудеса "согласно общественному правосудию". А вот дурные христиане пытаются делать их посредством "знаков общественного правосудия", например, взывая к имени Христову или используя другие священные знаки.

Ответ на возражение 3. Духовные силы способны воздействовать на происходящее в этом видимом мире путем использования телесных семян посредством их пространственного перемещения.

Ответ на возражение 4. Хотя ангелы и способны соделывать нечто, выходящее за рамки порядка телесной природы, тем не менее они не могут сделать то, что было бы вне целокупного сотворенного порядка, а именно это, как было разъяснено выше, и есть настоящее чудо.



О ВОЗДЕЙСТВИИ АНГЕЛОВ НА ЧЕЛОВЕКА

Теперь мы исследуем воздействие ангелов на человека, в связи с чем рассмотрим [следующее]: 1) насколько они способны изменять их посредством собственной природной силы; 2) каким образом Господь посылает их на служение людям; 3) каким образом они охраняют и защищают людей.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли ангел просвещать человеческий ум; 2) может ли он изменять человеческую волю; 3) может ли он изменять воображение человека; 4) может ли он изменять чувства человека.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ АНГЕЛ ПРОСВЕЩАТЬ ЧЕЛОВЕКА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не может просвещать человека. В самом деле, человек просвещается верой, в связи с чем Дионисий приписывает просвещение крещению как "причастию веры"¹. Но вера является даром Самого Бога, согласно сказанному: "Благодатью вы спасены через веру (и сие не от вас – Божий дар!)" (Еф. 2, 8). Следовательно, человек просвещается не ангелом, а непосредственно Богом.

Возражение 2. Далее, в глоссе на текст: "Бог явил им" (Рим. 1, 19), сказано, что "не только через природный разум явлены людям божественные истины, но также и через то, что Бог явил им делами Своими", т.е. Своими творениями. Но как природный разум, так и творения созданы непосредственно Богом. Следовательно, человека просвещает непосредственно Сам Бог.

Возражение 3. Далее, просвещаемый знает о своем просвещении. Но человек не знает о том, что он просвещается ангелами. Следовательно, он ими не просвещается.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что божественное откровение достигает людей через посредство ангельских служений². Но, как уже было показано (106, 1; 107, 2), такое откровение является просвещением. Следовательно, люди просвещаются ангелами.

Отвечаю: поскольку порядок божественного Провидения располагает низшие вещи под управление высших, о чем уже было сказано (109, 2), то как низшие ангелы просвещаются высшими, точно так же и люди, будучи ниже ангелов, просвещаются ангелами.

Модусы каждого из этих видов просвещения в одном отношении подобны друг другу, а в другом – нет. В самом деле, как было показано выше (106, 1), просвещение, которое суть сообщение божественной истины, выполняет две функции, а именно усиливает благодаря действию высшего ума [умственную способность] низшего и предлагает низшему уму схватить находящийся в высшем уме интеллигибельный вид. Последнее имеет место в ангелах, когда высший ангел проводит различие в универсально воспринятой им истине так, чтобы она могла быть схвачена низшим ангелом, о чем уже было сказано (106, 1).

Человеческий ум, однако, не может схватывать универсальную истину такой, какой она есть, поскольку согласно своей природе он мыслит, как было показано ранее (84, 7), путем обращения к представлениям. Поэтому ангелы сообщают людям интеллигибельную истину через посредство подобий чувственных вещей, в связи с чем Дионисий говорит, что "невозможно, чтобы богоначальный луч просиял нам иначе, чем [мистически] окутанным пестротой священных завес"³. С другой стороны, человеческий ум, будучи низшим, усиливается благодаря действию ангельского ума. И таким вот двояким образом человек просвещается ангелом.

Ответ на возражение 1. К достоинству веры следует относить два расположения. Во-первых, навык ума, посредством которого он расположен к повиновению склоненной к божественной истине воле, поскольку ум соглашается с истинами веры не столько по убеждению разума, сколько по распоряжению воли, в связи с чем Августин говорит, что "не восхотев, не уверуешь". В этом отношении вера исходит непосредственно от Бога. Во-вторых, для веры необходимо, чтобы предмет веры был сообщен верующему, и это исходит как от человека, согласно сказанному

[в Писании]: "Вера – от слышания" (Рим. 10, 17), так – и это в первую очередь – от ангелов, являющих людям божественное. Следовательно, ангелы принимают участие в просвещении веры. Кроме того, люди просвещаются ангелами не только в том, что касается предметов веры, но также и в том, что касается исполнения должного.

Ответ на возражение 2. Созданный непосредственно Богом природный разум может быть усилен ангелом, о чем уже было сказано. Но чем более усилен человеческий ум, тем более возвышенную интеллигибельную истину он может выявлять на основании абстрагированных из сотворенного видов. Таким вот образом ангел помогает человеку обретать через [рассматривание] сотворенного более совершенное познание Бога.

Ответ на возражение 3. Умственная деятельность и просвещение могут мыслиться двояко. Во-первых, со стороны мыслимого объекта, и в этом случае мыслящий или просвещаемый знает, что он мыслит или просвещается, поскольку знает о том, что он познает [свой] объект. Во-вторых, со стороны начала, и в этом случае вовсе не обязательно, чтобы мыслящий истину знал о том, каков тот ум, который выступает началом умственной деятельности. Точно так же и не каждый из тех, кто просвещается ангелами, знает о том, что он ими просвещается.

Раздел 2

МОГУТ ЛИ АНГЕЛЫ ИЗМЕНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ВОЛЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы могут изменять человеческую волю. В самом деле, в глоссе на текст: "Ты творишь ангелами Своими духов, и служителями Своими – пламенеющий огонь" (Евр. 1, 7), замечено, что "они – огонь, ибо пылки духом и испепеляют наши пороки". Этого, однако, не могло бы быть, если бы они не могли изменять волю. Следовательно, ангелы могут изменять волю.

Возражение 2. Далее, Беда говорит, что "дьявол не насылает злые помыслы, а разжигает их"⁴. Дамаскин же, со своей стороны, полагает, что он также и насылает их, поскольку отме-

чает, что "все пороки вымышлены демонами, а также и нечистые страсти, и [они] внедряют их в людей"⁵; подобным же образом и благие ангелы насылают и разжигают добрые помыслы. Но все это возможно только в том случае, если они могут изменять волю. Следовательно, они могут изменять волю.

Возражение 3. Далее, ангел, как было разъяснено выше, просвещает человеческий ум через посредство представлений. Но как служащее [подспорьем] уму воображение может быть изменено ангелом, точно так же может быть изменено [им] и служащее [подспорьем] воле чувственное пожелание, поскольку то и другое суть использующие телесный орган способности. Следовательно, коль скоро ангел просвещает ум, то он может изменять и волю.

Этому противоречит следующее: изменять волю способен один лишь Бог, согласно сказанному [в Писании]: "Сердце царя – в руке Господа... куда захочет, Он направляет его" (Прит. 21, 1).

Отвечаю: воля может быть изменена двояко.

Во-первых, изнутри, и в этом случае, коль скоро движение воли есть не что иное, как склонность воли к желаемому, изменять волю может один только Бог, поскольку именно Он сообщает умственной природе способность к такому склонению. В самом деле, как природная склонность исходит от дарующего природу Бога, точно так же и склонность воли исходит от обуславливающего волю Бога.

Во-вторых, воля может приводиться в движение извне. Что касается ангела, то это происходит единственным способом, а именно посредством постижения умом [некоторого] блага. Следовательно, в какой мере что-либо может быть причиной того, что нечто постигается как желаемое благо, в такой мере оно и способно приводить в движение волю. Таким образом, действительно подвигать волю может один только Бог, а ангел и человек приводят в движение волю посредством убеждения, о чем уже было сказано (106, 2).

Кроме того, человеческая воля может быть подвигнута извне и иначе, а именно страстью, находящейся в чувственном пожелании; так, воля может быть склонена к чему-либо вождением или гневом. Таким способом имеющие возможность побуждать эти страсти ангелы могут приводить в движение волю, но не необходимым образом, поскольку воля всегда остается свободной в выборе соглашаться или противиться страстям.

Ответ на возражение 1. О том, кто действует как служитель Божий, все равно, человек он или ангел, говорят, что он испепеляет порок и побуждает к добродетели посредством убеждения.

Ответ на возражение 2. Демон не может помещать мысли в наши умы путем обусловливания их изнутри, поскольку акт мыслительной способности является субъектом воли. Тем не менее о дьяволе говорится как о разжигающем мысли, ибо он побуждает к думанью через желание обдумываемой вещи, используя для этого убеждение или возбуждая страсть. Дамаскин называет это разжигание "внедрением", поскольку оно происходит внутри [субъекта]. А вот благие помыслы надлежит приписывать более возвышенному началу, а именно Богу, хотя они и могут возникать благодаря служению ангелов.

Ответ на возражение 3. Человеческий ум в его нынешнем состоянии способен мыслить только путем обращения к представлениям, но человеческая воля может желать нечто и на основании суждения разума, причем куда охотней, нежели следуя страсти или чувственному пожеланию. Поэтому приведенная аналогия кажется неуместной.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ АНГЕЛ ИЗМЕНЯТЬ ВООБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не может изменять воображение человека. В самом деле, фантазия, как сказано в третьей [книге] "О душе", "есть движение, обусловленное деятельностью чувств"⁶. Но если бы это движение обусловливал ангел, то оно не было бы обусловлено деятельностью чувств. Таким образом, по самой своей природе фантазия, которая является актом способности воображения, не может быть изменена ангелом.

Возражение 2. Далее, коль скоро формы в воображении суть духовные формы, они возвышеннее форм, существующих в чувственной материи. Но ангел не может запечатлевать формы в чувственную материю (110, 2). Следовательно, он не может запечатлевать формы и в воображение, а потому не может и изменять его.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что "вследствие вмешательства стороннего духа возможны случаи, что известное

этому духу посредством образов внушается им тому, с кем он соединяется, притом этот последний может либо сам понимать его, либо же получать разъяснение от кого-то другого"⁷. Но трудно представить, чтобы ангел мог соединяться с человеческим воображением или чтобы воображение могло получать свои знания от ангела. Поэтому похоже на то, что ангел не может изменять воображение.

Возражение 4. Кроме того, в видении воображения человек принимает подобия вещей за сами вещи. Но в этом он обманывается. И коль скоро благой ангел не может выступать причиной обмана, то похоже, что он не может обуславливать видение воображения путем изменения воображения.

Этому противоречит следующее: видимое во время сна видится видением воображения. Но, как явствует из сказанного в Евангелии от Матфея об ангеле, явившемся во сне Иосифу, ангелы открывают вещи во время сна (Мф. 1, 20). Следовательно, ангел может сообщать движение воображению.

Отвечаю: как добрые, так и дурные ангелы могут своей природной силой перемещать человеческое воображение. Это может быть разъяснено следующим образом. Поскольку, как было показано выше (110, 3), телесная природа повинуетя ангелу в том, что касается пространственного движения, то все, что может быть обусловлено пространственным движением тел, подчинено природной силе ангелов. Но очевидно, что явления воображения в нас бывают порой обусловлены пространственным движением жизненного духа и телесных жидкостей. Поэтому Аристотель говорит о причинах ночных сновидений следующее: "Когда животное спит, кровь приливает к чувственному началу, а с ней прибывают и движения", – то есть впечатления, оставшиеся от движений, которые сохранились в жизненном духе, – "и изменяют чувственное начало", [т. е. изменяют его] таким образом, как если бы чувственное начало претерпевало изменение под воздействием внешних объектов. Действительно, волнение духа и телесных жидкостей может быть столь значительным, что подобные явления иногда наблюдаются даже у бодрствующих, например, у безумцев. Итак, коль скоро это происходит в силу природного волнения телесных жидкостей, а иногда также и по желанию человека, который добровольно воображает то, что ранее испытал, то это же самое может быть совершено и силой добрых или дурных ангелов, причем как с изменением телесных чувств, так и без изменения.

Ответ на возражение 1. Первым началом воображения выступает деятельность чувств. Действительно, нельзя вообразить то, что никогда – ни полностью, ни отчасти – не было воспринято чувствами; так, слепорожденный не может вообразить цвета. Однако воображение может быть оформлено благодаря тому, что акт движения воображения восходит к ранее [полученным] и сохраненным впечатлениям.

Ответ на возражение 2. Ангел изменяет воображение не путем запечатления не воспринятой прежде чувствами воображаемой формы (поскольку он не может сделать так, чтобы слепорожденный мог вообразить цвета), но через посредство пространственного движения духа и телесных жидкостей, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Соединение ангельского духа с человеческим воображением – это не соединение сущностей, а причина следствия, которое он производит в воображении вышеописанным образом, что подобно тому, как он являет человеку то, что он знает, но не тем способом, каким он знает.

Ответ на возражение 4. Обусловливающий видение воображения ангел обычно вместе с этим просвещает и ум, и потому уму известно значение этих образов, так что в том нет никакого обмана. Но если даже благодаря действию ангела подобие вещи возникает исключительно в воображении, то и тогда возможный обман обуславливается не ангелом, а несовершенством воспринимающего образа ума. По этой же причине и Христос никак не мог обусловить заблуждения, хотя и поведал людям немало притч, которые не разъяснил.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ АНГЕЛ ИЗМЕНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЧУВСТВА?

С четвертым [положением дела] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел не может изменять человеческие чувства. В самом деле, деятельность чувств суть жизненная деятельность. Но такая деятельность не может быть принесена каким-либо внешним началом. Следовательно, ангел не может обуславливать деятельность чувств.

Возражение 2. Далее, чувственная деятельность возвышеннее питательной. Но ангел не может изменять ни питатель-

ную способность, ни другие природные формы. Следовательно, он также не может изменять и чувственную способность.

Возражение 3. Далее, чувства по природе приводятся в движение чувственными объектами. Но ангел не может изменять порядок природы (110, 4). Следовательно, ангел не может изменять чувства, которые могут изменяться только под воздействием чувственных объектов.

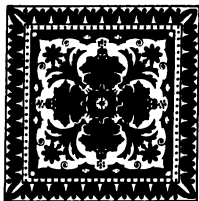
Этому противоречит следующее: ангелы, ниспровергшие Содом, людей "поразили слепотою... так что они измучились, искав входа" (Быт. 19, 11). То же самое произошло с сирийцами, которых Елисей завлек в Самарию (4 Цар. 6, 18).

Отвечаю: чувства могут быть изменены двояко: извне, как когда на них воздействует чувственный объект, и изнутри, как когда чувства изменяются вследствие волнений духа или телесной жидкости, вроде, например, того случая, когда язык больного под воздействием желчи ощущает все горьким, и то же самое можно сказать и об остальных чувствах. Но ангел посредством своей природной силы может производить изменения в чувствах обоими способами. В самом деле, ангел может извне предлагать чувствам некий чувственный объект, образованный либо природой, либо самим же ангелом, например, когда он, как было показано выше (51, 2), воспринимает тело. В то же время он может приводить в движение дух и телесные жидкости изнутри, о чем также было говорено, и, таким образом, изменять чувства различными способами.

Ответ на возражение 1. Начало чувственной деятельности не может обходиться без внутреннего начала, каковым является чувственная способность, но это внутреннее начало, как было разъяснено выше, может быть различными способами приведено в движение внешним началом.

Ответ на возражение 2. Посредством внутреннего движения духа и телесных жидкостей ангел может приносить определенные изменения и в акты питательной способности, а еще – желющей и чувственной способностей, да и вообще – любой способности, использующей телесный орган.

Ответ на возражение 3. Ангел не может делать что-либо вне целокупного порядка сотворенного, но он вполне может делать нечто вне некоторого частного порядка природы, которому сам он не подчинен; поэтому в ряде случаев ангел может производить изменения в чувствах вне обычного модуса природы.



О МИССИИ АНГЕЛОВ

Теперь мы рассмотрим вопрос о миссии ангелов. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли любой ангел быть посланным на дело служения; 2) все ли они являются посланными; 3) все ли из посланных предстоят; 4) из каких порядков они посылаются.

Раздел 1

ПОСЫЛАЮТСЯ ЛИ АНГЕЛЫ НА ДЕЛА СЛУЖЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы не посылаются на дела служения. В самом деле, любая миссия связана с определенным местом. Но умственные действия не определены в отношении места, поскольку ум абстрагирует от "здесь" и "сейчас". Следовательно, коль скоро ангельские действия умственны, то похоже, что ангелов не посылают для совершения их собственных действий.

Возражение 2. Далее, ангельскому достоинству приличествует эмпирей. Поэтому, если они посылаются к нам на служение, то похоже, что это влечет за собою некоторое умаление их достоинства, каковое мнение неприемлемо.

Возражение 3. Далее, внешняя занятость препятствует созерцанию мудрости, в связи с чем сказано: "Кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость" (Сир. 38, 24). Таким образом, если бы некоторых ангелов посылали для внешних служений, то этим, пожалуй, препятствовали бы их созерцанию. Но все их блаженство состоит в созерцании Бога. Следовательно, если бы их посылали, то их блаженство было бы умалено, каковое мнение неприемлемо.

Возражение 4. Кроме того, служение – это удел низших, в связи с чем сказано: "Кто больше – возлежащий или служащий?"

Не возлежащий ли?" (Лк. 22, 27). Но ангелы по природе больше нас. Следовательно, их не посылают для содействия нам.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Вот, я посылаю пред тобою ангела Моего" (Исх. 23, 20).

Отвечаю: на основании вышесказанного (108, 6) нетрудно показать, что некоторые ангелы посылаются Богом на служение. В самом деле, как уже было разъяснено нами при рассмотрении миссии божественных Лиц (43, 1), быть посланным означает некоторым образом происходить от другого – то ли так, что [посланный] начинает присутствовать там, где он раньше не был, то ли так, что он продолжает присутствовать там же, где и был, но в каком-то другом смысле. Например, о Сыне или о Святом Духе говорится как о посланном в том смысле, что Он исходит от Отца путем происхождения и начинает быть иначе – через благодать или воспринятую природу – там, где прежде Он был присутствием Своей божественности, поскольку Богу приличествует присутствовать везде (ведь Он суть универсальный действитель, и потому сила Его простирается на все сущее и, следовательно, Он существует во всем (8, 1)). Что же касается ангела, то коль скоро он является частным действителем, его сила не простирается на все мироздание, но одного [своего субъекта] достигает так, а другого – иначе, и с этой точки зрения "здесь" он пребывает не так, как "там". Но из уже сказанного (110, 1) очевидно, что телесная тварь управляется ангелами. Следовательно, всякий раз, когда ангел должен выполнить нечто в отношении телесной твари, он вновь применяет к этому телу свое усилие и, значит, как бы вновь начинает присутствовать в этом месте. Но все это происходит по божественному устройству. Таким образом, из этого следует, что ангела посылает Бог.

Тем не менее совершаемое посланным ангелом действие исходит как от своего первого начала от Бога, в Чьей власти и по одобрению Которого осуществляются все ангельские дела, а также и восходит к Богу как к своей конечной цели. Именно это и понимается под служением, поскольку служитель – это умственное орудие, а орудие приводится в движение другим и его действие упорядочено к [этому] другому. По этой причине действия ангелов называются "служением", а о них самих говорят как о посланных на служение.

Ответ на возражение 1. Деятельность может быть умственной двояко. Во-первых, как обитающая непосредственно в уме, каково созерцание; для такой деятельности не требуется никакого места; в самом деле, как сказал Августин, "даже и мы, мысленно вкушая нечто вечное, не находимся в этом мире"¹. Во-вторых, о действии говорят как об умственном постольку, поскольку оно упорядочивается и управляется неким умом; и в этом смысле умственная деятельность порою бывает связанной с определенным местом.

Ответ на возражение 2. Эмпирей приличествует ангельскому достоинству в силу адекватности, поскольку возвышенному телу подобает соответствовать возвышенной над другими телесной природе. Однако достоинство ангела принадлежит ему не благодаря эмпирей, и потому его отсутствие в эмпирее несколько не умаляет его достоинства, что подобно тому, как и царское достоинство не умаляется в тот час, когда он актуально не сидит на троне.

Ответ на возражение 3. Что касается нас, то внешние занятия [в самом деле] затемняют нам чистоту созерцаний, поскольку мы склоняемся к действию посредством чувственных способностей, чья деятельность существенно препятствует деятельности способностей умственных. Ангел же, напротив, направляет свои внешние действия посредством одной только умственной деятельности. Таким образом, его внешние занятия не чинят никаких препятствий его созерцанию, поскольку если речь идет о двух действиях, одно из которых является правилом и причиной другого, то ни одно из них не препятствует другому, скорее наоборот – ему помогает. Поэтому Григорий говорит, что "ангелы выходят вовне так, что при этом их наслаждения от внутреннего созерцания не ослабевают"².

Ответ на возражение 4. Своими внешними действиями ангелы в первую очередь служат Богу, и только во вторую – нам, и [служат они нам] не потому, что мы сами по себе выше их, но потому, что всякий человек или ангел, прилепляясь к Богу, становится духом единым с Богом и, таким образом, становится возвышеннее любой твари. Поэтому апостол говорит: "Почитайте один другого высшим себя" (Филип. 2, 3).

Раздел 2

ВСЕ ЛИ АНГЕЛЫ ПОСЫЛАЮТСЯ НА СЛУЖЕНИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все ангелы посылаются на служение. Ведь сказал же апостол: "Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение..." (Евр. 1, 14).

Возражение 2. Далее, среди [ангельских] чинов наивысшим является [чин] серафимов, о чем уже было сказано (108, 6). Но серафим был послан для очищения уст пророка (Ис. 6, 6, 7). Следовательно, низшие чины тем более могут быть посланными [на служение].

Возражение 3. Далее, божественные Лица бесконечно возвышеннее любого ангельского чина. Но божественные Лица бывают посланными. Следовательно, любые, даже наивысшие ангелы могут быть посланными.

Возражение 4. Кроме того, если высших ангелов не посылают на внешние служения, то так может быть только потому, что высшие ангелы исполняют божественные служения через посредство низших ангелов. Однако, коль скоро ангелы между собой не равны, о чем было сказано выше (50, 4), то у каждого ангела, за исключением последнего, есть более низкий ангел. Но в таком случае на служение посылался бы только этот последний ангел, что противоречит сказанному [в Писании]: "Тысячи тысяч служили Ему" (Дан. 7, 10).

Этому противоречит мнение Григория, который, ссылаясь на Дионисия³, говорит, что "высшие чины не исполняют внешних служений"⁴.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (106, 3; 110, 1), согласно порядку божественного Провидения не только ангелы, но и все мироздание упорядочено так, что низшие вещи управляются высшими. Однако по божественному устройству этот порядок порой претерпевает изменение в том, что касается телесных вещей, ради более высокого порядка, поскольку последний более соответствует проявлению благодати. Притом прозрение слепорожденного и воскрешение Лазаря было осуществлено Самим Богом без посредства небесных тел. Кроме того, благие и

дурные ангелы также могут производить некоторые следствия в этих телах без использования [в этих целях] небесных тел, [например] уплотняя облака для образования дождя и тому подобное. И [конечно] никто не сомневается в том, что и Бог может Сам сообщать людям нечто без содействия ангелов, и высшие ангелы – без содействия низших. На основании этого некоторые полагали, что – согласно общему закону – высших ангелов не посылают, но только лишь низших. Однако по божественному устройству порой посылаются и высшие ангелы.

Можно также сказать, что апостол [в цитате, приведенной в возражении 1] хочет подчеркнуть, что Христос выше любого ангела из тех, которые были избраны для возведения закона, поскольку Ему надлежало показать превосходство нового закона над старым. Но в таком случае нет никакой нужды относить это к каким-либо ангелам помимо тех, которые были посланы для того, чтобы дать закон.

Ответ на возражение 2. Согласно Дионисию, посланный для очищения уст пророка ангел был из низшего порядка, и был назван "серафимом", то есть "возжигателем", в соименном смысле, поскольку он прибыл, чтобы "возжечь" уста пророка⁵. Можно еще сказать, что высшие ангелы сообщают присущие им и определившие их имена дары через посредство служения низших ангелов. Поэтому об одном из серафимов сказано как об очистившем огнем уста пророка не потому, что он сделал это сам, но потому, что низший ангел сделал это с помощью его силы (ведь и о Папе говорят как об отпускающем грехи, хотя обряд отпущения может производить кто-либо другой).

Ответ на возражение 3. Божественные Лица не посылаются на служение и о Них говорится как о посланных в соименном смысле, что явствует из вышеизложенного (43, 1).

Ответ на возражение 4. Божественные служения обладают самыми различными степенями. Поэтому при всем неравенстве ничто не препятствует ангелам быть посланными на служение так, чтобы высшие посылались на высшие служения, а низшие – на низшие.

Раздел 3

ВСЕ ЛИ ИЗ ПОСЛАННЫХ АНГЕЛОВ ПРЕДСТОЯТ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все посланные ангелы предстоят. Ведь сказал же Григорий, что "в какой мере ангелы посылаются, в такой и предстоят, ибо хоть ангельский дух и ограничен, но высший Дух, Бог, не ограничен"⁶.

Возражение 2. Далее, ангел, посланный для наставления Товита, сказал: "Я – Рафаил, один из семи святых ангелов, которые восходят пред славу Святого!" (Тов. 12, 15). Следовательно, посланные ангелы предстоят.

Возражение 3. Далее, любой святой ангел ближе к Богу, чем Сатана. И тем не менее Сатана предстоял пред Богом, согласно сказанному: "Когда пришли сыны Божии предстать пред Господом, между ними пришел и Сатана" (Иов. 1, 6). Следовательно, тем более предстоят и посланные на служение ангелы.

Возражение 4. Кроме того, если низшие ангелы не предстоят, то причину этого следует усматривать в том, что они получают божественное просвещение не непосредственно [от Бога], а через высших ангелов. Но все ангелы, кроме наивысшего, получают божественное просвещение от превосходящих [ангелов]. Однако в таком случае предстоял бы только наивысший ангел, что противоречит сказанному: "Тьмы тем предстояли пред Ним" (Дан. 7, 10). Следовательно, посланные ангелы предстоят.

Этому противоречит сказанное Григорием на слова [Вилдада]: "Есть ли счет воинствам Его?" (Иов. 25, 3): "Предстоят те силы, которые не посланы для возвещения людям".⁷ Следовательно, посланные на служение не предстоят.

Отвечаю: об ангелах говорят как о "предстоящих" и "служащих" по аналогии с исполнителями царских указов, некоторые из которых всегда присутствуют подле царя и потому непосредственно слышат его распоряжения, в то время как другие получают эти распоряжения от первых; поэтому о таких, например, об управителях различных городов говорят как о служащих, но не предстоящих.

Нам же должно иметь в виду, что все ангелы непосредственно созерцают божественную сущность, и в этом смысле все, в том числе и служащие, предстоят. Поэтому Григорий говорит, что "по-

сланные на внешние служения ради нашего спасения всегда предстоят и видят лицо Отца"⁸. Тем не менее не все ангелы могут схватывать откровения божественных таинств со всей свойственной божественной сущности ясностью, но – только наивысшие ангелы, возвещающие их низшим, и в этом отношении как о предстоящих говорят лишь о высших, принадлежащих к самой высокой иерархии ангелов, исключительной привилегией которых является быть просвещаемыми непосредственно Богом.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 1 и 2, поскольку те основываются на первом способе предстояния.

Ответ на возражение 3. О Сатане сказано не как о предстоящем, но как о присутствующем среди предстоящих; в связи с этим Григорий сказал [о Сатане], что, "хотя он и утратил блаженство, тем не менее он сохранил природу, подобную ангельской"⁹.

Ответ на возражение 4. Все предстоящие могут непосредственно созерцать некоторые вещи в славе божественной сущности, и потому можно сказать, что быть просвещаемыми непосредственно Богом является привилегией [всех ангелов] высшей иерархии; в то же время высшие из них видят больше, чем низшие, и потому в некоторых вопросах просвещают последних, что подобно тому, как и среди предстоящих пред царем есть посвященные в большее количество тайн, чем другие.

Раздел 4

ВСЕ ЛИ АНГЕЛЫ ВТОРОЙ ИЕРАРХИИ БЫВАЮТ ПОСЛАННЫМИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все ангелы второй иерархии бывают посланными. В самом деле, согласно пророку Даниилу, все ангелы или предстоят, или служат (Дан. 7, 10). Но ангелы второй иерархии не предстоят, поскольку, согласно Дионисию, просвещаются ангелами первой иерархии¹⁰. Следовательно, все ангелы второй иерархии посылаются на служение.

Возражение 2. Далее, Григорий сказал, что "они скорее служебные, чем предстоящие"¹¹. Но это было бы не так, если бы ангелы второй иерархии не посылались на служение. Следовательно, все ангелы второй иерархии посылаются на служение.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что "господство преодолевает всякое порабощение"¹². Но посланность подразумевает [своего рода] порабощение. Следовательно, господства не посылаются на служение.

Отвечаю: как было показано выше (1), ангелу свойственно быть посланным на внешнее служение как действующему по божественному распоряжению, касающемуся любой телесной твари, а это – часть исполнения божественного служения. Затем, как говорит Дионисий, ангельские свойства проявлены через их имена¹³, и потому на внешнее служение посылаются ангелы тех порядков, названия которых указывают на некоторое исполнение служений. Но имя "господства" не указывает ни на какое такого рода исполнение, а только на расположение и руководство исполнением. С другой стороны, имена низших порядков подразумевают исполнение служений; так, имена "ангелов" и "архангелов" происходят от "возвещений", "сил" и "властей" – от некоторых действий, и несомненно, что имя "начальств", как говорит Григорий, означает "быть первыми среди делателей"¹⁴. Следовательно, на внешнее служение посылаются ангелы этих пяти порядков, а ангелы высших четырех – нет.

Ответ на возражение 1. О господствах говорят как о служебных ангелах не в том смысле, что они осуществляют служения, а в том, что они располагают и руководят тем, что должно быть исполнено другими, что подобно тому, как зодчий создает свои произведения не своими руками, а располагая и упорядочивая деятельность других.

Ответ на возражение 2. При исчислении служебных и предстоящих ангелов можно исходить из двух соображений. Так, Григорий говорит, что служебных ангелов гораздо больше, чем предстоящих, поскольку слова: "Тысячи тысяч служили Ему" (Дан. 7, 10) он растолковывает не в умножающем, а в разделяющем смысле, а это означает "тысячи из тысяч", и в таком случае количество служащих неопределенно и указывает на избыток, в то время как количество предстоящих конечно и выражено в последующих словах: "И десяток тысяч раз по сто тысяч предстояли пред Ним"¹⁵. Это объяснение опирается на мнение платоников, которые говорили, что более близкое расположение к единому первоначалу обуславливает меньшее количество, ибо чем ближе число к единице, тем на меньшее количество оно указывает. Это

мнение находит свое подтверждение в том, что касается количества порядков, поскольку шесть из них служат, а три – предстоят.

Дионисий, со своей стороны, утверждает, что по количеству ангелы превосходят все материальные вещи вместе взятые¹⁶; в самом деле, как высшие тела неизмеримо превосходят низшие по величине, точно так же и высшие бестелесные природы превосходят все телесные природы по количеству, поскольку лучшее должно быть в большей мере умножено Богом. Следовательно, коль скоро предстоящие превосходят служащих, то и по количеству предстоящих должно быть больше, чем служащих. Таким образом, слова "тысячи тысяч" должно понимать в умножающем смысле, т. е. как обозначающие "тысячи раз по тысяче". И так как десять раз по сто – это тысяча, то если бы было сказано "десятки раз по сто тысяч", то это подразумевало бы, что предстоящих столько же, сколько и служащих, но поскольку сказано "десяток тысяч раз по сто тысяч", то этим дается понять, что предстоящих гораздо больше, чем служащих. И при этом имеется в виду не указание на какое-то конкретное количество ангелов, а скорее на то, что это количество неисчислимо велико и превышает любое материальное множество. Это, как в том же месте говорит Дионисий, показано путем перемножения друг на друга самых предельных из известных больших чисел, а именно десятков, сотен и тысяч.



О ПОПЕЧИТЕЛЬСТВЕ БЛАГИХ АНГЕЛОВ

Теперь мы исследуем попечительство, осуществляемое благими ангелами, а также их брань с дурными ангелами. Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) охраняются ли люди ангелами; 2) предназначен ли для каждого человека только один ангел-хранитель; 3) только ли ангелы низшего порядка занимаются охранением; 4) каждый ли человек имеет своего ангела-хранителя; 5) с какого момента начинается попечительство ангела над человеком; 6) всегда ли ангелы-хранители наблюдают за [охраняемыми ими] людьми; 7) скорбит ли ангел, потеряв своего подопечного; 8) вызывает ли попечительство соперничество у ангелов.

Раздел 1

ОХРАНЯЮТСЯ ЛИ ЛЮДИ АНГЕЛАМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди не охраняются ангелами. В самом деле, хранители назначаются кому-либо в том случае, когда тот не знает как или не способен охранять себя сам, например, ребенку или больному. Но человек способен охранять себя сам посредством своей свободной воли и знает как посредством своего естественного знания естественного же закона. Следовательно, человек не охраняется ангелом.

Возражение 2. Далее, более сильная охрана делает более слабую излишней. Но люди охраняются Богом, согласно сказанному: "Не дремлет и не спит Хранящий Израиля" (Пс. 120, 4). Следовательно, человек не нуждается в охране со стороны ангела.

Возражение 3. Далее, потеря охраняемого является следствием нерадивости охраны, в связи с чем и были сказаны слова: "Стереги этого человека! Если его не станет, то твоя душа будет за его душу" (3 Цар. 20, 39). Но ежедневно многие из тех,

кому ангелы могли бы помочь или через свое видимое явление, или посредством чуда, или еще каким-либо подобным образом, впадают в согрешение и находят свою погибель. Таким образом, если бы ангелы охраняли этих людей, то делали бы это нерадиво. Но это очевидно не так. Следовательно, ангелы не охраняют людей.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Ангелам Своим заповедал о тебе охранять тебя на всех путях твоих" (Пс. 90, 11).

Отвечаю: нетрудно заметить, что согласно плану божественного Провидения все подвижное и изменчивое движется и направляется недвижимым и неизменным, например, все телесные вещи – недвижимыми духовными субстанциями и низшие тела – субстанциально неизменными высшими. Мы сами также направляемся в том, что касается заключений, относительно которых мы можем иметь различные мнения, теми началами, которым мы неизменно следуем. Кроме того, очевидно, что если речь идет о вещах, связанных с человеческим познанием и стремлением, то существует множество способов изменить или отпасть от добра, и потому необходимо, чтобы ангелы охраняли людей, направляя и подвигая их к добру.

Ответ на возражение 1. Посредством свободной воли человек может до некоторой степени избегать зла, но не всегда достаточным образом, поскольку он слаб в своей приверженности добру вследствие многообразных страстей души. Точно так же и присущее человеку по природе универсальное знание закона до некоторой степени направляет человека к добру, но не достаточным образом, поскольку [практическое] приложение универсальных начал закона к частным человеческим действиям в большинстве случаев несовершенно. В связи с этим [в Писании] сказано: "Помышления смертных – нетверды, и мысли наши – ошибочны" (Прем. 9, 14). Поэтому человек должен храниться ангелами.

Ответ на возражение 2. Для доброго действия требуются две вещи: во-первых, чтобы стремление было направлено к добру, что обуславливается в нас привычкой к нравственной добродетели. Во-вторых, чтобы разум был способен принимать правильные решения, ведущие к совершенству нравственной добродетели, и это то, что Философ называет рассудительностью¹. Что касается первого, то человек охраняется непосредственно Богом, Который зароняет в него благость и добродетели; что касается второго,

то человек охраняется Богом как своим универсальным наставником, Чьи заповеди обретаются человеком через посредство ангелов, о чем уже было сказано (111, 1).

Ответ на возражение 3. Как люди уклоняются от врожденной способности к благу вследствие греховных страстей, точно так же они уклоняются и от невидимых наущений ангелов-хранителей, когда они просвещают человека относительно правильных решений. Следовательно, гибель таких людей надлежит относить не к нерадивости ангелов, а к людской злобе. То же, что они порой являются людям вне обычного порядка природы, происходит по особой благодати Бога подобно тому, как вне порядка природы происходят и чудеса.

Раздел 2

ОХРАНЯЕТСЯ ЛИ КАЖДЫЙ ЧЕЛОВЕК ОСОБЫМ АНГЕЛОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не охраняется особым ангелом. В самом деле, ангел сильнее человека. Но один человек может охранять многих людей. Следовательно, тем более один ангел может охранять многих людей.

Возражение 2. Далее, по словам Дионисия, низшие вещи приводятся к Богу через посредство высших². Но коль скоро все ангелы меж собой не равны (50, 4), то существует только один ангел, между которым и людьми ничего не посредствует. Следовательно, существует только один непосредственно оберегающий людей ангел.

Возражение 3. Далее, высшие ангелы избраны для высших служений. Но хранить этого вот человека ничуть не возвышенней, чем хранить какого-то другого, поскольку все люди по природе равны. И коль скоро, согласно Дионисию, среди ангелов существует неравенство³, то похоже, что разные люди не охраняются разными ангелами.

Этому противоречит следующее: толкуя текст: "Ангелы их на небесах...", и т. д. (Мф. 18, 10), Иероним говорит: "Велико же достоинство душ, если к каждой из них приставлен свой ангел, дабы хранить ее от самого ее рождения".

Отвечаю: каждый человек имеет приставленного к нему особого ангела-хранителя. Это связано с тем, что попечительство ангелов относится к исполнению божественного Промысла о людях. Но Промысел Божий действует в отношении людей иначе, чем в отношении других тленных тварей, поскольку те и другие по-разному связаны с нетлением. В самом деле, люди не только нетленны в том, что касается общего всем вида, но также и в том, что касается частной формы каждого индивида, а именно разумной души, чего нельзя сказать о других тленных вещах. Но очевидно, что Промысел Божий в первую очередь попечительствует вечному, тогда как в отношении вещей преходящих Провидение действует ради упорядочения их бытия в отношении вещей вечных. Таким образом, Провидение связано с каждым человеком подобно тому, как оно связано с каждым родом или видом тленных вещей. Но, согласно Григорию, различные [ангельские] порядки приставлены к различным "родам" вещей, например, "власти" – к принуждению демонов, "силы" – к деланию чудес в телесных вещах⁴; при этом кажется вероятным, что различные виды управляются различными ангелами одного и того же порядка. Следовательно, разумно предположить, что для охраны различных людей назначаются различные ангелы.

Ответ на возражение 1. Хранитель может быть приставлен к человеку по двум причинам: во-первых, поскольку человек индивидуален, и потому отдельному человеку положен отдельный хранитель, а бывает, что к одному приставляют и нескольких хранителей. Во-вторых, поскольку человек является частью сообщества, по каковой причине один человек [в некотором отношении] охраняет все сообщество, а именно в том, что делает нечто, связанное с отношением его ко всему сообществу, вроде внешних работ, для которых другие бывают либо слишком сильны, либо – слабы. Но ангелы-хранители сообщают людям еще и то, что касается вещей невидимых и сокровенных, и что связано с личным спасением каждого. Следовательно, отдельные ангелы назначаются охранять отдельных людей.

Ответ на возражение 2. Как было сказано выше (112, 3), все ангелы первой иерархии относительно некоторых вещей просвещаются непосредственно Богом, а относительно других вещей Богом просвещаются только высшие из них, и уже затем они открывают их низшим. То же самое можно сказать и о низших порядках, а именно, что более низкий ангел в одних случаях про-

свещается одним из самых высших, а в других – тем, кто непосредственно выше его. Поэтому вполне может быть и так, что какой-то ангел непосредственно просвещает человека, и в то же время просвещает каких-то находящихся ниже его ангелов.

Ответ на возражение 3. Хотя люди и равны по природе, тем не менее между ними существует неравенство, поскольку божественное Провидение определяет одних к большему, а других к меньшему, согласно сказанному: "По всеведению Своему Господь положил различие между ними и назначил им разные пути; одних из них благословил и возвысил, а иных проклял и унизил" (Сир. 33, 11, 12). Поэтому в зависимости от того, кого именно надлежит охранять, разнится и степень служения.

Раздел 3

ТОЛЬКО ЛИ АНГЕЛЫ НИЗШЕГО ПОРЯДКА ЗАНИМАЮТСЯ ОХРАНИЕМ ЛЮДЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что охранением людей занимаются не только ангелы низшего порядка. Так, Златоуст говорит, что слова: "Ангелы их на небесах...", и т. д. (Мф. 18, 10) должно понимать как сказанные не обо всех ангелах, а только лишь о наивысших. Следовательно, и высшие ангелы охраняют людей.

Возражение 2. Далее, апостол говорит, что ангелы посылаются "на служение для тех, которые имеют наследовать спасение" (Евр. 1, 14), из чего может показаться, что миссией ангелов является охрана людей. Но к внешнему служению определено пять порядков (112, 4). Следовательно, все ангелы пяти порядков определены на охранение людей.

Возражение 3. Далее, в деле охранения людей кажется особенно важным принуждение демонов и делание чудес, что, согласно Григорию, является в первую очередь служением соответственно властей и сил⁵. Поэтому помимо низшего порядка делу охранения служат также и эти порядки.

Этому противоречит следующее: в девяностом псалме охранение людей приписывается ангелам, которые, по мнению Дионисия, принадлежат к самому низкому порядку⁶.

Отвечаю: как уже было сказано (2), человек охраняется двояко. Во-первых, путем частного охранения, для чего каждому человеку придан особый ангел-хранитель, и такое охранение осуществляется ангелами самого низкого порядка, чьим делом, согласно Григорию, является возвещать "о наименьшем", поскольку, похоже, дело спасения отдельного человека является наименьшим среди ангельских служений. Другой вид охранения является универсальным, умноженным согласно различным порядкам, ибо чем более универсален действователь, тем более универсально и его действие. Поэтому охранение человеческого рода принадлежит порядку "начальств" или, возможно, "архангелов", которых мы называем князьями ангелов. В связи с этим Михаил, которого мы называем архангелом, еще определяется как "один из князей" (Дан. 10, 13). Кроме того, все телесные твари охраняются "силами", к демонам приставлены "власти", а к добрым духам – "начальства", о чем читаем у Григория⁷.

Ответ на возражение 1. Златоуст, возможно, имеет в виду высших ангелов низшего порядка, поскольку Дионисий сказал, что в каждой иерархии есть первые, средние и последние силы⁸. Также допустимо предположить, что высшие ангелы назначают охранять тех, кто избран Богом для высшей степени славы.

Ответ на возражение 2. Не все посланные ангелы охраняют отдельных людей. Некоторые порядки осуществляют в той или иной степени универсальное охранение, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Низшие ангелы могут осуществлять служения высших в той мере, в какой являются участниками их даров и исполняются силами высших. Поэтому и ангелы низшего порядка могут принуждать демонов и соделывать чудеса.

Раздел 4

КАЖДЫЙ ЛИ ЧЕЛОВЕК ИМЕЕТ СВОЕГО АНГЕЛА-ХРАНИТЕЛЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Похоже, что не каждый человек имеет своего ангела-хранителя. В самом деле, о Христе сказано, что Он сделался "подобным человеку и по виду став, как человек" (Филип. 2, 7). Если бы, таким образом, каждый человек имел своего

ангела-хранителя, то и Христос также имел бы своего ангела-хранителя. Но подобный вывод кажется нелепым, поскольку Христос возвышеннее любого ангела. Следовательно, не каждый человек имеет своего ангела-хранителя.

Возражение 2. Далее, самым первым человеком был Адам. Но вряд ли у него был свой ангел-хранитель, по крайней мере в состоянии невинности, когда он не подвергался никаким опасностям. Следовательно, не каждый человек имеет своего ангела-хранителя.

Возражение 3. Далее, ангелы назначаются для охранения людей, дабы, взявши за руки, вести их к жизни вечной, благословлять их на добрые дела и защищать от нападений демонов. Но люди, предопределенные к проклятию, никогда не достигнут жизни вечной. Также и неверующие, хотя они время от времени и творят добро, творят его не должным образом, ибо имеют превратные намерения (ведь, согласно Августину, "намерения направляются верой"). Кроме того, пришествие антихриста произойдет, как сказано, "по действию Сатаны" (2 Фес. 2, 9). Следовательно, ангелы придаются для охранения не всех людей.

Этому противоречит авторитет вышеупомянутого Иеронима (2), который сказал, что "к каждой душе приставлен свой ангел, дабы хранить ее".

Отвечаю: человек, пока он находится в своем нынешнем состоянии, как бы стоит на дороге, по которой начинается его странствие к небу. На этой дороге его подстерегает множество опасностей – как изнутри, так и извне, согласно сказанному: "Расставили ловушки на путях моих". И потому как следующим опасной дорогой людям назначается охрана, точно так же и каждому человеку, пока он странствует [в этом мире], назначается свой ангел-хранитель. Когда же он достигнет конца своего странствия, то у него уже не будет более ангела-хранителя, но в царстве [Небесном] рядом с ним будет ангел, с которым он будет разделять господство, а в аду – демон, который будет его карать.

Ответ на возражение 1. Христос как человек направлялся непосредственно Словом Божиим и потому не нуждался в ангеле-хранителе. Опять-таки, в отношении Своей души Он был достигнувшим, хотя в отношении Своего чувственного тела Он был странником. В этом последнем отношении Он должен был иметь

ангела, но не хранителя – как если бы тот мог быть выше Его, а служителя – поскольку тот был ниже Его. Поэтому и сказано [в Писании]: "Се, ангелы приступили и служили Ему" (Мф. 4, 11).

Ответ на возражение 2. В состоянии невинности человек не подвергался опасностям изнутри, поскольку внутренне обладал праведным упорядочением, о чем уже было сказано (95, 1, 3). Однако опасность, как показали последующие события, подстерегала его извне в виде ловушек демонов. По этой причине он нуждался в ангеле-хранителе.

Ответ на возражение 3. Как predetermined, неверующие и даже антихрист не лишены внутренней поддержки со стороны природного разума, точно так же они не лишены и внешней поддержки, предоставляемой Богом всему человечеству, а именно ангелов-хранителей. И хотя получаемая ими оттуда помощь не приводит их через добрые дела к жизни вечной, тем не менее она способствует их защите от некоторых зол, которые могли бы повредить и им, и другим. Ведь даже демоны частично удерживаются ангелами-хранителями от того вреда, который они бы хотели причинить. И подобным же образом и антихрист не сумеет наделать столько бед, сколько бы он хотел.

Раздел 5

ОТ САМОГО ЛИ РОЖДЕНИЯ СОПРОВОЖДАЕТ ЧЕЛОВЕКА ЕГО АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел-хранитель не назначается человеку от самого его рождения. В самом деле, как говорит апостол, ангелов посылают "на служение для тех, которые имеют наследовать спасение" (Евр. 1, 14). Но люди имеют наследовать спасение только после крещения. Следовательно, ангел-хранитель назначается человеку с момента не рождения, а крещения.

Возражение 2. Далее, люди охраняются ангелами постольку, поскольку ангелы их просвещают и наставляют. Но нельзя наставлять новорожденных, поскольку те еще не умеют пользоваться разумом. Следовательно, ангелы не назначаются охранять детей от самого их рождения.

Возражение 3. Далее, ребенок обладает разумной душой не только после, но и некоторое время до своего рождения. Но не похоже, чтобы ангел назначался охранять ребенка еще до его рождения, поскольку в это время его еще не допускают к причастию. Следовательно, ангелы не назначаются охранять людей от самого их рождения.

Этому противоречат слова Иеронима, сказавшего, что "к каждой душе приставлен свой ангел, дабы хранить ее от ее рождения".

Отвечаю: как заметил Ориген, относительно этого существует два мнения. Так, одни утверждали, что ангел-хранитель назначается при крещении, другие – что при рождении⁹. Последнее мнение разделял и Иероним, и не без основания. В самом деле, те преимущества, которые даруются Богом человеку как христианину, даруются в момент его крещения, например, получение евхаристии и т. п. А те, которые даруются Богом человеку как разумному существу, даруются ему в момент его рождения, поскольку именно тогда он обретает свою природу. К такого рода преимуществам надлежит относить и охранение ангелами. Поэтому ангел-хранитель назначается человеку от самого его рождения.

Ответ на возражение 1. Ангел посылается на служение, которое, понятно, будет наиболее действенным тогда, когда [подопечный] имеет наследовать спасение, но это в том случае, если мы рассматриваем [служение с точки зрения] конечного следствия попечительства ангела, каковым и является наследование. Однако из этого вовсе не следует, что другие лишены служения ангелов, пусть и не настолько действенного, чтобы привести их к спасению, но достаточно действенного, чтобы отвести множество зол.

Ответ на возражение 2. Попечение определено к просвещению посредством наставления в том, что касается его конечного и главного следствия. Однако есть немало других следствий, вполне совместимых с младенчеством, например, отражение демонов и предотвращение телесных и духовных бедствий.

Ответ на возражение 3. Пока ребенок находится в материнском чреве, он еще не полностью отделен, но, будучи некоторым образом внутренне связанным, все еще является ее частью подобно тому, как висящий на дереве плод является частью дерева.

Поэтому с определенной степенью вероятности можно сказать, что ангел-хранитель матери хранит и ребенка в ее чреве. А вот когда он рождается и отделяется от матери, тогда ему, как говорит вышеупомянутый Иероним, и назначается отдельный ангел-хранитель.

Раздел 6

БЫВАЕТ ЛИ ТАК, ЧТО АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ ОСТАВЛЯЕТ ЧЕЛОВЕКА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангел-хранитель иногда оставляет опекаемого им человека. Ведь сказано же от имени ангелов: "Врачевали мы Вавилон – но не исцелился; оставьте его" (Иер. 51, 9). И еще: "Отниму у него ограду", – то есть [как говорит глосса] опекунство ангелов, – "и будет он опустошаем" (Ис. 5, 5).

Возражение 2. Далее, попечение Бога превосходнее попечения ангелов. Но Бог иногда оставляет человека, согласно сказанному: "Боже мой! Боже мой! Внемли мне! Для чего Ты оставил меня?" (Пс. 21, 2). Поэтому тем более ангел-хранитель может оставлять человека.

Возражение 3. Далее, как говорит Дамаскин, "когда ангелы посылаются на землю, они не остаются на небе"¹⁰. Но иногда они находятся на небе. Следовательно, иногда они нас оставляют.

Этому противоречит следующее: демоны нападают на нас постоянно, согласно сказанному [в Писании]: "Противник ваш Дьявол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить" (1 Петр. 5, 8). Поэтому и ангелы-хранители должны постоянно нас оберегать.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (2), попечительство ангелов является следствием божественного Промысла о человеке. Также очевидно, что ни человек, ни что-либо вообще не может быть полностью отстранено от Провидения Бога, поскольку любая вещь причастна бытию до тех пор, пока она подчинена Провидению, которое простирается на все сущее. О Боге и в самом деле говорят, что Он оставляет человека в порядке Своего Провидения, но ровно настолько, насколько Он позволяет человеку переносить некоторые лишения, связанные с наказанием или виной. Подобным же образом и об ангеле-хра-

нителе можно сказать, что он никогда полностью не оставляет человека, но иногда, следуя божественному определению, он оставляет его в некоторых частностях, например, не предотвращает его от какой-нибудь скорби или даже от впадения в грех. Именно в этом смысле о Вавилоне и о доме Израилевом говорится как об оставленных ангелами, т. е. постольку, поскольку их ангелы-хранители не защитили их от невзгод.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 1 и 2.

Ответ на возражение 3. Хотя порою ангел и может оставлять человека в пространственном отношении, он никогда не оставляет его с точки зрения следствий своего попечительства. Ведь даже тогда, когда он находится на небе, он ведаёт о происходящем с человеком, и при этом, коль скоро ему не требуется времени для своего пространственного перемещения, он может оказаться рядом с человеком в любой миг.

Раздел 7

СКОРБЯТ ЛИ АНГЕЛЫ О БЕДСТВИЯХ СВОИХ ПОДОПЕЧНЫХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ангелы скорбят о бедствиях своих подопечных. В самом деле, [в Писании] сказано: "Послы для мира горько плачут" (Ис. 33, 7). Но плач – это признак печали и скорби. Следовательно, ангелы скорбят о бедствиях своих подопечных.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что "несчастье человека состоит в неповиновении ему его же самого"¹¹. Но потеря охраняемого происходит против воли ангела-хранителя. Следовательно, ангелы скорбят о потере людей.

Возражение 3. Далее, насколько скорбь противоположна радости, настолько же покаяние противоположно согрешению. Но ангелы, как сказано, радуются даже одному покаявшемуся [грешнику] (Лк. 15, 7). Следовательно, они скорбят о впадшем в согрешение праведнике.

Возражение 4. Кроме того, в глоссе Оригена на текст: "Начатки их, которые они дают..." и т. д. (Чис. 18, 12) сказано: "Ангелы приводятся на суд в том случае, если люди отпадают по соб-

ственной вине или вследствие их небрежения". Но вполне естественно печалиться о бедствиях, в результате которых тебя приводят на суд. Следовательно, ангелы печалются о людских грехах.

Этому противоречит следующее: нет совершенного счастья там, где присутствуют печаль и скорбь, ибо сказано [в Писании]: "Смерти не будет уже. Ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет" (Откр. 21, 4). Но счастье ангелов совершенно. Следовательно, у них нет причины для скорби.

Отвечаю: ангелы не печалются по поводу людских согрешений и мук. Ведь печали и скорби, согласно Августину, связаны с теми вещами, которые происходят вопреки нашим желаниям¹². Но ничто в мире не происходит вопреки желаниям ангелов и других блаженных, поскольку их желания целиком совпадают с порядком божественного правосудия, а в мире не случается ничего такого, что не было бы произведено или попущено божественным правосудием. Таким образом, ничто в мире не происходит вопреки желаниям блаженных. Далее, как сказал Философ, просто произвольным является то, чего люди хотят в конкретных обстоятельствах и в определенное время, но если взять это безотносительно, то может оказаться, что никакой произвольности тут нет; так, вообще-то моряк отнюдь не хочет выбрасывать имущество за борт, но [во время бури] он может этого захотеть в связи с угрожающей его жизни опасностью¹³. Поэтому, как говорится далее, такие поступки следует считать скорее произвольными, чем непроизвольными. Таким образом, в безотносительном смысле ангелы не желают грехов и страданий своим подопечным, но они желают исполнения порядка божественного правосудия в том, что [порою] бывает связанным со страданиями некоторых людей или с попусшением им согрешить.

Ответ на возражение 1. Эти слова Исаии могут быть истолкованы буквально как сказанные о послых Езекии, плачущих из-за слов Рабсака, о чем сказано ниже (Ис. 37, 2 и далее). Если же слова "послы для мира" понимать аллегорически, то речь идет об апостолах и проповедниках, плачущих о человеческих согрешениях. А если использовать аналогическое толкование и [под "послами для мира"] понимать блаженных ангелов, то в таком случае это выражение является метафорой и указывает на то, что в безотносительном смысле ангелы желают спасения человечества (ведь в этом смысле мы можем приписывать страсти Богу и ангелам).

Ответ на возражение 2 явствует из вышесказанного.

Ответ на возражение 3. И в покаянии человека, и в его согрешении у ангелов одна и та же причина для радости, а именно исполнение порядка божественного Провидения.

Ответ на возражение 4. Ангелы приводятся на суд над людскими грехами не как обвиняемые, а как свидетели, дабы обличать человеческие пороки.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ВОЗНИКАТЬ СОПЕРНИЧЕСТВО ИЛИ РАЗНОГЛАСИЕ МЕЖДУ АНГЕЛАМИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что между ангелами не может возникнуть соперничество или разногласие. В самом деле, [в Писании] сказано: "Он творит мир на высотах Своих" (Иов. 25, 2). Но соперничество противоположно миру. Следовательно, между высшими ангелами не возникает соперничества.

Возражение 2. Далее, не может быть никакого соперничества там, где милость совершенна, а власть – праведна. Но все это есть у ангелов. Следовательно, между ангелами нет никакого соперничества.

Возражение 3. Далее, если мы согласимся с тем, что ангелы стараются для тех, кого охраняют, то [в случае споров между людьми] один ангел становился бы на одну сторону, а другой – на противоположную. Но если одна сторона права, то другая – заблуждается. Из этого бы следовало, что к ангелам-хранителям примешивается неправда, каковое мнение недостойно. Следовательно, между ангелами-хранителями нет никакого соперничества.

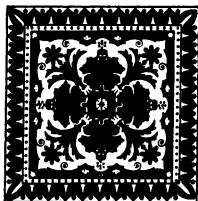
Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день" (Дан. 10, 13). Но этим князем царства Персидского был ангел-хранитель царства персов. Следовательно, один ангел-хранитель стоял против другого и, таким образом, между ними происходило соперничество.

Отвечаю: этот вопрос возник в связи с вышеприведенными словами из книги Даниила. Иероним объяснял это так: князь царства Персидского – ангел, выступавший против освобожде-

ния людей Израиля, за которых молился Даниил, а молитвы возносил к Богу Гавриил. И это его сопротивление, возможно, было обусловлено неким князем демонов, который склонил плененных в Персии евреев к греху, каковой грех препятствовал действительности молитвы за этих людей Даниила.

А вот по мнению Григория князем царства Персидского был ангел-хранитель, приставленный для защиты этого царства¹⁴. Чтобы, таким образом, понять, как один ангел может противостоять другому, нам следует обратить внимание на то, что божественные распоряжения относительно различных царств и различных людей исполняются ангелами. Затем, в своих действиях ангелы руководствуются божественными распоряжениями. Но в различные времена в различных царствах и в различных людях обнаруживаются различного же рода достоинства или недостатки, в результате чего одни оказываются подчиненными или властвующими над другими. Каковы на этот счет определения божественной мудрости – об этом ангелы могут узнать только в том случае, если Бог им это откроет, и потому в отношении этого они должны соотносываться с божественной мудростью. И так как они соотносываются с волей Божьей относительно различных противоположных и противостоящих достоинств, то о них и говорят, что они оказывают друг другу противодействие: не в том смысле, что их желания противоположны, поскольку все они думают об исполнении божественных распоряжений, а в том, что противоположны друг другу сами те вещи, познания которых желают ангелы.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.



О НАПАДЕНИИ ДЕМОНОВ

Теперь мы рассмотрим [вопрос о] нападении демонов. Под этим заглавием наличествует пять пунктов:

1) нападают ли демоны на людей; 2) является ли [способность] искушать исключительно свойством дьявола; 3) все ли людские согрешения происходят вследствие нападения или искушения демонов; 4) могут ли они творить истинные чудеса, дабы ввергать людей в заблуждение; 5) дозволяется ли побежденным людьми демонам продолжать свои нападения.

Раздел 1

НАПАДАЮТ ЛИ ДЕМОНЫ НА ЛЮДЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что демоны не нападают на людей. В самом деле, ангелы посылаются Богом для защиты людей, тогда как демоны не посылаются Богом, поскольку демоны желают гибели души, в то время как Бог – ее спасения. Следовательно, демоны не посылаются для нападения на людей.

Возражение 2. Далее, когда слабый выставляется против сильного и несведущий – против коварного, такое состязание несправедливо. Но люди слабы и несведущи, тогда как демоны – сильны и коварны. Поэтому не должно приписывать Богу, творцу всяческой справедливости, допущения демонам нападать на людей.

Возражение 3. Далее, нападения плоти и мира вполне достаточно для упражнения человека [в добродетели]. Но Бог допускает, чтобы избранные Его подвергались нападению ради их упражнения [в добродетели]. Поэтому в демонских нападениях нет никакой нужды.

Этому противоречат следующие слова апостола: "Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против вла-

стей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной" (Еф. 6, 12).

Отвечаю: относительно нападения демонов должно рассматривать две вещи, а именно само нападение и его порядок. Само нападение происходит из-за злобы демонов, которые вследствие зависти стремятся воспрепятствовать совершенствованию человека, а вследствие гордыни усваивают себе подобие божественной силы, в результате чего становятся своего рода служебными духами, предназначенными для нападения на людей, подобно тому, как ангелы Божии своими многоразличными служениями предназначены для спасения людей. А вот порядок нападения исходит от Бога, Которому ведомо, как надлежащим образом использовать зло, упорядочивая его к благу. Что же касается ангелов, то и их попечительство, и их порядок должно относить к Богу как к их первому творцу.

Ответ на возражение 1. Злые ангелы нападают на людей двояко. Во-первых, путем подстрекания к греху, и в таком случае это не Бог посылает их нападать на нас, хотя и попускает им это вследствие справедливого приговора. Но иногда их нападение является наказанием человеку, и в таком случае их посылает Бог, как [например] лживый дух был послан для наказания Ахав, царя Израильского (3 Цар. 22, 20 – 22), поскольку наказание восходит к Богу как к первому творцу. Впрочем, посылаемые для наказания демоны делают это не с тем намерением, ради которого их посылают, ибо они наказывают вследствие злобы или зависти, тогда как Бог посылает их ради исполнения справедливого приговора.

Ответ на возражение 2. Для выравнивания условий состязания человеку было дано восполнение [во-первых] в виде Божьей благодати, во-вторых, в виде защиты ангелов. По этой причине Елисей и говорит своему слуге: "Не бойся – потому что тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними" (4 Цар. 6, 16).

Ответ на возражение 3. Нападения плоти и мира достаточно для упражнения человеческой слабости, но не достаточно для злобы демонов, которые используют то и другое для нападения на людей. Но по божественному устройству все это обращается к славе избранных.

Раздел 2

ПРИСУЩА ЛИ [СПОСОБНОСТЬ] ИСКУШАТЬ ОДНОМУ ТОЛЬКО ДЬЯВОЛУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [способность] искушать присуща не только дьяволу. В самом деле, и о Боге говорят, как об искушающем, [например, в Писании сказано, что] "Бог искушал Авраама" (Быт. 22, 1); кроме того, человек искушается плотью и миром; опять же, и о человеке говорят, что он искушает Бога и человека. Следовательно, искушает не только дьявол.

Возражение 2. Далее, искушение связано с неведением. Но демоны ведают о том, что происходит у людей. Следовательно, демоны не искушают.

Возражение 3. Далее, искушение – это дорога к греху. Но грех пребывает в воле. Поэтому, коль скоро демоны не могут изменять человеческую волю, о чем уже было сказано (111, 2), то, по-видимому, им не дано искушать.

Этому противоречит сказанное в Писании: "Чтобы как не искусил вас искушитель" (1 Фес. 3, 5), что глосса истолковывает так: "То есть дьявол, чье дело – искушать".

Отвечаю: "искушать" в собственном смысле слова означает кого-то испытывать. Испытание же происходит ради познания испытуемого; следовательно, непосредственной целью искушающего является познание. Но иногда через это познание преследуется и другая цель, добрая или дурная; добрая, когда, например, кто-то желает знать о другом, каков тот в отношении знаний или добродетели, дабы возвысить последнего; дурная, когда целью познания является обман или уничтожение познаваемого.

Отсюда можно понять, что о разных сущностях говорится как об искушающих в разных смыслах. Так, о человеке говорится как об искушающем иногда потому, что он просто познает, и в этом смысле искушать Бога – грех, поскольку в таком случае человек, испытывая силу Божью, как бы сомневается в ней. Бывает, что он искушает, чтобы помочь, а бывает – чтобы повредить. Дьявол же всегда искушает затем, чтобы повредить, склонив человека к греху. По этой-то причине и гово-

рят, что его дело – искушать, ибо порою и человек, искушая подобным образом, делает это как служитель дьявола. О Боге же говорят как об искушающем ради познания в том смысле, в каком говорят как о познающем о том, кто делает знающими других. Поэтому и сказано [в Писании]: "Искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего" (Вт. 13, 3).

Что же касается плоти и мира, то о них говорят как об искушающих в смысле орудия или материи. В самом деле, познать человека можно согласно тому, насколько он следует или противится вожделениям плоти, а также согласно тому, насколько он равнодушен к мирским благам и невзгодам, к каковым при искушении [нередко] прибегает дьявол.

Из сказанного понятен ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Демоны ведают о том, что происходит у людей явно, однако о внутренних расположениях человека знает один только Бог, Который "взвешивает души" (Прит. 16, 2). А ведь именно это расположение и делает человека более склонным к одному пороку, нежели к другому. Следовательно, дьявол искушает для того, чтобы исследовать это внутреннее расположение человека, дабы затем подстрекать его к тому пороку, к которому тот наиболее склонен.

Ответ на возражение 3. Хотя демон и не может изменять волю, тем не менее, как уже было сказано (111, 3), он может в некоторой степени изменять низшие способности человека, которые, правда, не могут принудить волю, однако же могут на нее повлиять.

Раздел 3

ВСЕ ЛИ ГРЕХИ ПРОИСХОДЯТ ВСЛЕДСТВИЕ ИСКУШЕНИЯ ДЬЯВОЛА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все грехи являются следствием искушения дьявола. Так, Дионисий говорит, что "демонское множество является причиной всех зол, какие оно причиняет и себе и другим"¹. А Дамаскин говорит, что "все пороки и все нечистые страсти были вымышлены дьяволом"².

Возражение 2. Далее, ко всякому грешнику можно отнести слова, сказанные Господом иудеям: "Ваш отец – диавол" (Ин. 8, 44). Но так это постольку, поскольку он грешит по наущению дьявола. Следовательно, всякий грех происходит по наущению дьявола.

Возражение 3. Далее, как ангелы посланы людям для защиты, точно так же демоны посланы для нападения. Но всякое совершенное нами благое дело совершено по наставлению благих ангелов, ибо божественное нам сообщается ангелами. Следовательно, и всякое совершенное нами злое дело совершено по наущению дьявола.

Этому противоречит сказанное: "Не все наши злые помыслы вызваны дьяволом: порой они являются результатом движения нашей свободной воли"³.

Отвечаю: нечто может являться причиной другого двояко, [а именно] прямо и косвенно. Косвенно – когда действительность обуславливает расположенность к некоторому следствию случайно и опосредованно, как, например, мы могли бы сказать, что сушащий дерево является причиной его возгорания. В этом смысле мы вправе говорить, что дьявол – причина всех наших грехов; поскольку именно по его наущению первый человек совершил грехопадение, в результате чего во всем человеческом роде появилась склонность к греху, и в этом смысле следует понимать сказанное Дамаскином и Дионисием.

Прямою же причиной чего-либо является то, что действует непосредственно в нем самом. И в этом смысле дьявол не является причиной всякого греха, поскольку не все грехи совершены по наущению дьявола, но некоторые – по свободному волеизъявлению и слабости плоти. Так, Ориген говорит, что даже если бы не было никакого дьявола, люди все равно хотели бы есть, похотствовать и тому подобное, в связи с чем – если только такие пожелания не обуздываются разумом – происходит немало неупорядоченного, особенно если иметь в виду испорченность нашей природы⁴. Однако свободная воля способна обуздывать эти желания и направлять их. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы все грехи происходили по наущению дьявола. Те же грехи, которые происходят по наущению дьявола, люди совершают, как сказал Исидор, "прельщаясь на посулы, как и некогда наши прародители"⁵.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Когда человек согрешает без наущения дьявола, он становится сыном дьявола постольку, поскольку он подражает тому, кто согрешил первым.

Ответ на возражение 3. Человек волен согрешать и сам, но он не может подвигаться в заслуге без божественной помощи, которая предоставляется человеку через посредство служения ангелов. Поэтому ангелы принимают участие во всех наших добрых делах, однако не все наши грехи связаны с наущением демонов. Впрочем, нет такого греха, который бы время от времени не совершался по наущению демонов.

Раздел 4

МОГУТ ЛИ ДЕМОНЫ ВВОДИТЬ ЛЮДЕЙ В ЗАБЛУЖДЕНИЕ ПОСРЕДСТВОМ ИСТИННЫХ ЧУДЕС?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что демоны не могут вводить людей в заблуждение посредством истинных чудес. В самом деле, нигде не бывают демоны так сильны, как в делах антихриста. Но, как говорит апостол, его "пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными" (2 Фес. 2, 9). Следовательно, в иные времена демоны тем более совершают ложные чудеса.

Возражение 2. Далее, истинные чудеса связаны с некоторыми телесными изменениями. Но демоны не способны изменять природу тела; так, Августин говорит, что не допускает мысли, будто бы "демоны своим искусством или властью могли превратить человеческое тело в члены и формы животных"⁶. Следовательно, демоны не могут совершать истинные чудеса.

Возражение 3. Далее, аргумент, не относящийся к противоположностям, недействителен. Но совершаемые демонами для склонения [людей] к ложному истинные чудеса были бы бесполезны для укрепления веры. Однако это не так, ибо сказано: "При Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями" (Мк. 16, 20).

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что "с помощью искусства волхвов иногда совершаются чудеса, подобные тем, которые совершаются слугами Божиими"⁷.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (110, 4), если понимать чудо в собственном смысле слова, то ни демон, ни любая другая тварь не может совершать чудеса, ибо на это способен один только Бог, поскольку в строгом значении чудом является то, что совершается вне порядка всей сотворенной природы, а этому порядку подчинена всякая сила творений. Но иногда о чудесах говорят в широком смысле, имея в виду все то, что превосходит человеческие возможности и опыт. И в этом смысле демоны могут совершать чудеса, то есть такие вещи, которые изумляют человека, ибо превосходят его возможности и познание. Ведь даже в том случае, когда один человек делает нечто такое, что превосходит возможности и познание другого, это приводит последнего в изумление, так что ему вполне может казаться, что совершено чудо.

Тут надлежит заметить, что хотя такие демонские дела, которые кажутся нам чудесными, и не являются истинными чудесами, они тем не менее бывают и чем-то истинным. Так, волхвы фараона силой демонов произвели истинных змей и лягушек. И, как сказал Августин, "не призраки же то были, когда упал с неба огонь и одновременно уничтожил множество слуг и многочисленные стада святого Иова, а налетевшая и разрушившая дом буря умертвила сыновей его, но то были действия сатаны"⁸.

Ответ на возражение 1. Как в том же месте говорит Августин, дела антихриста могут быть названы ложными знамениями "или потому, что он будет обольщать смертные чувства призраками, так что будет казаться делающим то, чего не делает, или потому, что эти чудеса, хотя сами по себе и истинные, будут вовлекать в обман тех, которые поверят в него"⁹.

Ответ на возражение 2. Как было показано выше (110, 2), телесная материя не повинуетя воле благих или злых ангелов, и потому демоны не способны своей силой преобразовывать материю из одной формы в другую. Однако, как говорит Августин, они могут использовать некие существующие в элементах мира семена и с их помощью производить такого рода следствия¹⁰. Поэтому следует допустить, что все преобразования телесных вещей, которые могут быть произведены некоторыми при-

родными силами, к каковым относятся и вышеупомянутые семена, могут быть произведены действием демонов с помощью этих семян, вроде преобразования некоторых вещей в змей или лягушек, которые могут возникать вследствие гниения.

Что же касается тех преобразований, которые не могут быть произведены силами природы, то они в действительности не могут быть обусловлены и демонской деятельностью; так, например, человеческое тело не может быть изменено в тело животного и тело умершего не может быть возвращено к жизни. А если порою нечто подобное и кажется произведенным действием демонов, то это не действительность, а только подобие действительности.

Все это может происходить двояко. Во-первых, изнутри, поскольку демон может воздействовать на воображение человека и даже на его телесные чувства так, чтобы нечто казалось ему иным, чем оно есть, о чем уже шла речь выше (111, 3, 4). А еще говорят, что подобное может происходить и благодаря силе некоторых телесных [вещей]. Во-вторых, извне, поскольку демон способен образовывать из воздуха тело любой формы и вида и, восприняв его, являться в нем явно. Подобным же образом он может окутать любую телесную вещь любой телесной формой, дабы она была явлена [нам] в таком виде. Об этом Августин говорит следующее: "Образы человеческой фантазии, которые и в мышлении, и в сновидениях принимают вид бесчисленного множества различных вещей,... являются чувству других как бы воплощенные в форму какого-нибудь животного"¹¹. Это следует понимать не так, что будто бы само воображение или сформированные в нем образы были именно тем, что является чувствам другого человека, но так, что демон, формирующий образ в воображении одного человека, может предлагать сходный образ чувствам другого.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, "бывает, что волхвы делают то же, что и святые, однако делают они это, преследуя различные цели и с различным же правом. Первые делают это ради собственной славы, а последние – ради славы Господней; первые – путем частного сговора, а последние – посредством явной помощи и по велению Бога, Которому подчинено все сотворенное"¹².

Раздел 5

УДЕРЖИВАЮТСЯ ЛИ ПОБЕЖДЕННЫЕ ЛЮДЬМИ ДЕМОНЫ ОТ ДАЛЬНЕЙШИХ НАПАДЕНИЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

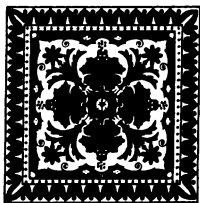
Возражение 1. Кажется, что побежденный человеком демон по одной только этой причине не удерживается от любых дальнейших нападений. В самом деле, Христос победил искушителя наиболее действенным образом. И тем не менее впоследствии демон напал на Него, подстрекая иудеев убить Его. Следовательно, ошибочно думать, будто бы побежденный дьявол прекращает свои нападения.

Возражение 2. Далее, [наибольшим] наказанием побежденного в борьбе является побуждение его к еще более ожесточенному нападению. Но это не приличествует милосердию Бога. Следовательно, побежденные демоны не встречают препятствий для последующих нападений¹³.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: "Тогда оставляет Его диавол", то есть [оставляет] победившего его Христа (Мф. 4, 11).

Отвечаю: некоторые говорят, что, будучи один раз побежденным, демон уже не может более искушать кого-либо вообще – ни к такому же, ни к какому иному греху. А другие говорят, что он не может искушать именно этого человека, а вот других – может. Последнее кажется более вероятным, но только если иметь в виду, что такое [ограничение] действует только в течение некоторого определенного отрезка времени, о чем читаем: "Окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени" (Лк. 4, 13). На то имеется две причины. Одна – со стороны милосердия Бога, поскольку, как говорит Златоуст, "дьявол искушает человека не настолько, насколько желает, а настолько, насколько ему попускает Бог; поэтому, попустив недолгое искушение, Он запрещает ему продолжать его ввиду нашей слабости"¹⁴. Другая причина – это лукавство дьявола. Поэтому [в своем комментарии] на евангелие от Луки (4, 13) Амвросий говорит: "Дьявол боится упорствовать, поскольку умаляется от частых поражений". Тем не менее дьявол иногда возобновляет свое нападение, что явствует из сказанного [в Писании]: "Возвращусь я в дом мой, откуда я вышел!" (Мф. 12, 44).

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.



О ДЕЙСТВИИ ТЕЛЕСНОЙ ТВАРИ

Теперь нам надлежит рассмотреть действие телесной твари, а также приписываемую некоторым телам судьбу. Относительно телесных действий будет исследовано шесть пунктов: 1) бывает ли тело активным; 2) наличествуют ли в телах некоторые семенные силы; 3) являются ли небесные тела причинами того, что происходит здесь с нижними телами; 4) являются ли они причинами человеческих действий; 5) подчинены ли их влиянию демоны; 6) налагают ли небесные тела момент необходимости на подчиненные их влиянию вещи.

Раздел 1

БЫВАЕТ ЛИ ТЕЛО АКТИВНЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакое тело не может быть активным. Ведь сказал же Августин, что "есть вещи, которые производятся, но не производят, и это тела; есть Тот, Кто производит, но не производится, и это Бог; и есть вещи, которые равно производятся и производят, и это духовные субстанции"¹.

Возражение 2. Далее, каждый действительный помимо первого для осуществления своих действий нуждается в восприимчивом к этим действиям субъекте. Но нет субстанции, которая бы подлежала телесной субстанции и была бы восприимчивой к действиям последней, поскольку та является самой низкой степенью бытия. Следовательно, телесная субстанция не бывает активной.

Возражение 3. Далее, всякая телесная субстанция ограничена по количеству, и это количество, окружая ее и пронизывая, препятствует субстанции двигаться и действовать, что подобно тому, как облако препятствует воздуху в получении света. Доказательством этому служит тот факт, что чем больше тело

увеличивается по количеству, тем более оно становится тяжелым и тем трудней ему двигаться. Следовательно, никакая телесная субстанция не бывает активной.

Возражение 4. Далее, способность действовать в каждом действователе адекватна степени его уподобления первой активной причине. Но тела, будучи наиболее сложными, наименее уподоблены первой активной причине, которая является наиболее простой. Следовательно, тела не активны.

Возражение 5. Кроме того, если бы тело было действователем, то в качестве начала его действия должна была бы выступать либо субстанциальная, либо же акцидентная форма. Но невозможно, чтобы это была субстанциальная форма, поскольку единственным началом действия в теле может быть активное качество, каковое суть акциденция, а акциденция не может являться причиной субстанциальной формы, поскольку причина всегда превосходнее следствия. Также невозможно, чтобы это была акцидентная форма, поскольку, как сказал Августин, "акциденция не выходит за пределы субъекта"². Следовательно, тела не активны.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что одно из качеств телесного огня суть свойство "являть свое величие воспринимающим его действие и изменяет то, в чем оказывает-ся для своего воздействия"³.

Отвечаю: чувства свидетельствуют нам о том, что некоторые тела бывают активны. Что же касается самих действий тел, то тут можно выделить три вида заблуждения. Так, некоторые вообще отрицали любую деятельность тел. Таково мнение Авицеброна, которое он высказал в своей книге "Источник жизни", где, используя вышеприведенные аргументы, он тщился доказать, что никакое тело не действует, но что все действия, которые нам кажутся действиями тел, на самом деле являются действиями некоторой проникающей все тела духовной силы; так, согласно Авицеброну, нагревает не огонь, а проникающая через посредство огня духовная сила. Это мнение, похоже, восходит к учению Платона. В самом деле, Платон полагал, что все формы в телесной материи существуют в ней по причастности, и при этом определяются и ограничиваются последней, и что отделенные формы абсолютны и сами по себе универсальны, поскольку, по

его разумению, эти отделенные формы являются причинами тех форм, которые существуют в материи. Поэтому, коль скоро находящаяся в телесной материи форма определена к этой количественно индивидуализированной материи, Авицеброн пришел к умозаключению, что телесная форма настолько удерживается и заключается началом индивидуализации – количеством, что лишается какой бы то ни было способности действовать так, чтобы [это действие] могло простираться на какую-либо иную материю, и что только духовная и нематериальная форма, не будучи связанной количеством, может исходить вовне и воздействовать на что-то еще.

Однако все это служит доказательством не того, что телесная форма не является действителем, а только того, что она не является универсальным действителем. В самом деле, насколько вещь причастна [чему-либо], настолько же, по необходимости, она причастна и свойственному тому, чему она причастна, как [например] причастность свету адекватна причастности видению. Но действовать, что означает не что иное, как приводить что-либо к актуальности, является сущностным свойством акта как такового, поскольку каждый действитель производит подобное себе. И так как с точки зрения своего бытия форма не определяется материей в качестве субъекта количества, то вещь обязана своим бытием действителю неограниченному и универсальному, а так как она определена именно к этой вот материи, то вещь обязана своим бытием действителю ограниченному и частному. Поэтому, если бы форма огня была отделенной, как это предполагали платоники, то в таком случае она была бы причиной каждого возгорания. Но причиной этого вот возгорания, которое переходит от одного тела к другому, является эта вот форма огня, находящаяся в этой вот телесной материи. Следовательно, такое действие обуславливается соприкосновением двух тел.

Впрочем, в этом вопросе Авицеброн пошел дальше Платона, поскольку Платон всего лишь утверждал, что отделенными являются только субстанциальные формы, в то время как акциденции он приписывал материальным началам, а именно "большому" и "малому", в которых он усматривал первую противоположность, тогда как другие полагали таковой "редкое" и "плотное". Поэтому и Платон, и близкий к нему по своим воззрениям Авиценна полагали, что телесные действители действуют че-

рез посредство своих акцидентных форм путем расположения материи к субстанциальной форме, но что конечное совершенство, связанное с обретением субстанциальной формы, достигается благодаря нематериальному началу. И это – второе мнение о действии тел, о котором мы уже говорили, когда рассматривали [вопрос о] творении (45, 8).

Третье мнение принадлежит Демокриту, который утверждал, что действие связано с истечением атомов из телесного действующателя, а претерпевание – с проникновением атомов через поры пассивного тела. Но это мнение было опровергнуто Аристотелем⁴. В самом деле, если бы все обстояло именно так, то из этого бы следовало, что в целом тело никогда не бывает пассивным, а количество активного тела в результате его деятельности постоянно уменьшается, что очевидно не так.

Поэтому должно говорить, что актуальное тело воздействует на потенциальное.

Ответ на возражение 1. Эти слова Августина должно понимать как сказанные обо всей рассматриваемой в целом телесной природе, поскольку [именно] в целом нет никакой низшей ей природы, на которую она могла бы воздействовать подобно тому, как духовная природа воздействует на телесную и несотворенная – на сотворенную. Однако одно тело бывает ниже другого в том случае, когда первое в отношении ко второму потенциально, а второе в отношении к первому – актуально.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 2. Но при этом следует иметь в виду, что слова Авицеброна о том, что "коль скоро [с одной стороны] существует неподвижный двигатель, ум, первый творец всего, то в силу этого, с другой стороны, должно существовать нечто движимое и абсолютно пассивное", следует признать справедливыми. Однако то, что он упоминает последним, суть первичная материя, которая является чистой потенцией подобно тому, как Бог является чистой актуальностью. Но тело состоит из потенции и акта, и потому оно может быть и активным, и пассивным.

Ответ на возражение 3. Количество в целом препятствует не действию телесной формы, а, как уже было показано, ее бытию универсальным действующателем, поскольку форма индивидуализируется субъектом количества – материей. Что же касается доказательства, основанного на весе тела, то оно не достигает

цели [и вот почему]. Во-первых, потому, что, как доказал [Аристотель], дополнительное количество не [обязательно] обуславливает [дополнительный] вес⁵. Во-вторых, ошибочно полагать, будто бы вес задерживает движение; напротив, если принять к рассмотрению собственное движение вещи, то чем тяжелее вещь, тем значительнее ее движение. В-третьих, потому, что действие производится не в результате пространственного движения, как полагал Демокрит, а в результате приведения чего-либо от потенции к акту.

Ответ на возражение 4. Тело не является тем, что наиболее неподобно Богу, поскольку оно участвует в уподоблении божественному бытию через посредство своей формы. Наиболее неподобной Богу является первичная материя, которая, будучи чистой потенцией, лишена какой бы то ни было активности.

Ответ на возражение 5. Началами действия тела являются как акцидентная, так и субстанциальная форма. В самом деле, активное качество, вроде теплоты, хотя само по себе и является акциденцией, тем не менее [иногда] действует как орудие субстанциальной формы, поскольку его действие может завершаться в субстанциальной форме; так, природная теплота, будучи орудием души, обладает действием, завершающимся порождением плоти. Если же действие [активного качества] самостоятельно, то им производится акциденция. Притом нет ничего невозможного в том, чтобы акциденция вышла за пределы субъекта в действии, а [сказанные Августином слова должно понимать в том смысле, что] она не может выйти за пределы субъекта в бытии, если только кто-нибудь не вообразит, что акциденция может переносить самое себя от действующателя к реципиенту подобно тому, как это делают [пресловутые] атомы Демокрита.

Раздел 2

НАЛИЧЕСТВУЮТ ЛИ В ТЕЛЕСНОЙ МАТЕРИИ КАКИЕ-ЛИБО СЕМЕННЫЕ СИЛЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в телесной материи нет никаких семенных сил. В самом деле, силовая причинность подразумевает своего рода духовный порядок. Но в телесной материи

ничто не существует духовно, но только лишь – материально, то есть согласно модусу того, в чем оно есть. Следовательно, в телесной материи нет никаких семенных сил.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что демоны добиваются определенных результатов благодаря использованию скрытого движения неких семян, о наличии которых в материи им известно⁶. Но что касается пространственного движения, то в этом смысле используются не силы, а тела. Поэтому неразумно утверждать, что будто бы в телесной материи наличествуют семенные силы.

Возражение 3. Далее, семена являются активными началами. Но в телесной материи не может быть никаких активных начал, поскольку, как было сказано выше (1), материя не в состоянии действовать. Следовательно, в телесной материи нет никаких семенных сил.

Возражение 4. Кроме того, нам говорят о несомненности существования "причинных сил"⁷, которых, похоже, вполне достаточно для производства вещей. Но семенные силы и причинные силы – это разные вещи, поскольку чудеса находятся за пределами возможностей семенных сил, но [отнюдь] не за пределами возможностей причинных сил. Поэтому неразумно утверждать, что будто бы в телесной материи наличествуют семенные силы.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "помимо всех произведенных телесным и видимым способом вещей, существуют еще и некоторые семена, сокровенно покоящиеся в телесных вещах этого мира"⁸.

Отвечаю: как правило, вещи именуются по тому, что в них наиболее совершенно, и так как из всей телесной природы наиболее совершенными являются живые тела, то слово "природа" перешло от живых существ ко всем естественным вещам. В самом деле, как говорит Философ, изначально слово "природа" применялось для указания на возникновение живых существ, которое называется "рождением", а поскольку живое существо возникает из сращенного с возникающим и тем, из чего оно возникает, начала, как [например] плод [возникает] от дерева и ребенок от матери, то слово "природа" стало также использоваться применительно к любому существующему в движимом начале движения⁹. Но очевидно, что активными и пассивными началами возникновения живых существ являются семена, из которых и

возникают живые существа. Поэтому Августин назвал все являющиеся началами естественного возникновения и движения активные и пассивные силы "семенными силами".

Эти активные и пассивные силы могут быть рассмотрены с точки зрения нескольких порядков. Итак, как говорит Августин¹⁰, в первую очередь и изначально они суть "идеи типов", находящиеся в Слове Бога. Во-вторых, они находятся в элементах мира, в которых они были сотворены разом в начале как "универсальные причины". В-третьих, они находятся в вещах, которые – каждая в свое время – производятся универсальными причинами, например, в этом вот растении или в этом вот животном, как "частные причины". В-четвертых, они находятся в "семенах", которые происходят от животных и растений. И при этом последние так относятся к последующим частным следствиям, как первоначальные универсальные причины – к первым произведенным следствиям.

Ответ на возражение 1. Указанные активные и пассивные силы природных вещей называют "причинными" не в связи с их нахождением в телесной материи, а, скорее, в связи с их происхождением, поскольку они суть следствия причинных идей.

Ответ на возражение 2. Эти активные и пассивные силы находятся в некоторых частях телесных вещей, и в том случае, когда их использование [демонами] ради достижения некоторых результатов сопряжено с пространственным движением, о демонах можно говорить как об использующих семена.

Ответ на возражение 3. Мужское семя является активным порождающим началом животного. Однако и привносимое [в этот процесс] пассивное женское начало может быть названо "семенем". Таким образом, словом "семя" охватываются как активные, так и пассивные начала.

Ответ на возражение 4. Из слов Августина, сказанных им об этих семенных силах, нетрудно заключить, что они в то же время являются и причинными силами, поскольку семя – это своего рода причина. В самом деле, он говорит, что "подобно тому, как мать беременна будущим потомством, точно так же и все мироздание беременно причинами будущих вещей"¹¹. А вот "идеи типов", которые вполне можно называть "причинными силами", в строгом смысле слова "семенными силами" быть не могут, потому что семя – это не отделенное начало, и еще потому, что чудеса не происходят за пределами возможностей причин-

ных сил. И точно так же ни одно из чудес не происходит за пределами возможностей пассивных сил, всеянных в творение таким образом, что они могут быть использованы ради любой цели согласно Божественному изволению. Однако чудеса, по общему мнению, происходят за пределами возможностей естественных активных сил и тех пассивных потенциалов, которые определяются таким активным силам, и именно это имеется в виду, когда говорится, что они происходят за пределами возможностей семенных сил.

Раздел 3

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА ПРИЧИНАМИ ТОГО, ЧТО ПРОИСХОДИТ ЗДЕСЬ С НИЖНИМИ ТЕЛАМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесные тела не являются причинами того, что происходит здесь с нижними телами. Так, Дамаскин говорит: "Мы утверждаем, что они, – а именно небесные тела, – не бывают причиной ни возникновения, ни гибели, но скорее служат предзнаменованием дождей и перемены воздуха"¹².

Возражение 2. Далее, для любого делания вполне достаточно действующего и материи. Но в здешних нижних вещах наличествует пассивная материя, а также и противоположные действующие, [например] жара и холод и т. п. Поэтому в связи с тем, что происходит здесь с нижними телами, нет никакой нужды выискивать какую-то их причинную связь с небесными телами.

Возражение 3. Далее, действующий производит подобное себе. Но следует заметить, что все происходящее здесь внизу производится через посредство действия жары и холода, влаги и сухости и других подобных качеств, которых нет в небесных телах. Следовательно, небесные тела не являются причинами того, что происходит здесь с нижними телами.

Возражение 4. Кроме того, Августин говорит: "Ничто не имеет более близкого отношения к телу, чем пол"¹³. Но пол не зависит от небесных тел, о чем свидетельствует тот факт, что рожденные под одним и тем же созвездием близнецы могут быть разнополыми. Следовательно, небесные тела не являются причинами того, что происходит здесь с нижними телами.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что "тела грубой и низшей природы управляются в определенном порядке телами природы более тонкой и могущественной"¹⁴. А Дионисий говорит, что "свет солнца содействует рождению чувственных тел, подвигает их к жизни, питает, растит и совершенствует"¹⁵.

Отвечаю: коль скоро любое множество проистекает из единства и коль скоро неподвижное всегда существует одним и тем же способом, в то время как движущееся обладает многими способами бытия, то должно иметь в виду, что повсюду и в любой природе всякое движение проистекает от неподвижного. Поэтому чем более неподвижными являются некоторые вещи, тем скорее они являются причинами наиболее подвижных вещей. Но среди тел наиболее неподвижными являются небесные тела, поскольку они не движутся иначе, как только пространственным движением. Поэтому многообразные и многообразные движения здешних нижних тел должно возводить к упомянутым движениям небесных тел как к их причинам.

Ответ на возражение 1. Эти слова Дамаскина должно понимать как отрицание того, что небесные тела являются первыми причинами возникновения и гибели нижних [тел], поскольку именно это утверждали поклоняющиеся небесным телам как богам.

Ответ на возражение 2. Активными началами здешних тел являются только активные качества элементов, вроде жары и холода и т.п. Таким образом, если бы субстанциальные формы низших тел были разнообразны исключительно благодаря тем акциденциям, начала которых ранние натурфилософы называли "редкое" и "плотное", то в предположении о существовании каких-либо более возвышенных начал не было бы никакой нужды, поскольку все, необходимое для действия, было бы налицо. Однако любому, кто сколько-нибудь серьезно исследовал этот вопрос, очевидно, что эти акциденции являются всего лишь материальными расположениями в отношении субстанциальных форм природных тел. Но одной только материи для действия не достаточно. Следовательно, необходимо предположить наличие некоторого более возвышенного, чем указанные материальные расположения, активного начала.

В связи с этим платоники утверждали существование отделенных видов, благодаря причастности к которым низшие тела обретают свои субстанциальные формы. Однако этого не доста-

точно. В самом деле, отделенные виды, коль скоро они, как полагали [платоники], неподвижны, всегда обладали бы одним и тем же способом бытия и, следовательно, неоткуда было бы взяться разнообразию в возникновении и гибели низших тел, что противоречит очевидному.

Поэтому, как говорит Философ, необходимо предположить существование подвижного начала, которое в силу своего приближения или удаления обуславливало бы разнообразие в возникновении и гибели низших тел¹⁶. И именно таковы небесные тела. Поэтому то, что порождается здесь внизу, подвигается к порождению видом как инструментом небесного тела, в связи с чем Философ говорит, что "человек и солнце порождают человека"¹⁷.

Ответ на возражение 3. У небесных тел нет видового подобия с низшими телами. Их подобие следует усматривать в том, что все происходящее с низшими телами присутствует в них благодаря их универсальной силе. В таком же смысле мы говорим, что все вещи подобны Богу.

Ответ на возражение 4. Действия небесных тел находят свое продолжение в низших телах по-разному, в зависимости от различного расположения материи. При этом время от времени случается так, что при зачатии человека материя полностью не расположена к мужскому полу, поскольку иногда она оформляется в мужчину, а иногда – в женщину. Августин приводит данный аргумент в своем споре с астрологами, указывая на то, что следствия действий светил в телесных вещах претерпевают изменения в связи с различными расположениями материи.

Раздел 4

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА ПРИЧИНАМИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесные тела являются причинами человеческих действий. В самом деле, коль скоро небесные тела, как было сказано выше (110, 3), перемещаются в пространстве духовными субстанциями, то [следовательно] они действуют инструментально через посредство сил [этих субстанций]. Но указанные духовные субстанции превосходят наших

душ. Поэтому похоже на то, что они [т. е. небесные тела] могут обуславливать впечатления в наших душах и через них обуславливать человеческие действия.

Возражение 2. Далее, любое многообразие сводится к единообразному началу. Но человеческие действия различны и многообразны. Поэтому похоже на то, что они сводимы к единообразным движениям небесных тел как к своим началам.

Возражение 3. Далее, предсказания астрологов относительно исхода сражений и других человеческих действий, началами которых выступают ум и воля, нередко бывают верны. Но они не могли бы делать этого с помощью наблюдений за небесными телами, если бы последние не были причинами человеческих действий. Следовательно, небесные тела являются причинами человеческих действий.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что "небесные тела никоим образом не являются причинами человеческих действий"¹⁸.

Отвечаю: небесные тела, как было показано выше (3), могут непосредственно и сами по себе воздействовать на тела. Они могут воздействовать на те способности души, которые являются актами телесных органов, непосредственно, но акцидентно, поскольку актам таких способностей могут препятствовать сами органы; так, поврежденный глаз не может хорошо видеть. Поэтому, если бы ум и воля, как утверждали те, которые не проводили различения между умом и чувством, были соединенными с телесными органами способностями, то из этого бы с необходимостью следовало, что небесные тела являются причинами человеческого выбора и действия. Из этого бы также следовало, что человек (равно как и другие животные, у которых наличествуют способности, не соединенные с телесными органами), в своих действиях полностью руководствуется природными инстинктами, поскольку все, что происходит здесь внизу благодаря действию небесных тел, происходит согласно природе. Таким образом, из всего этого надлежало бы сделать вывод, что у человека нет никакой свободной воли, и что его действия, как и действия остальных природных вещей, абсолютно детерминированы.

Все вышесказанное очевидно ложно и противоречит всем нашим навыкам. При этом, однако, должно иметь в виду, что впе-

чатления от небесных тел могут достигать ума и воли опосредованно и акцидентно, поскольку как ум, так и воля воспринимают нечто и от низших, соединенных с телесными органами способностей. Впрочем, расположение ума отличается от расположения воли. В самом деле, ум с необходимостью обращается к низшим схватывающим способностям, поскольку при ослаблении деятельности воображения, мышления или памяти с необходимостью ослабевает и деятельность самого ума. Воля, напротив, отнюдь не с необходимостью следует склонностям низших пожеланий, поскольку, хотя вызванные раздражительностью или похотью страсти могут влиять на склонение воли, однако воля обладает достаточной силой для того, чтобы решать, следовать ли страстям или подавлять их. Поэтому способные изменять низшие силы впечатления от небесных тел оказывают гораздо меньшее влияние на волю, которая является ближайшей причиной человеческих действий, чем на ум.

То, что небесные тела являются причинами человеческих действий, утверждали те, которые не проводили различия между умом и чувством. Так, некоторые из них говорили, что "нам, на земле обитающим людям, то суждено, что владыка людей и богов посылает"¹⁹. Но коль скоро очевидно, что ум и воля не являются актами телесных органов, то невозможно, чтобы небесные тела были причинами человеческих действий.

Ответ на возражение 1. Правда, что движущие небесные тела духовные субстанции воздействуют на телесные вещи через посредство небесных тел, более того, они непосредственно воздействуют на человеческий ум, просвещая его. С другой стороны, они не могут принуждать волю, о чем уже было сказано (111, 2).

Ответ на возражение 2. Подобно тому как многообразие телесных движений сводимо к единообразию небесного движения как к своей причине, точно так же и многообразие проистекающих из ума и воли действий сводимо к единообразному началу, каковое суть божественные ум и воля.

Ответ на возражение 3. Большинство людей следует своим страстям, являющимся движениями чувственного пожелания, на которое оказывают воздействие небесные тела, и только весьма немногие столь мудры, что могут противиться этим страстям. Поэтому астрологи в большинстве случаев могут предсказывать истину, особенно же тогда, когда в ней не содержится конкретных

указаний. Что же касается конкретики, то ничто не препятствует человеку противиться своим страстям посредством своей свободной воли. Ведь и сами астрологи говорят, что "мудрец сильнее звезд"²⁰, поскольку мудрость помогает ему побеждать страсти.

Раздел 5

МОГУТ ЛИ НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА ВОЗДЕЙСТВОВАТЬ НА ДЕМОНОВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесные тела могут воздействовать на демонов. В самом деле, демоны при определенных фазах луны могут внушать беспокойство некоторым людям, которых называют лунатиками, о чем сказано у Матфея (4, 24; 17, 15). Но этого бы не было, если бы они не были подчинены небесным телам. Следовательно, демоны им подчинены.

Возражение 2. Далее, некроманты, дабы призвать демонов, ведут наблюдения за некоторыми созвездиями. Но их нельзя было бы призвать через посредство небесных тел, если бы они не были им подчинены. Следовательно, они им подчинены.

Возражение 3. Далее, небесные тела могущественнее низших тел. Но демоны бывают подчинены некоторым низшим телам, а именно "травам, камням, животным, каким-либо звукам и словам, различным фигурам и формам", о чем, согласно Августину, свидетельствует Порфирий²¹. Поэтому тем более демоны подчинены воздействиям небесных тел.

Этому противоречит следующее: в порядке природы демоны возвышеннее небесных тел. Но, как указывает Августин, "действующий возвышеннее претерпевающего"²². Следовательно, демоны не подчинены воздействиям небесных тел.

Отвечаю: относительно демонов существует три мнения. Во-первых, [мнение] перипатетиков, которые отрицали существование демонов и потому полагали, что все то, что искусство некромантов приписывает демонам, на самом деле производится силой небесных тел. Именно это мнение, согласно Августину, и отстаивает Порфирий, когда говорит, что "на земле люди изыскивают всевозможные вещи, принуждающие к некоторым действиям

звезды"²³. Но это мнение очевидно ложно. В самом деле, нам известно из личного опыта, что многое из того, что совершается демонами, никоим образом не связано с возможностями небесных тел; взять, к примеру, тот случай, когда человек в горячке разговаривает на неизвестном языке, цитирует писателей и поэтов, о которых прежде и слыхом не слыхивал, или когда некроманты понуждают статуи двигаться и говорить, и многие тому подобные вещи.

По этой причине платоники утверждали, что демоны являются "животными с воздушным телом и подверженной страстям душой", каковые слова Августин приписывает Апулею²⁴. Это – второе из вышеуказанных мнений, согласно которому демоны подчинены небесным телам в той же мере, что и человек, о чем уже было сказано (4). Но и это мнение ложно, что нетрудно доказать на основании вышесказанного (51, 1), а именно, что демоны являются духовными и не соединенными с телами субстанциями.

Таким образом, очевидно, что они не подчинены воздействиям небесных тел ни сущностно, ни акцидентно, ни прямо, ни опосредованно.

Ответ на возражение 1. Воздействие демонов на людей в связи с определенными фазами луны может быть отнесено к двум обстоятельствам. Во-первых, как указывают Иероним²⁵ и Златоуст²⁶, они делают это затем, чтобы "опорочить Божью тварь", а именно луну. Во-вторых, коль скоро они не могут произвести что-либо иначе, как только через посредство природных сил, о чем было сказано выше (114, 4), они, стремясь к определенному результату, используют способности тел. Но очевидно, что, коль скоро "мозг является наиболее влажной частью тела", о чем читаем у Аристотеля²⁷, то он наиболее подвержен влиянию луны, которой присуще приводить в движение влажное. А поскольку именно в мозгу сконцентрированы животные силы, то демоны и расстраивают воображение человека в первую очередь при тех фазах луны, когда, по их наблюдению, мозг наиболее к этому расположен.

Ответ на возражение 2. Демоны порой призываются через посредство некоторых созвездий ради достижения двоякой цели. Во-первых, чтобы ввести человека в заблуждение, противное вере, а именно, что звездам присуща некая божественная сила. Во-вторых, поскольку они полагают, что под некоторыми созвездиями телесная материя бывает лучше расположена для того, чтобы воспринять исходящее от них воздействие.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, "демоны примаются разного рода камнями, травами, деревьями, животными, заклинаниями и обрядами, но не так, как животные примываются пищей, а так, как духи – знаками"²⁸, то есть постольку, поскольку указанные вещи предлагаются им в качестве символов божественных почестей, до которых они весьма падки.

Раздел 6

НАЛАГАЮТ ЛИ НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА МОМЕНТ НЕОБХОДИМОСТИ НА ПОДЧИНЕННЫЕ ИХ ВЛИЯНИЮ ВЕЩИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небесные тела налагают момент необходимости на подчиненные их влиянию вещи. В самом деле, если причина достаточна, то следствие – необходимо. Но небесные тела являются достаточными причинами для своих следствий, ведь коль скоро небесные тела движутся и располагаются необходимым образом, то, похоже, и их следствия необходимы.

Возражение 2. Далее, в том случае, когда сила действующего позволяет ему полностью подчинить себе материю, обусловленное действующим следствие наступает в материи с необходимостью. Но вся материя низших тел подчинена силе небесных тел, поскольку сила последних могущественнее силы первых. Поэтому следствие воздействия небесных тел на телесную материю является необходимым.

Возражение 3. Далее, если следствие воздействия небесного тела не является необходимым, то, значит, этому препятствует некоторая причина. Но любая телесная причина, которая, возможно, могла бы воспрепятствовать следствию воздействия небесного тела, с необходимостью должна быть возведена к какому-то небесному началу, поскольку небесные тела являются причинами всего того, что происходит здесь внизу. Поэтому, коль скоро небесное начало является необходимым, то, значит, следствие воздействия небесного тела встречает препятствие с необходимостью. Поэтому и в таком случае из всего сказанного следует, что все, что имеет место здесь внизу, происходит с необходимостью.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что "было бы нелепо утверждать, что все те знаки, которые мы наблюдаем в возникающих в небесах телах, вроде ветра и дождя, исполняются с необходимостью"²⁹. Таким образом, не все следствия небесных тел происходят с необходимостью.

Отвечаю: этот вопрос был уже отчасти разрешен выше (4), а отчасти все еще вызывает некоторые затруднения. В самом деле, уже было показано, что хотя действия небесных тел и обуславливают некоторые склонности в телесной природе, воля, однако, отнюдь не необходимо следует этим склонностям. Поэтому ничто не мешает воле воспрепятствовать наступлению следствия воздействия небесных тел, причем не только в самом человеке, но также и во всем том, на что простирается человеческое действие.

А вот в природных вещах нет никакого такого начала, благодаря которому они были бы вольны следовать или не следовать тому, что производится небесными действующими. И потому может показаться, что, по крайней мере, в таких вещах все происходит с необходимостью. Таков был ход рассуждений некоторых древних [натурфилософов], а именно, что если все сущее имеет причину, и если при наличии причины следствие происходит с необходимостью, то, таким образом, все вещи происходят с необходимостью. Это мнение было опровергнуто Аристотелем двояко путем следующего рассуждения³⁰.

Итак, во-первых, отнюдь не истинно, что необходимым является следствие любой причины. В самом деле, некоторые причины так определены к своим следствиям, что производят их не необходимо, а в большинстве случаев, в меньшинстве же – не производят. Но то, что в меньшинстве случаев следствие не наступает, связано с некоторой препятствующей этому причиной, и потому вышеуказанное затруднение, похоже, остается, поскольку рассматриваемая причина встречает препятствие с необходимостью.

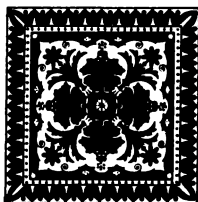
Поэтому, во-вторых, следует говорить, что обладающее бытием само по себе имеет свою причину, а обладающее им акцидентно – нет, поскольку, не будучи истинно сущим, оно не является и истинно единым. В самом деле, "белизна" [может] иметь [сущностную] причину, а "образованность" – нет, и потому бытие одновременно "белым" и "образованным" не имеет причины, поскольку оно не есть ни истинное бытие, ни истинное единство. Далее, очевидно, что причина, препятствующая действию

[другой] причины таким образом, что та может производить свое следствие только в большинстве случаев, пересекается с этой причиной акцидентно, и пересечение этих двух причин, будучи акцидентным, беспричинно. Поэтому то, что следует из такого пересечения причин, не может быть возведено к какой-либо другой, предшествующей им причине, из которой бы оно следовало с необходимостью. Например, то, что некое земное тело обретает огонь в высокой воздушной области и затем падает на землю, обуславливается некоторой небесной силой; опять же, то, что на поверхности земли находится некая горючая материя, также возводится к некоторому небесному началу. Но то, что горящее тело должно упасть на эту материю и поджечь ее, не обуславливается небесным телом и является акцидентным. Таким образом, не все следствия воздействий небесных тел наступают с необходимостью.

Ответ на возражение 1. Небесные тела являются причинами здешних подлунных следствий через посредство частных низших причин, которые в ряде случаев бывают недостаточными для произведения этих следствий.

Ответ на возражение 2. Сила небесного тела не бесконечна, и потому для того, чтобы производить свои следствия, ему требуется определенное расположение материи и в смысле пространственного расстояния, и в отношении других условий. Поэтому как пространственное расстояние препятствует следствию небесного тела (ведь в Дакии и Эфиопии солнце припекает по-разному), точно так же и грубость материи, ее температура или какое-нибудь другое такого рода расположение могут воспрепятствовать наступлению следствия небесного тела.

Ответ на возражение 3. Хотя причина, препятствующая следствию другой причины, и может быть возведена к небесному телу как к своей причине, однако пересечение двух причин, являющееся акцидентным, не может быть возведено к причинности, обуславливаемой небесным телом, о чем было сказано выше.



О СУДЬБЕ

Теперь мы подошли к рассмотрению судьбы. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) существует ли судьба; 2) где именно она существует; 3) является ли она неизменной; 4) все ли вещи подчинены судьбе.

Раздел 1

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СУДЬБА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судьбы не существует. Так, Григорий в своей проповеди, посвященной Богоявлению, говорит: "Да не допустят верные в сердца свои мысль о том, что судьба является чем-то реальным"¹.

Возражение 2. Далее, то, что происходит согласно судьбе, не является непредсказуемым, поскольку, как сказал Августин, "слово «судьба» (fatum) следует производить от слова «говорить» (fando)", как если бы то, что, как считают, происходит согласно судьбе, было уже "прежде оговоренным" тем, кто непоколебимо устанавливает имеющее произойти². Но то, что предсказуемо, не может быть случайным. Таким образом, если бы все в этом мире происходило согласно судьбе, то в нем не было бы места случаю.

Этому противоречит следующее: невозможно определить то, чего не существует. Однако Бозций определяет судьбу так: "Судьба есть связующее расположение изменчивых вещей, посредством которого провидение упорядочивает их существование"³.

Отвечаю: кое-что в этом мире может, на первый взгляд, происходить случайно. Бывает, в частности, так, что нечто является случайным с точки зрения низших причин, хотя с точки зрения

некоторой высшей причины оно является предопределенным. Например, если хозяин послал двух слуг в одно и то же место, то их встреча с точки зрения их самих будет случайной, а с точки зрения предопределившего эту встречу хозяина – нет.

Итак, были такие, которые отказывались относить те события, которые здесь внизу происходят случайно, к более высокой причине. Поэтому они отрицали существование судьбы и Провидения, как, например, это делал Туллий, о чем читаем у Августина⁴. Но это противоречит тому, что было доказано нами выше при рассмотрении Провидения (22, 2).

Другие, напротив, полагали, что все происходящее здесь внизу случайно, причем относящееся как к природным вещам, так и к человеческим поступкам, должно быть возведено к превосходящей причине, а именно к небесным телам. Согласно им судьба есть не что иное, как "известное положение звезд, бывающее во время чьего-либо зачатия или рождения"⁵. Но и это мнение несостоятельно. Во-первых, [оно несостоятельно] в том, что касается человеческих поступков, поскольку мы уже доказали (115, 4), что человеческие действия не подчинены действиям небесных тел иначе, как только опосредованно и случайно. Но причина судьбы, коль скоро она определяет то, что происходит согласно судьбе, необходимо должна быть непосредственно и сама по себе причиной происходящего. Во-вторых, [оно несостоятельно] в том, что касается всех происходящих случайно вещей, поскольку, как уже было сказано (115, 6), акцидентное в собственном смысле слова не является ни сущим, ни единым. Но любое действие природы находит свое завершение в какой-либо вещи. Поэтому невозможно, чтобы собственным следствием активного природного начала оказалось нечто случайное. Так, нет такой природной причины, собственным следствием которой было бы то, что некий землекоп должен обнаружить клад. Но очевидно, что небесные тела действуют как природные начала, поскольку их следствия в этом мире естественны. Поэтому невозможно, чтобы какая-нибудь активная сила небесного тела являлась причиной чего-либо случайного здесь внизу.

Поэтому следует говорить, что все происходящее здесь внизу случайно, равно относящееся как к природным вещам, так и к человеческим поступкам, должно возводить к предопределяющей причине, а именно к божественному Провидению. В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы происходящее

случайно рассматривалось умом как нечто единое, в противном случае ум не мог бы формировать суждений типа "землекоп обнаружил клад". И коль скоро ум может схватывать это таким образом, он также может это и обуславливать; например, знающий о месте, где зарыт клад, может побудить ни о чем не подозревающего мужика выкопать в этом месте яму. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы происходящее здесь случайно было возведено к некоторой определяющей причине, действующей через посредство ума, в особенности же – божественного ума, поскольку, как было показано выше (105, 4), изменять волю может один только Бог. Таким образом, определение человеческих действий, началом которых является воля, должно приписывать одному только Богу.

Следовательно, коль скоро все происходящее здесь внизу подчинено божественному Провидению как предопределенное и как "прежде оговоренное", мы можем допустить существование судьбы, хотя святые учителя всячески избегали этого слова в связи с тем, что многие связывали судьбу с расположением звезд. Поэтому Августин говорит следующее: "Если кто-либо приписывает человеческие дела судьбе на том основании, что судьбой называет саму божественную волю и силу, такой пусть эту мысль сохранит, но выражение ее исправит"⁶. Именно в этом смысле Григорий отрицает существование судьбы, из чего очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует некоторым вещам происходить случайно с точки зрения их ближайших причин, но не с точки зрения божественного Провидения, ибо в этом смысле, как говорит Августин, "ничто в мире не происходит случайно"⁷.

Раздел 2

СЛЕДУЕТ ЛИ УСМАТРИВАТЬ СУДЬБУ В СОТВОРЕННЫХ ВЕЩАХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не следует усматривать судьбу в сотворенных вещах. Так, Августин говорит, что "судьбой называют саму божественную волю и силу"⁸. Но воля и сила Божья находятся не в тварях, а в Боге. Следовательно, и судьба находится не в тварях, а в Боге.

Возражение 2. Далее, судьбу уподобляют вещам, которые происходят согласно судьбе, как их причине, что доказывает самое применение этого слова. Но всеобщая причина, которая обуславливает все то случайное, что происходит здесь внизу, это, как уже было сказано, Бог (1). Следовательно, судьба находится в Боге, а не в тварях.

Возражение 3. Далее, если судьба находится в тварях, то она является или субстанцией, или акциденцией, и в любом случае она должна по количеству совпадать с количеством тварей. Но коль скоро судьба, похоже, есть нечто только одно, то, кажется, что судьба находится не в тварях, а в Боге.

Этому противоречит сказанное Боэцием о том, что "судьба есть связующее расположение изменчивых вещей"⁹.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (22, 3; 103, 6), божественное Провидение обуславливает следствия через посредствующие причины. Таким образом, мы можем рассматривать определение следствий двояко. Прежде всего [мы можем рассматривать его] как находящееся в Самом Боге, и такое определение следствий называется Провидением. Но если мы рассмотрим это определение как находящееся в определенных Богом к производству некоторых следствий посредствующих причинах, то это уже будет иметь природу судьбы. И именно это имеет в виду Боэций, когда говорит, что "судьба предписываемое божественным Провидением направляет то ли с помощью духов, то ли [мировой] души, то ли послушной ей природы, то ли движением небесных светил, то ли силой ангелов, то ли хитростью различных демонов; и с помощью чего-то одного из этого или же посредством всего вместе взятого сплетается нить судьбы"¹⁰. О каждой из перечисленных вещей мы уже говорили выше (1; 104, 2; 110, 1; 113; 114). Поэтому очевидно, что судьба находится в самих сотворенных причинах, определенных Богом к производству своих следствий.

Ответ на возражение 1. Само по себе определение вторичных причин, которое Августин называет "связью причин"¹¹, обладает природой судьбы только как зависящее от Бога, в то время как божественная сила или воля может быть названа судьбой постольку, поскольку она суть причина судьбы. Но все же сущност-

но судьба – это само расположение или "связь", то есть порядок вторичных причин.

Ответ на возражение 2. Судьба имеет природу причины благодаря вторичным причинам, порядок которых называют судьбой.

Ответ на возражение 3. Судьбой называют расположение, но не то расположение, которое является разновидностью качества, а то, которое указывает на порядок, порядок же – это не субстанция, а отношение. И если этот порядок рассматривать в отношении к его началу, то он един и, следовательно, судьба – одна. Но если его рассматривать в отношении к его следствиям или посредствующим причинам, то судьба множественна, и в этом смысле поэт написал: "Тебя влечет твоя судьба"¹².

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУДЬБА НЕИЗМЕННОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судьба не неизменна. Ведь сказал же Боэций, что "как рассуждение относится к пониманию, как то, что рождается, к тому, что существует постоянно, как время к вечности, как движущийся круг к своему [покоящемуся] центру, точно так же изменчивая линия судьбы относится к неизменной простоте Провидения"¹³.

Возражение 2. Далее, Философ говорит: "Если мы движемся, то необходимо двигаться вместе с нами всему, что находится в нас"¹⁴. Но, как сказал Боэций, "судьба есть связующее расположение изменчивых вещей"¹⁵. Следовательно, судьба изменчива.

Возражение 3. Далее, если судьба неизменна, то подчиненное ей должно происходить неизменно и необходимо. Но большинство приписываемых судьбе вещей, похоже, являются вероятностными. Однако [в случае неизменности судьбы] в мире не было бы ничего вероятностного, но все происходящее происходило бы необходимым образом.

Этому противоречит сказанное Боэцием о том, что судьба является неизменным расположением¹⁶.

Отвечаю: расположение вторичных причин, которое мы называем судьбой, может быть рассмотрено двояко: во-первых,

в связи с расположенными или упорядоченными именно таким вот образом вторичными причинами; во-вторых, в связи с упорядочившим их первым началом, а именно Богом.

Поэтому некоторые полагали, что последовательность или расположение причин само по себе является необходимым, и потому все вещи также происходят с необходимостью, ибо, рассуждали они, коль скоро каждое следствие имеет свою причину, то при наличии причины следствие должно наступать с необходимостью. Но, как уже было доказано (115, 6), такое мнение является ложным.

Другие, со своей стороны, утверждали, что судьба изменчива, даже в том случае, если она зависит от божественного Провидения. Так, египтяне считали, что на судьбу можно влиять определенными жертвоприношениями, о чем читаем у Григория Нисского¹⁷. Это мнение также было опровергнуто выше на том основании, что оно несовместимо с божественным Провидением.

Поэтому нам следует полагать, что с точки зрения вторичных причин судьба изменчива, а как являющаяся субъектом божественного Провидения обладает некоторой неизменностью, однако в силу не абсолютной, а обусловленной необходимостью. В этом смысле мы говорим как о том, что обусловлено поистине и необходимо: "Что Бог предвидит как имеющее произойти, то и произойдет". Поэтому Боэций, сказав, что линия судьбы изменчива, далее вкратце замечает, что коль скоро она "берет свое начало от неизменного Провидения, то также с необходимостью является неизменной".

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4

ВСЕ ЛИ ВЕЩИ ПОДЧИНЕНЫ СУДЬБЕ?

С четвертым [положением дела] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все вещи подчинены судьбе. Так, Боэций говорит, что "ход судьбы движет небо и звезды, располагает в должном соответствии элементы и совершает цель изменений. Она возобновляет бытие всего сущего, даруя подобие через оплодотворение семян, чередуя рождение и смерть"¹⁸. Поэтому, похоже, ничто не избегает своей судьбы.

Возражение 2. Далее, Августин полагает судьбу чем-то вполне реальным, ибо в связи с ней упоминает о божественной воле и силе¹⁹. Но, как говорит [тот же] Августин, причиной всего происходящего является воля Бога²⁰. Следовательно, все вещи подчинены судьбе.

Возражение 3. Далее, Боэций говорит, что "судьба есть связующее расположение изменчивых вещей"²¹. Но, как было показано выше (9, 2), все твари изменчивы, и один только Бог поистине неизменен. Следовательно, все вещи подчинены судьбе.

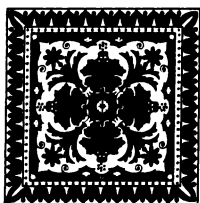
Этому противоречит сказанное Боэцием о том, что "некоторые вещи, подвластные Провидению, находятся выше линии судьбы"²².

Отвечаю: как было сказано выше (2), судьба – это предопределенное Богом упорядочение вторичных причин к следствиям. Таким образом, все то, что подчинено вторичным причинам, также подчинено и судьбе. А вот все то, что делается непосредственно Богом, не подчинено ни вторичным причинам, ни судьбе, и это – само сотворение, слава духовных субстанций и тому подобное. Поэтому Боэций говорит, что "те вещи, которые более всего приблизились к Богу, пребывают в покое и избегают изменчивости порядка судьбы", из чего также следует, что "отстоящее дальше от своего начала – божественного разума – подвержено большим превратностям судьбы"²³, поскольку в большей мере связано с вторичными причинами.

Ответ на возражение 1. Все, что перечислено в этом отрывке, делается Богом через посредство вторичных причин и потому подпадает под порядок судьбы. Но это не распространяется на все вещи без исключения, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Судьба связана с волей и силой Бога как со своим первоначалом. Поэтому, как было показано выше, не все то, что подчинено божественной воле и силе, также подчинено и судьбе.

Ответ на возражение 3. Хотя все твари в некотором смысле изменчивы, тем не менее не все они являются следствиями изменчивых сотворенных причин, и потому, как было показано выше, не все они подчинены судьбе.



О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К ДЕЙСТВИЮ ЧЕЛОВЕКА

Теперь мы должны исследовать то, что относится к действию человека, составленному из сотворенных телесной и духовной природ. Во-первых, мы рассмотрим действие [как таковое] и, во-вторых, взаимодействие людей.

Относительно первого будет исследовано четыре пункта: 1) может ли один человек научить другого, выступая причиной познания последнего; 2) может ли человек научить ангела; 3) может ли человек изменять телесную материю через посредство своих душевных сил; 4) может ли отделенная душа человека приводить в пространственное движение тела.

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ ОДИН ЧЕЛОВЕК НАУЧИТЬ ДРУГОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не может научить человека. Ведь сказал же Господь: "А вы не называйтесь «учителями»" (Мф. 23, 8), на что Иероним в своей глоссе прибавляет: "Дабы не усваивать людям честь, приличествующую одному только Богу". Следовательно, учителем может быть один только Бог. Но ведь именно учитель и учит. Таким образом, человек не может учить, ибо это достоинство принадлежит только Богу.

Возражение 2. Далее, если один человек учит другого, то это происходит лишь постольку, поскольку он, дабы обусловить познание этого другого, действует через посредство собственного познания. Но то качество, через посредство которого кто-либо действует для производства ему подобного, суть активное качество. Таким образом, из этого следует, что познание – это активное качество, что-то вроде теплоты.

Возражение 3. Далее, для познания необходимо наличие умственного света и вида мыслимой вещи. Но человек не может обусловить что-либо из этого в другом человеке. Следовательно, человек не может через посредство обучения обусловить познание в другом человеке.

Возражение 4. Кроме того, учитель не может предложить своему ученику ничего иного, помимо некоторых знаков, сообщаемых им с помощью слов или жестов. Но невозможно кого-либо обучить так, чтобы обусловить его познание путем представления ему знаков. В самом деле, эти знаки либо обозначают то, что он знает, либо то, чего он не знает. Если тот, кому предлагаются эти знаки, уже знает обозначаемое, то, следовательно, он уже обладает познанием и не приобретает его от учителя. Если же знаки обозначают неизвестные ему вещи, то с их помощью он ничему научиться не сможет; например, если кто-либо говорит по-гречески с человеком, который знает только латынь, то последний ничему не научится. Следовательно, никто не может обусловить познания в ком-то другом через посредство обучения последнего.

Этому противоречит сказанное апостолом: "...я поставлен проповедником и апостолом... учителем язычников в вере и истине" (1 Тим. 2, 7).

Отвечаю: по этому вопросу представления разнятся. Так, Аверроэс, комментируя третью [книгу трактата Аристотеля] "О душе", высказал мнение, что во всех людях наличествует один общий всем пассивный ум, о чем уже упоминалось ранее (76, 2). Отсюда следовало, что во всех людях наличествуют одни и те же интеллигибельные виды. Таким образом, он утверждал, что никто не может обусловить познание кем-либо другим того, чего тот сам прежде не знал, но что он сообщает другому общее им обоим познание путем упорядочения представлений в душе последнего, благодаря чему они правильно располагаются для интеллигибельного восприятия. Это мнение истинно в том случае, когда речь идет о познании, общем ученику и учителю, возникающем при обсуждении истинности познаваемой вещи, поскольку познание объективной истины дано им обоим. Однако в том, что у всех людей один и тот же пассивный ум и одни и те же интеллигибельные виды, а различия надлежит усматривать в одних только представлениях, его мнение ложно, о чем уже было сказано (76, 2).

Кроме того, есть еще мнение платоников, а именно, что наша душа изначально обладает всем своим знанием благодаря причастности к отделенным формам, о чем уже говорилось выше (84, 4), но что свободному рассмотрению душой знаемых ею вещей препятствует ее соединение с телом. Согласно этому мнению, ученик не приобретает новых познаний от своего учителя, но побуждается им к рассмотрению того, что уже знает и сам, так что учиться есть не что иное, как вспоминать. Подобным же образом они утверждали, что природные действователи всего лишь располагают материей к обретению формы, которую материя обретает благодаря причастности к отделенным субстанциям. Однако нами уже было доказано (79, 2; 84, 3), что пассивный ум в человеческой душе потенциален в отношении интеллигбельного, о чем говорит и Аристотель¹.

Поэтому нам следует решать этот вопрос иначе и говорить, что учитель обуславливает познание в ученике благодаря тому, что, как сказал Философ, приводит его из состояния потенциальности к актуальности². Дабы прояснить это положение, следует вспомнить, что при происхождении следствий от внешнего начала некоторые из них происходят только лишь от этого внешнего начала (так, возникновение формы дома в материи обуславливается только [строительным] искусством), тогда как другие иногда происходят от внешнего начала, а иногда – от внутреннего (так, здоровье в больном иногда обуславливается внешним началом, а именно врачебным искусством, а иногда – внутренним, а именно тогда, когда человек исцеляется благодаря силе природы).

В последнем случае нужно обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, на то, что в своей деятельности искусство подражает природе, [например] как природа исцеляет человека посредством изменения, усвоения и отторжения обуславливающей болезнь материи, точно так же поступает и [врачебное] искусство. Во-вторых, следует отметить, что внешнее начало, искусство, действует не как основной действователь, а как помогающее основному действователю, каковым является внутреннее начало, усиливая последнее, поддерживая и предоставляя ему необходимые орудия, которые внутреннее начало использует при производстве своего следствия. Так, врач укрепляет природные силы путем прописывания определенных лекарств и режима, с помощью которых природе легче достичь требуемой цели.

Далее, человек обретает познание как от внутреннего начала (что особенно очевидно в том случае, когда некто познает путем самостоятельных исследований), так и от внешнего (что очевидно в случае обучения). В самом деле, в каждом человеке наличествует некое начало познания, а именно свет активного ума, через посредство которого он естественным образом постигает предложенные его уму определенные универсальные начала всех наук. Затем, когда кто-либо соотносит эти универсальные начала с некоторой частной вещью, воспоминания или опытные знания о которой он приобрел через посредство чувств, то в этом случае, продвигаясь от известного к неизвестному путем самостоятельных исследований, он обретает познание того, о чем прежде не знал. Точно так же и учитель ведет своего ученика от познанных последним вещей к непознанным, в связи с чем Философ говорит, что "всякое обучение и всякое основанное на размышлении учение исходит из ранее имеющегося знания"³.

Далее, учитель ведет ученика от известных последнему вещей к познанию неизвестных двояко. Во-первых, предлагая ему некоторую помощь или путем наставлений, которые его ум может использовать для приобретения научных знаний; например, он может предлагать ему некоторые менее универсальные положения, о которых, однако, ученик способен судить на основании предшествующих познаний, или он может приводить ему некоторые чувственные примеры – то ли используя подобия или противоположности, то ли некие образы, благодаря которым ум ученика ведется учителем к познанию прежде неизвестной истины. Во-вторых, укрепляя ум ученика; не так, конечно, как это происходит во время ангельского просвещения, т. е. посредством активной силы более высокой природы, о чем было сказано выше (106, 1; 111, 1), поскольку в порядке природы все человеческие умы относятся к одной степени, но путем сообщения ученику правил перехода от начал к заключениям, благодаря чему тот, дотоле не обладавший достаточной для умозаключений силой, становится способным извлекать заключения из начал. Поэтому Философ говорит, что "доказательством является [научный] силлогизм, который обуславливает познание"⁴. Таким вот образом тот, кто доказывает, обуславливает знание в том, кто слушает [доказательство].

Ответ на возражение 1. Как было показано выше, учитель, подобно лечащему врачу, лишь предлагает внешнюю помощь, и как основной причиной исцеления является внутренняя природа,

точно так же основной причиной познания является внутренний свет ума, а то и другое – от Бога. Поэтому о Боге сказано: "Он исцеляет все недуги твои" (Пс. 102, 3), и о Нем же: "Тот, Кто учит человека разумению" (Пс. 93, 10), поскольку в "свете Лица" (Пс. 4, 7) Его в нас явлены нам все вещи.

Ответ на возражение 2. Как доказал Аверроэс, учитель обуславливает познание в ученике не как активная естественная причина. Поэтому познание – это не активное качество, а начало, посредством которого некто определяется к учению, равно как и искусство – это начало, посредством которого некто определяется к работе.

Ответ на возражение 3. Учитель не обуславливает умственный свет в ученике. Не обуславливает он также и интеллигибельный вид. Но посредством обучения он так ведет своего ученика, что последний, используя силу собственного ума, формирует интеллигибельные понятия, знаки которых предложены ему извне.

Ответ на возражение 4. Знаки, предлагаемые учителем ученику, относятся к вещам, которые известны последнему смутно и в общем, а не отчетливо и конкретно. Поэтому когда кто-либо приобретает познание сам, его нельзя назвать самоучителем, так как в нем изначально не было необходимого для учителя точного знания.

Раздел 2

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК НАУЧИТЬ АНГЕЛА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди обучают ангелов. Так, апостол сказал: "Дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия" (Еф. 3, 10). Но Церковь – это сообщество верных. Следовательно, некоторые вещи возвещаются ангелам через людей.

Возражение 2. Далее, высшие ангелы, просвещаемые о божественных вещах непосредственно Богом, могут наставлять низших ангелов, о чем уже было сказано (116, 1; 112, 3). Но некоторые люди также получают наставление о божественных вещах непосредственно от Слова Божия, что очевидно, прежде всего, когда речь идет об апостолах, [ибо сказано] что Бог "в последние

дни сии говорил нам в Сыне" (Евр. 1, 2). Следовательно, некоторые люди способны обучать ангелов.

Возражение 3. Далее, низшие ангелы наставляются высшими. Но есть люди, которые выше иных из ангелов, поскольку, как сказал Григорий в своей проповеди, некоторые люди возвышены до самых высоких ангельских чинов⁵. Следовательно, некоторые из низших ангелов могут наставляться о божественных вещах людьми.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что каждое божественное просвещение обновляет умственные силы высших ангелов, но что низшие ангелы никогда не просвещают высших о божественных вещах⁶. Затем, очевидно, что как низшие ангелы подчинены высшим, точно так же люди, даже лучшие из них, подчинены каждому, даже самому низшему ангелу. Это явствует из слов нашего Господа: "Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя, но меньший в Царстве Небесном – больше его!" (Мф. 11, 11). Поэтому ангелы никогда не просвещаются людьми о божественных вещах. Однако люди посредством речи могут сообщать ангелам свои тайные помыслы, поскольку одному только Богу ведомы тайны сердца.

Ответ на возражение 1. Эти слова апостола вкупе с теми, что были сказаны перед ними, а именно: "Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... открывать всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге,... дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия", Августин разъясняет следующим образом: эта тайна была сокрыта от людей, но не от небесной Церкви, к которой относятся и начальства с властями, знавшие ее "от века, но никак не до века, поскольку именно там изначально существовала Церковь, где по воскресении должна собраться и Церковь нынешняя, состоящая из людей"⁷.

Это можно разъяснить и иначе, а именно, "что сокровенная тайна известна ангелам не только в Боге, но и сама она является им, когда открывается и проповедуется", как далее пишет Августин. Поэтому когда тайна Христа и Церкви была исполнена апостолами, некоторые касающиеся этих тайн вещи, прежде скрытые от ангелов, стали очевидны и им. В этом смысле можно понимать сказанное Иеронимом о том, что благодаря апостольской

проповеди ангелы познали некоторые тайны, то есть через проповедь апостолов некоторые тайны стали очевидны в самих вещах; так, благодаря проповеди Павла были обращены язычники, о какой-то тайне апостол также говорит в цитируемой отрывке.

Ответ на возражение 2. Апостолы получали наставление непосредственно от Слова Божия не согласно Его божественности, а согласно тому, что было сказано Им в Его человеческой природе. Следовательно, приведенный аргумент несостоятелен.

Ответ на возражение 3. Есть люди, которые в нынешнем состоянии жизни – в силу присущего им столь великого милосердия, что они могут заслужить более высокую степень блаженства, чем та, которой обладают некоторые ангелы, – бывают выше, чем эти ангелы, но не актуально, а виртуально. Таким же образом можно было бы сказать, что семя большого дерева виртуально является большим, чем маленькое дерево, хотя актуально оно является гораздо меньшим.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗМЕНЯТЬ ТЕЛЕСНУЮ МАТЕРИЮ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО СВОИХ ДУШЕВНЫХ СИЛ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек может изменять телесную материю через посредство своих душевных сил. Ведь сказал же Григорий, что "святые соделывают чудеса иногда посредством молитвы, а иногда – своей силы; так, Петр посредством молитвы воскресил из мертвых Тавифу, а силой своего осуждения вызвал смерть Анании и Сапфиры"⁸. Но при сотворении чуда происходит изменение в телесной материи. Следовательно, люди через посредство душевных сил могут изменять телесную материю.

Возражение 2. Далее, в глоссе на слова: "Кто прельстил вас не покоряться истине?" (Гал. 3, 1), сказано, что "иные обладают столь пылающим взглядом, что одним только им могут околдовывать окружающих, а особенно – детей". Но этого бы не происходило, если бы сила души не могла изменять телесную материю. Следовательно, человек может изменять телесную материю силой своей души.

Возражение 3. Далее, человеческое тело возвышеннее других низших тел. Но человеческое тело может претерпевать изменения под воздействием представлений человеческой души, например, нагреваться или охлаждаться, когда человек гневается или боится; притом такие изменения порой могут вызывать болезни и даже смерть. Поэтому еще скорее человеческая душа может посредством своих сил изменять телесную материю.

Этому противоречат слова Августина о том, что "телесная материя повинуетя одной только воле Божией"⁹.

Отвечаю: как было показано выше (110, 2), телесная материя изменяется к [восприятию] формы либо некоторым составленным из материи и формы действователем, либо непосредственно Богом, в Котором материя и форма обладают своим виртуальным предбытием как в своей изначальной причине. Ангелы же, как было показано (110, 2), не могут изменять телесную материю через посредство своих природных сил иначе, как только с помощью телесных действователей, благодаря которым они могут производить некоторые следствия. Поэтому тем более душа не может изменять телесную материю через посредство своих природных сил иначе, как только с помощью тел.

Ответ на возражение 1. О святых говорят как о творящих чудеса не силой природы, а силой благодати. Это [в том числе явствует и] из слов, сказанных Григорием в том же месте: "Те, которые сыны Божии, как сказал Иоанн, в силе, так что же удивительного в том, что посредством этой силы они творят чудеса?"

Ответ на возражение 2. Авиценна усматривал причину прельщения в том, что телесная материя по природе более склонна повиноваться духовной субстанции, нежели природному противоположному действователю. Поэтому душа, испытывая сильное впечатление, может изменять телесную материю. В этом, говорит он, причина "сглаза".

Однако, как уже было показано (110, 2), телесная материя не повинуется воле духовных субстанций, но – одного лишь Творца. Поэтому лучше говорить, что под воздействием сильного впечатления изменяются телесные, соединенные с душой духи, каковые изменения в духах, прежде всего, проявляются в глазах, которых могут достигать наиболее тонкие духи. Глаза, в свою очередь, воздействуют на ближайший к ним воздух; все это подобно тому,

как новое и чистое зеркало тускнеет под воздействием того взгляда, который Аристотель называл "растворяющим"¹⁰. Возможно, именно поэтому, когда душа неистово влечется к греховности, что чаще всего можно наблюдать у маленьких старух, выражение лица становится ядовитым и пагубным, особенно для детей, чьи тела наиболее чувствительны и нежны. Также не исключено, что по божественному попущению или по какой-то скрытой причине в этом участвуют злобные демоны, с которыми ведьмы вступают в сговор.

Ответ на возражение 3. Душа соединена с телом в качестве его формы, а чувственное пожелание, которое, как было показано выше (81, 3), определенным образом повинуетс я разуму, является актом телесного органа. Поэтому при впечатлении человеческой души движение чувственного пожелания должно сопровождаться телесным действием. Но с помощью впечатления человеческая душа не может изменять внешние тела иначе, как только через посредство изменения в соединенном с ней теле, о чем уже было сказано (2).

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ОТДЕЛЕННАЯ ДУША ЧЕЛОВЕКА ДВИГАТЬ ТЕЛА, ПО КРАЙНЕЙ МЕРЕ, В ПРОСТРАНСТВЕ?

Счетвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отделенная человеческая душа может двигать тела, по крайней мере, в пространстве. В самом деле, как было показано выше (110, 3), тело по природе повинуетс я духовной субстанции в том, что касается перемещения относительно места. Но отделенная душа является духовной субстанцией. Следовательно, она может заставить перемещаться внешние тела.

Возражение 2. Далее, в заметках Клемента есть сообщение о том, что, согласно рассказанному Никитой Петру, Симон Волхв посредством чародейства сохранил власть над душою убитого им ребенка, и что через посредство этой души он совершил немалые волшебства. Но это могло случиться только при возможности некоторого телесного изменения, по крайней мере,

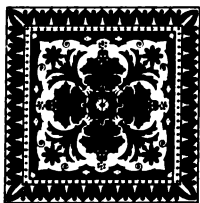
относительно места. Следовательно, отделенная душа обладает силой, движущей тела в пространстве.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что душа не может двигать какое бы то ни было тело помимо собственного¹¹.

Отвечаю: отделенная душа не может перемещать тело посредством своей природной силы. В самом деле, очевидно, что даже в то время, когда душа соединена с телом, она не движет тело иначе, как только через наделение его жизнью, и потому если какой-нибудь из членов становится безжизненным, то он уже в смысле пространственного движения не повинуетея душе. Далее, также очевидно, что никакое тело не наделяется жизнью отделенной душой. Поэтому в рамках своей природной силы отделенная душа не может принудить тела повиноваться себе, хотя благодаря силе Божией она способна выходить за эти рамки.

Ответ на возражение 1. Есть такие духовные субстанции, чьи силы не определены к каким-либо конкретным телам; таковы ангелы, которые по природе свободны от тел, и потому различные тела могут повиноваться им в смысле движения. Но если движущая сила отделенной субстанции по природе определена к перемещению конкретного тела, то такая субстанция не способна приводить в движение тела более высокой степени, но – только тела более низкой степени. Так, согласно философам, двигатель более низкого неба не может приводить в движение более высокое небо. И коль скоро душа по природе определена к тому, чтобы двигать то тело, формой которого она является, она не может посредством своей природной силы двигать какое-либо иное тело.

Ответ на возражение 2. Как пишут Августин¹² и Златоуст¹³, демоны нередко притворяются душами умерших, чтобы укрепить язычников в их суевериях. Поэтому кажется вероятным, что и Симон Волхв был введен в заблуждение неким демоном, прикинувшимся душой убитого чародеем ребенка.



О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА ОТ ЧЕЛОВЕКА В СМЫСЛЕ ЕГО ДУШИ

*Теперь мы исследуем происхождение человека от человека:
во-первых, в смысле души; во-вторых, в смысле тела.*

Под первым заглавием наличествует три пункта:

1) передается ли чувственная душа через посредство семени; 2) передается ли подобным же образом и умственная душа; 3) были ли все души сотворены одновременно.

Раздел 1

ПЕРЕДАЕТСЯ ЛИ ЧУВСТВЕННАЯ ДУША ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО СЕМЕНИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственная душа не передается через посредство семени, а создается Богом. В самом деле, любая приводимая к бытию совершенная и не составленная из материи и формы субстанция обретает свое бытие не путем порождения, а путем сотворения, поскольку ничто не порождается помимо материи. Но чувственная душа – это совершенная субстанция, в противном случае она не могла бы приводить в движение тело, и при этом, будучи формой тела, она не составлена из материи и формы. Следовательно, она приводится к бытию не путем порождения, а путем сотворения.

Возражение 2. Далее, в живых существах началом порождения является производящая сила, которая, будучи одной из сил растительной души, относится к более низкому порядку, чем чувственная душа. Но ничто не действует вне пределов своего вида. Следовательно, чувственная душа не может быть обусловлена производящей силой животного.

Возражение 3. Далее, порождающий порождает себе подобное, в связи с чем в причине порождения форма порождающего необходимо должна находиться актуально. Но ни сама чувственная душа, ни какая-либо из ее частей актуально не находится в семени, поскольку ни одна из частей чувственной души не находится где-либо еще помимо некоторой части тела, в то время как в семени нет даже [малейшей] частицы тела, поскольку нет такой частицы тела, которая не была бы произведена из семени и из его силы. Следовательно, чувственная душа не порождается через семя.

Возражение 4. Кроме того, если допустить, что в семени находится какое-нибудь производящее чувственную душу начало, то это начало либо остается после рождения животного, либо нет. Но оставаться оно не может, поскольку в таком случае оно либо было бы тождественным чувственной душе рожденного, что невозможно, поскольку тогда были бы также тождественны рождающий и рожденный, создатель и созданный; либо же было бы отличным, что также невозможно, поскольку уже было доказано (76, 4), что в животном наличествует только одно формальное начало, а именно душа. Если, с другой стороны, вышеупомянутое начало не остается, то, опять же, это кажется невозможным, ибо в таком случае действие действователя было бы направлено на его собственное уничтожение, чего быть не может. Следовательно, чувственная душа не порождается через семя.

Этому противоречит следующее: сила в семени так относится к порожденному из семени животному, как сила в элементах мира – к произведенным из этих элементов животным, [возникшим] например, в результате гниения. Но в последних душа производится из силы элементов, согласно сказанному [в Писании]: "Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую" (Быт. 1, 20). Поэтому и души порожденных из семени животных производятся семенной силой.

Отвечаю: иные полагали, что чувственные души животных сотворены Богом (65, 4). Это мнение было бы верным, если бы чувственная душа была субсистентной и осуществляла бытие и деятельность через самое себя. В самом деле, происхождение того, что осуществляет бытие и деятельность через самое себя, необходимо должно быть адекватным. И поскольку простая и субсистентная вещь не может быть сделана иначе, как только

путем сотворения, то из этого бы следовало, что чувственная душа приводится к бытию путем сотворения.

Но это мнение, а именно, что такое бытие и деятельность свойственны чувственной душе, как было разъяснено выше (75, 3), ложно, поскольку в таком случае ее бытие не прекращалось бы вместе с гибелью тела. Поэтому, коль скоро она не является самосушей формой, ее отношение к бытию подобно отношению к нему телесных форм, которым бытие не принадлежит как нечто собственное, но о которых говорится как о существующих постольку, поскольку через них обладают бытием сущие соединения.

Но соединениям присуще быть произведенными. И коль скоро производящий подобен произведенному, то из это необходимо следует, что чувственная душа, равно как и все другие подобные формы, естественным образом обретает бытие благодаря некому телесному действителю, который приводит материю от потенциальности к актуальности через посредство определенной наличествующей в нем телесной силы.

Затем, чем могущественнее действитель, тем большими возможностями обладает его действие; например, чем горячее тело, тем на большее расстояние распространяется его тепло. Поэтому лишённые жизни и самые низкие в порядке природы тела производят себе подобное не через нечто посредствующее, а только лишь через самое себя; так, огонь сам производит огонь. А вот одушевленные и более могущественные тела могут производить себе подобное как непосредственно, так и через посредство чего-то еще. Непосредственно – при питании, когда плоть производит плоть; опосредованно – при порождении, поскольку семя животного или растения получает некоторую активную силу из души производящего подобно тому, как орудие получает некоторую движущую силу от основного действителя. И поскольку неважно, говорим ли мы, что нечто движется орудием или же – основным действителем, точно так же неважно, говорим ли мы, что душа произведенного обуславливается производящим или же – некоторой сообщенной производящим семенной силой.

Ответ на возражение 1. Чувственная душа не является совершенной самосушей субстанцией. Об этом было сказано достаточно (75, 3), и потому нет никакой нужды здесь все это повторять.

Ответ на возражение 2. Производящая сила порождает не только своим собственным действием, но и действием всей души, силой которой она является. Поэтому производящая сила

растения производит растение, а производящая сила животного порождает животное. Ведь чем совершенней душа, тем к более совершенному следствию определена ее производящая сила.

Ответ на возражение 3. Находящаяся в семени и происходящая из души производящего активная сила является, в сущности, некоторым движением этой души, но никак не душой или какой-либо ее частью, разве что виртуально; это подобно тому, как форма кровати находится не в пиле или топоре, но в некотором движении к этой форме. Следовательно, нет никакой нужды в том, чтобы эта активная сила обладала каким-либо актуальным органом. Ей вполне достаточно основываться на [жизненном] духе семени, о наличии там которого свидетельствует пенистость и белизна последнего. В этом духе, помимо прочего, наличествует некоторая теплота, полученная им от силы небесных тел, через посредство которой низшие тела также подвигаются к внутривидовому порождению, о чем было сказано выше (115, 3). И поскольку в этом [жизненном] духе одновременно наличествуют силы души и небесного тела, постольку и сказано, что "человек и солнце порождают человека"¹. Кроме того, как известно, производящая сила души, равно как и питательная, инструментально использует теплоту элементов².

Ответ на возражение 4. В совершенных животных, происходящих в результате соития, активная сила, как говорит Философ, находится в мужском семени, а зародышевая материя – в женщине³. В этой материи растительная душа существует изначально, причем в качестве не второго, а первого акта, наподобие того, как чувственная душа находится в спящем. И как только к ней начинает поступать пища, она тотчас же приступает к актуальной деятельности. При этом указанная материя преобразуется под воздействием находящейся в мужском семени силы до тех пор, пока актуально не оформится чувственной душой, что никоим образом не означает, будто бы находящаяся в семени сила становится чувственной душой, поскольку в таком случае, действительно, производящий и произведенный были бы идентичны и, кроме того, тогда бы речь скорее шла о питании и росте, чем о порождении. И после того, как в одной из основных частей порождаемой вещи с помощью силы находящегося в семени активного начала создается чувственная душа, она тотчас же приступает к деятельности по совершенствованию своего тела

через посредство питания и роста. Что же касается находившейся в семени активной силы, то с растворением семени она прекращается и ее [жизненный] дух исчезает. И в этом нет ничего нелепого, поскольку указанная сила суть не начало, а инструментальный действователь, а движение орудия прекращается сразу же после того, как возникает следствие.

Раздел 2

ПРОИСХОДИТ ЛИ ИЗ СЕМЕНИ УМСТВЕННАЯ ДУША?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что умственная душа происходит из семени. В самом деле, [в Писании] сказано: "Всех душ, [пришедших с Иаковом в Египет] которые произошли из чресл его... всего шестьдесят шесть" (Быт. 46, 26). Но как о происходящем из чресл человека говорится о том, что происходит из его семени. Следовательно, умственная душа происходит из семени.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (76, 3), чувственная, умственная и растительная душа в человеке по субстанции суть одно. Но чувственная душа человека, равно как и других животных, происходит из семени; в самом деле, Философ говорит, что [человек происходит не так, что животное и человек возникают одновременно, а так, что] что сперва возникает животное с чувственной душой⁴. Следовательно, умственная душа также происходит из семени.

Возражение 3. Далее, для того чтобы из материи и формы получилось нечто одно, на эту материю и форму должно быть направлено действие одного и того же действователя. Но умственная душа – это форма человеческого тела, которое происходит благодаря семенной силе. Следовательно, умственная душа также происходит благодаря семенной силе.

Возражение 4. Далее, человек рождает себе подобное по виду. Но человеческий вид является таковым благодаря разумной душе. Следовательно, разумная душа происходит от рождающего.

Возражение 5. Кроме того, нельзя говорить, будто бы Бог участвует в грехе. Но если бы разумная душа создавалась Богом, то в некоторых случаях Бог принимал бы участие в грехе

прелюбодеяния, поскольку среди детей есть и незаконнорожденные. Следовательно, разумная душа не создается Богом.

Этому противоречит сказанное о том, что "разумная душа не порождается в результате соития"⁵.

Отвечаю: представляется невозможным, чтобы существующая в материи активная сила была способна распространять свое действие вплоть до создания нематериальных следствий. Но очевидно, что умственное начало в человеке превосходит материю, поскольку в его деятельности тело не задействовано вообще. Поэтому семенная сила никак не может производить умственное начало.

Далее, семенные силы действуют через душу рождающего постольку, поскольку душа рождающего является использующим тело для своей деятельности актом тела. Но тело никак не участвует в деятельности ума. Поэтому сила умственного начала не может вследствие своей умственности воздействовать на семя. На основании этого Философ делает вывод, что "ум прибывает извне"⁶.

Далее, коль скоро умственная душа осуществляет независимую от тела деятельность, она, как было доказано выше (75, 2), обладает самобытием, а потому обладает и соответствующим происхождением и бытием. Кроме того, коль скоро она является нематериальной субстанцией, то и возникает не в результате рождения, а в результате сотворения Богом. Таким образом, утверждать, что умственная душа обуславливается рождающим, есть то же самое, что утверждать, что она не обладает самобытием и, значит, уничтожается вместе с телом. Следовательно, говорить, что умственная душа передается вместе с семенем, означает проповедовать ересь.

Ответ на возражение 1. В приведенной цитате вследствие использования риторической фигуры синекдоха целое, а именно вся душа человека, подменяется частью.

Ответ на возражение 2. Есть мнение, что будто бы наблюдаемые в зародыше жизненные функции связаны не с его душой, а либо с душой матери, либо же со способствующей развитию силой семени. То и другое объяснение ложно, поскольку такие жизненные функции, как ощущение, питание и рост не могут быть основаны на внешнем начале. Следовательно, должно говорить, что душа находится в самом эмбрионе, [причем] вначале – питающая, далее – чувственная и, наконец, умственная душа.

В связи с этим некоторые утверждают, что к возникающей в самом начале растительной душе впоследствии добавляется еще одна, а именно чувственная, а еще позже к ним присоединяется и третья, умственная душа. В результате в человеке насчитывают три души, причем каждую последующую полагают находящейся в состоянии возможности по отношению к предыдущей. Это мнение мы уже [рассмотрели и] опровергли ранее (76, 3).

Поэтому другие думают, что одна и та же душа, которая изначально является только растительной, затем благодаря действию семенных сил становится чувственной и, наконец, та же самая душа становится умственной, но не под воздействием активной семенной силы, а благодаря силе более возвышенного действующателя, т. е. вследствие просвещения Богом [души] извне. Поэтому-де Философ и говорит, что ум прибывает извне. Но и это мнение ошибочно [и вот почему]. Во-первых, потому что никакая субстанциальная форма не может быть "более" или "менее" такой-то, и, следовательно, прибавление большего совершенства означает установление нового вида подобно тому, как прибавление единицы устанавливает новый вид числа. Но невозможно, чтобы одна и та же форма принадлежала к различным видам. Во-вторых, потому что из этого бы следовало, что порождение животного – это непрерывное и постепенное движение от несовершенного к совершенному, как это имеет место при изменении. В-третьих, потому что из этого бы следовало, что порождение человека или животного – это не просто порождение, так как субъект [этого порождения] являлся бы актуальной сущностью. В самом деле, если растительная душа изначально присутствует в материи порождаемого и впоследствии лишь постепенно совершенствуется, то это подразумевает, что дальнейшее совершенство прибавляется к предшествующему без уничтожения последнего. Но это противоречит самой природе порождения в собственном смысле слова. В-четвертых, потому что обусловливаемое действием Бога субсистентно, и, таким образом, оно должно было бы сущностно отличаться от ранее существовавшей формы, которая не такова. Выходит, мы либо должны были бы вернуться к мнению тех, которые утверждали существование в теле нескольких душ, либо же отказаться от [идеи] субсистентности и признать умственную душу всего лишь [новым этапом] совершенствования существовавшей до нее души, из чего бы с необходимостью следовало, что умственная душа погибает вместе с телом, с чем мы никак согласиться не можем.

Есть и еще одно объяснение, приводимое теми, согласно которым во всех людях наличествует один и тот же общий всем ум, каковое мнение было опровергнуто нами выше (76, 2).

Поэтому нам надлежит говорить, что коль скоро возникновение одной вещи есть в то же время уничтожение другой, то из этого с необходимостью следует, что как у людей, так и у других животных возникновение более совершенной формы сопровождается уничтожением формы предшествующей, и при этом последующая форма как сохраняет в себе все совершенства предшествующей, так и привносит нечто свое. Таким образом, через последовательный ряд возникновений и уничтожений человек и любое другое животное достигает своей конечной сущностной формы. Это особенно очевидно для чувств, когда речь идет о животных, возникающих в результате гниения. Из сказанного можно заключить, что умственная душа создается Богом в конце человеческого порождения, и эта душа в то же самое время является чувственной и растительной, поскольку содержит в себе совершенства существовавших до нее и уничтоженных форм.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент имеет силу в том случае, когда речь идет о двух разных и не упорядоченных друг относительно друга действующих. Но если действователи упорядочены, то нет ничего несообразного в том, что сила более возвышенного действующего достигает конечной формы, в то время как силы низших действующих простираются только на некоторое расположение материи; так, при порождении животного семенные силы располагают материей, а сила души придает форму. Затем, из вышесказанного (105, 5; 110, 1) очевидно, что вся телесная природа действует как орудие духовной силы, и в первую очередь – Бога. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы тело формировалось благодаря телесной силе, а умственная душа происходила от Бога.

Ответ на возражение 4. Человек рождает себе подобное постольку, поскольку его семенная сила располагает материей к восприятию формы определенного вида.

Ответ на возражение 5. В действии прелюбодея есть то, что имеет природу блага, и в этом участвует Бог, а в том зле, что происходит от неупорядоченного вожделения, Бог не участвует.

Раздел 3

БЫЛИ ЛИ ВСЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ДУШИ СОТВОРЕННЫ ОДНОВРЕМЕННО В НАЧАЛЕ МИРА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческие души были сотворены одновременно в начале мира. В самом деле, [в Писании] сказано: "Бог... почил от всех дел Своих, которые делал" (Быт. 2, 2). Но это не соответствовало бы истине, если бы Он ежедневно творил новые души. Следовательно, все души были сотворены одновременно.

Возражение 2. Далее, духовные субстанции в первую очередь составляют совершенство вселенной. Поэтому, если бы души создавались вместе с телами, то ежедневно к совершенству вселенной прибавлялось бы неисчислимое множество духовных субстанций, из чего бы следовало, что изначально вселенная не была совершенна. Но этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что "Бог совершил" все "дела Свои" (Быт. 2, 2).

Возражение 3. Далее, конец вещи адекватен ее началу. Но когда тело гибнет, умственная душа сохраняется. Следовательно, ее бытие предшествует бытию тела.

Этому противоречит сказанное о том, что "душа создается вместе с телом"⁷.

Отвечаю: иные утверждали, что соединение умственной души с телом акцидентно, и что душа обладает той же природой, что и не соединенные с телами духовные субстанции. Поэтому они говорили, что человеческие души были сотворены вместе с ангелами в самом начале. Но это утверждение ложно [и вот почему]. Во-первых, [оно ложно] в самом своем основании. В самом деле, если бы соединение души с телом было акцидентным, то из этого бы следовало, что или результат этого соединения, человек, обладает акцидентным бытием, или же что человек – это только душа, что, как было доказано выше (75, 4), вовсе не так. Кроме того, различие природ ангела и человеческой души легко показать на основании различий в их модусах мышления, о чем также было говорено (55, 2; 85, 1), поскольку, как было показано (84, 7; 85, 1), человек мыслит через посредство чувств и воображения. Таким образом, душа должна быть соединена с

телом, ибо это – необходимое условие для деятельности чувств, чего никак нельзя сказать об ангеле. Во-вторых, нетрудно доказать, что это утверждение ложно само по себе. В самом деле, если для души естественно быть соединенной с телом, то, следовательно, не быть соединенной с телом для нее неестественно и означает быть лишенной природного совершенства. Но было бы нелепым утверждать, что Бог в начале Своих дел творил нечто несовершенное и неестественное: ведь не сотворил же Он человека без рук или ног, каковые суть естественные части человека. Тем более было бы странным, если бы Он сотворил душу без тела.

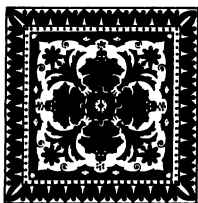
Но если кто-либо возразит, что для души вовсе не естественно быть соединенной с телом, то он должен будет назвать причину того, почему она все же соединена с телом. А причина эта должна состоять или в том, что душа этого желает, или в чем-то другом. Если [нам скажут, что она состоит] в том, что душа этого желает, то [мы возразим, что] это нелепо [и вот почему]. Во-первых, потому что было бы странным, если бы душа желала быть соединенной с телом без какой-либо на то надобности, а если такая надобность все же имеется, то такое соединение естественно, поскольку природа не испытывает недостатка в необходимом. Во-вторых, потому что невозможно объяснить, по какой такой причине сотворенная в начале мира душа по истечении столь длительного периода времени вдруг возжелала быть соединенной с телом. А ведь духовные субстанции пребывают вне времени и выше небесных обращений. В-третьих, потому что в таком случае это вот тело было бы соединено с этой вот душой совершенно случайно, так как для осуществления такого соединения потребовалось бы совпадение двух пожеланий, а именно привходящей души и души рождающего. Если же это соединение не является со стороны души ни добровольным, ни естественным, то в таком случае оно должно возникать в результате действия какой-то принуждающей причины, являться несчастьем и, по сути, наказанием души. Нечто подобное утверждал Ориген, полагая, что в теле душа отбывает наказание за [свои предшествующие] грехи. Но коль скоро все эти утверждения вздорны, то нам следует согласиться с тем, что души не были созданы прежде тел, но создаются вместе с ними, непосредственно перед соединением.

Ответ на возражение 1. О Боге говорится как о почившем в день седьмой не от всех дел, поскольку [в Писании] сказано:

"Отец Мой доныне делает" (Ин. 5, 17), а от сотворения новых родов и видов, которые, возможно, не были созданы во время тех первых дел. И в этом смысле, т. е. в смысле подобия вида, все создаваемые души, в том числе и душа Адама, уже существовали в тех первых делах.

Ответ на возражение 2. К совершенству вселенной не может ежедневно прибавляться то, что относится к количеству видов, а не к количеству индивидов.

Ответ на возражение 3. Душа остается без тела вследствие гибели тела, происходящей из-за греха. Поэтому не следует думать, будто бы Бог изначально должен был создавать душу без тела, ибо [в Писании] сказано: "Бог не сотворил смерти... Нечестивые привлекли ее и руками, и словами" (Прем. 1, 13, 16).



О ВОСПРОИЗВОДСТВЕ ЧЕЛОВЕКА В СМЫСЛЕ ЕГО ТЕЛА

Наконец, мы исследуем воспроизводство человека в смысле его тела. Относительно этого будет рассмотрено два пункта: 1) происходит ли изменение какой-либо части пищи в истинную человеческую природу;

2) производится ли семя, являющееся началом человеческого порождения, из излишков пищи.

Раздел 1

ПРОИСХОДИТ ЛИ ИЗМЕНЕНИЕ КАКОЙ-ЛИБО ЧАСТИ ПИЩИ В ИСТИННУЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакая пища не может быть изменена в истинную человеческую природу. Ведь сказано же [в Писании]: "Все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон" (Мф. 15, 17). Но то, что извергается вон, не может изменяться в человеческую природу. Следовательно, никакая пища не может быть изменена в истинную человеческую природу.

Возражение 2. Далее, Философ отличает плоть, относящуюся к "виду", от плоти, относящейся к "материи", и говорит, что последняя "прибавляется и растет"¹. Но прибавляется и растет именно то, что происходит из пищи. Таким образом, происходящая из пищи плоть относится к материи, а не к виду. Но истинная человеческая природа относится к виду. Следовательно, пища не может быть изменена в истинную человеческую природу.

Возражение 3. Далее, "природные жидкости", похоже, принадлежат к сущности человеческой природы, и их потеря, по мнению медиков, невосполнима. Но этого бы не было, если бы пища

могла изменяться в эти жидкости. Следовательно, пища не может быть изменена в истинную человеческую природу.

Возражение 4. Далее, если бы пища могла изменяться в истинную человеческую природу, то что бы человек ни утратил, он мог бы это восстановить. Но смерть человека – это его утрата. Таким образом, [если бы пища могла изменяться в истинную человеческую природу] человек мог бы благодаря пище жить вечно.

Возражение 5. Кроме того, если бы пища могла изменяться в истинную человеческую природу, то в человеке не было бы ничего, что не могло бы убывать и восстанавливаться, поскольку все, что создается в человеке из его пищи, может как убывать, так и восстанавливаться. Поэтому, если бы человек жил достаточно долго, то, в конце концов, в нем не сохранилось бы ничего из того, что в нем было в начале. Выходит, что в течение своей жизни он не был бы одним и тем же человеком, поскольку для того, чтобы вещь была одной и той же, необходимо сохранение идентичности ее материи. Но все это полная чушь. Следовательно, пища не может быть изменена в истинную человеческую природу.

Этому противоречат следующие слова Августина: "Когда телесная пища разрушается, т. е. теряет свою форму, она служит образованию частей тела"². Но части тела относятся к истинной человеческой природе. Следовательно, пища может быть изменена в истинную человеческую природу.

Отвечаю: согласно Философу, "в какой мере вещь причастна истине, в такой и бытию"³. Поэтому к истинной природе любой вещи относится то, что входит в состав этой природы. Но природу можно рассматривать двояко: во-первых, в целом, т. е. с точки зрения вида; во-вторых, [в частном, т. е.] с точки зрения индивида. И в то время как форма и общая материя принадлежат к истинной природе вещи, рассматриваемой в целом, индивидуально задействованная материя и индивидуализированная этой материей форма принадлежат к истинной природе этого вот конкретно рассматриваемого индивида. Так, душа и тело принадлежат к истинной человеческой природе в целом, а к истинной человеческой природе Петра или Мартина принадлежат эта вот душа и это вот тело.

Затем, есть вещи, форма которых может существовать только в одной индивидуальной материи; так, форма солнца не может

существовать ни в какой иной материи помимо той, в которой она уже существует. В связи с этим некоторые утверждали, что и человеческая форма может существовать только в определенной индивидуальной материи, которая, по их словам, была сообщена этой форме в самом начале при создании первого человека. Таким образом, что бы ни было впоследствии прибавлено к тому, что было получено потомками от прародителя, оно уже не принадлежит к истинной человеческой природе, поскольку не является поистине приданным форме человеческой природы. Но, говорили они, та материя, которая в первом человеке была субъектом человеческой формы, была затем умножена, и таким вот образом из тела первого человека было получено множество человеческих тел. Согласно такому представлению, пища не может быть изменена в истинную человеческую природу; мы используем пищу, говорили они, чтобы помочь природе противиться действию естественной теплоты и тем самым предотвращать испарение "природных жидкостей", что подобно тому, как подмешивают свинец или олово к серебру, чтобы этим предотвратить его истребление огнем.

Но это мнение неразумно по многим причинам.

Во-первых, потому что сказанное сводится к тому, что форма может быть воспроизведена в другой материи, или что она может прекратить свое существование в присущей ей материи, поскольку все возникающие вещи могут быть уничтожены, и наоборот. Но ясно, что человеческая форма может прекратить свое существование [только] в этой вот [конкретной] материи, которая является ее субъектом, в противном случае человеческое тело было бы нетленным. Следовательно, она может начать существовать в другой материи только в том случае, если что-то другое будет изменено в истинную человеческую природу.

Во-вторых, потому что если говорить о тех сущностях, вся материя которых содержится в одном индивиде, то в каждом их виде наличествует только один индивид, что очевидно на примере солнца, луны и тому подобного. Таким образом, и в человеческом виде [согласно рассматриваемой теории] должен был бы наличествовать только один индивид.

В-третьих, потому что умножение материи может происходить или только по количеству, как это случается при разрежении некоторых вещей, когда их материя увеличивается в объеме, или по субстанции самой материи. Но коль скоро субстанция [той

изначальной материи] сохраняет свое состояние, то о ней нельзя говорить как об умножаемой, поскольку умножение не может заключаться в дополнении вещи самой себя и необходимо связано с разделением. Поэтому к материи должна быть добавлена какая-то другая субстанция, возникающая то ли путем сотворения, то ли – изменения чего-то другого. Следовательно, материя может быть умножена либо путем разрежения подобно тому, как это происходит при испарении воды, либо путем изменения каких-то других вещей подобно тому, как это происходит с умножением огня при изменении древесины, либо же – путем сотворения. Но очевидно, что умножение материи в человеческом теле не может происходить путем разрежения, в противном случае тело человека совершенного возраста было бы менее совершенным, чем тело ребенка. Не может оно происходить и путем сотворения плотской материи, поскольку, согласно Григорию, "все вещи были сотворены одновременно в том, что касается субстанции материи, но не в том, что касается видовой формы"⁴. Следовательно, умножение человеческого тела может происходить только благодаря пище, изменяемой в истинную человеческую природу.

В-четвертых, потому что коль скоро человек по растительной душе совпадает с животными и растениями, то из этого бы следовало, что тела животных и растений также прирастают не вследствие изменения пищи в питающееся тело, а через посредство некоторого умножения, каковое умножение не может быть природным, поскольку материя не может по природе выходить за пределы некоторого установленного количества и естественным образом может увеличиваться либо путем разрежения, либо путем изменения в нее чего-то другого. Таким образом, мы, в конце концов, вынуждены были бы признать, что все связанные с порождением и питанием процессы, которые принято называть "естественными", сверхъестественны, что очевидно не так.

Поэтому другие полагали, что с точки зрения человеческой природы как таковой форма человека и вправду может приводиться к бытию в какой-то другой материи, а вот с точки зрения конкретного индивида – нет, поскольку в индивиде форма всегда ограничена некоторой определенной материей, в которой она впервые отпечатлевается при порождении этого индивида и пребывает в ней вплоть до полного его уничтожения. И именно эта материя, по их словам, принадлежит к истинной человеческой природе первичным образом. Но так как этой материи по коли-

честву не достаточно, то к ней впоследствии добавляется другая материя, образующаяся путем изменения пищи в субстанцию питающегося индивида в необходимом для роста количестве. И эта материя, говорят они, принадлежит к истинной человеческой природе уже вторично, поскольку она требуется не для первичного бытия индивида, а только для его количества. Таким образом, то, что происходит из пищи, в строгом смысле слова к истинной человеческой природе не принадлежит. Однако это [мнение] также неприемлемо [и вот почему].

Во-первых, потому что это мнение судит об одушевленных телах как о неодушевленных, в которых хотя и наличествует способность производить себе подобное в отношении вида, однако отсутствует способность производить себе подобное в отношении индивида, каковой способностью в одушевленных телах является как раз питательная способность. Поэтому, если бы пища не могла изменяться в истинную природу одушевленных тел, то их питательная способность была бы излишней.

Во-вторых, потому что активная семенная сила является некоторым впечатлением, полученным из души порождающего, о чем уже было сказано (118, 1). Следовательно, она не может быть более действенной, чем душа, из которой она получена. Если, таким образом, благодаря семенной силе некоторая материя принимает форму истинной человеческой природы, то тем более душа через посредство питательной силы может отпечатлеть форму истинной человеческой природы в изменяемой ею пище.

В-третьих, потому что пища необходима не только для роста, в противном случае с прекращением роста никто бы уже не питался, но также и для восстановления утраченного вследствие природной теплоты. Но восстановление возможно только в том случае, если образуемое из пищи занимает место утраченного. И поскольку то, что было изначально [и впоследствии было утрачено], принадлежало к истинной человеческой природе, то точно так же должно принадлежать к ней и то, что образуется из пищи [и занимает его место].

Поэтому нам надлежит следовать мнению тех, согласно которым пища самым действительным образом изменяется в истинную человеческую природу посредством восприятия ею видовых форм плоти, костей и прочих подобных частей [тела]. Именно так утверждает Философ и говорит, что пища переваривается постольку, поскольку она суть плоть в возможности⁵.

Ответ на возражение 1. Господь говорит не обо "всем полностью", входящем в уста, а только обо "всем", поскольку всегда что-то от всякого вида пищи извергается в нужник. Можно также согласиться и с тем, как толкует это место Иероним, [а именно] что все образуемое из пищи может быть разрушено природным теплом и извергнуто через поры.

Ответ на возражение 2. Под относящейся к виду плотью некоторые понимали ту плоть, которая изначально обретает получаемый от родителя человеческий вид, и она, по их мнению, пребывает столько, сколько пребывает и сам индивид. А под относящейся к материи плотью они понимали то, что производится из пищи, и она, по их мнению, пребывает не всегда, а как появляется, так и исчезает. Но это совсем не то, что имеет в виду Аристотель. В самом деле, он говорит, что "как и у всех тех вещей, форма которых заключена в материи", – например, дереве или камне, – "у плоти есть нечто, относящееся к форме, и нечто, относящееся к материи"⁶. Но очевидно, что интересующее нас различие не относится к вещам неодушевленным, возникновение которых не связано ни с семенем, ни с питанием. И коль скоро то, что происходит из пищи, соединяется с телом путем смешения подобно тому, как в приводимом Философом примере вода смешивается с вином, то добавленное и то, к чему оно добавлено, не могут обладать различными природами, поскольку, смешавшись, они образуют нечто одно. Поэтому нет никаких оснований утверждать, что в то время, как одно разрушается под воздействием природного тепла, другое сохраняется.

Поэтому следует говорить, что, проводя указанное различие, Философ имеет в виду не различные виды плоти, а ту же самую плоть, но рассматриваемую с разных точек зрения. В самом деле, если мы рассматриваем плоть с точки зрения вида, или формы, то она сохраняется постоянно, потому что природа плоти всегда сопутствует ее природному расположению. Но если мы рассматриваем плоть с точки зрения материи, то в этом смысле она не сохраняется, но то разрушается, то восстанавливается, что подобно тому, как в огне печи форма огня сохраняется, а материя по мере использования убывает и восстанавливается за счет добавления другой материи.

Ответ на возражение 3. По общему мнению "природные жидкости" содержат в себе нечто, на чем основаны качества вида, и потому их потеря невосполнима подобно тому, как невоспол-

нима утрата руки или ноги. А вот "пищевые соки" не обладают совершенством определенной природы, и таковы кровь и т.п. И потому с их убылью качества вида сохраняются в своем основании, и он не разрушается.

Ответ на возражение 4. Любая сила чувственного тела в результате непрерывного действия слабеет, поскольку такие действующие одновременно и претерпевают. Поэтому поначалу преобразующая сила достаточно сильна не только для того, чтобы преобразовывать для восполнения, но также и для роста. Однако впоследствии ее хватает только на преобразование ради восполнения утраченного, а рост прекращается. Затем ее перестает хватать даже на восполнение, в результате чего наступает упадок, а когда она иссякает полностью, животное умирает. Это подобно тому, как в приведенном Философом примере сила вина, которой поначалу хватает для преобразования добавленной к вину воды, по мере дальнейшего добавления воды слабеет, и вино становится водянистым.

Ответ на возражение 5. Как указывает Философ, когда некоторая материя непосредственно преобразуется в огонь, тогда следует говорить о возникновении огня, но когда материя преобразуется в уже существующий огонь, то тогда можно говорить о его питании⁷. В самом деле, если одна материя разом теряет форму огня, а другая материя, в свою очередь, преобразуется в огонь, то в таком случае мы будем иметь совсем другой, отличный от первого огонь. Но если в то время, как одно полено горит, рядом с ним подкладывается другое, и так далее, то у нас все время будет один и тот же огонь, поскольку добавляемое переходит в то, что уже было и прежде. То же самое имеет место и в живых телах, в которых благодаря питанию восстанавливается то, что было разрушено природным теплом.

Раздел 2

ПРОИЗВОДИТСЯ ЛИ СЕМЯ ИЗ ИЗЛИШКОВ ПИЩИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что семя производится не из излишков пищи, а из субстанции родителя. Так, Дамаскин говорит, что "сила рождения состоит в способности родить из себя, т. е. из собственной сущности, существо, подобное себе по есте-

ству"⁸. Но рожденный рождается из семени. Следовательно, семя производится из субстанции родителя.

Возражение 2. Далее, сын подобен своему отцу в том, что он получает от него. Но если бы семя, из которого произведено нечто, само было бы произведено из избыточной пищи, то человек ничего бы не получал от своего деда и других предков, в которых эта пища никогда не существовала. Поэтому человек был бы похож на деда или других предков не более чем на любого постороннего человека.

Возражение 3. Далее, пищей родителя иногда является плоть коров, свиней и т. п. Если бы, таким образом, семя производилось из избыточной пищи, то рожденный от такого семени человек состоял бы скорее в родстве с коровой и свиньей, чем с отцом и другими родичами.

Возражение 4. Кроме того, Августин говорит, что мы были в Адаме "не только по семенному началу, но также и по самой телесной субстанции"⁹. Но если бы семя производилось из избыточной пищи, то дело бы обстояло иначе. Следовательно, семя не производится таким образом.

Этому противоречат многочисленные доказательства, приведенные Философом в пользу того, что семя производится из избыточной пищи¹⁰.

Отвечаю: решение этого вопроса некоторым образом следует из вышеприведенных заключений (1; 118, 1). В самом деле, если человеческая природа обладает способностью сообщать свою форму инородной материи не только в ком-то другом, но также и в собственном субъекте, то очевидно, что пища, которая изначально является неподобной, затем становится подобной благодаря сообщаемой ей форме. Далее, согласно порядку природы вещь возводится от потенциальности к актуальности постепенно, в связи с чем мы видим, что произведенные вещи вначале несовершенны, а со временем совершенствуются. Но ясно, что общее так относится к свойственному и определенному, как несовершенное к совершенному, по каковой причине при порождении животного сперва возникает животное [как таковое], а уже затем человек или лошадь. Точно так же и пища сначала обретает некоторое общее всем частям тела устройство, которое впоследствии определяется к той или иной конкретной части.

Далее, представляется невозможным, чтобы семя было своего рода раствором, который впоследствии преобразовывался бы в субстанцию членов. Ведь если бы такой раствор не сохранял природу того члена, от которого он был получен, то он бы более не обладал и природой родителя, что означало бы начало процесса разрушения и, как следствие, утрату способности преобразовывать нечто в подобие этой природы. А если бы он сохранял природу члена, от которого он был получен, то тогда, будучи ограниченным некоторой частью тела, он не имел бы способности [инициировать] движение в сторону [производства] целой природы, но – только природы этой части. Если же кто-либо скажет, что раствор происходит от всех частей тела, и что он сохраняет природу каждой части, то в таком случае получится так, что семя – это как бы маленькое актуальное животное, и порождение животного животным – как бы некое простое деление, что-то вроде происхождения грязи от грязи или нечто, подобное тому, что мы наблюдаем на примере животных, которые, будучи разрезаны пополам, продолжают жить, каковое мнение совершенно неприемлемо.

Поэтому остается предположить, что семя не является тем, что отделено от некогда актуально целого, но что оно само, пожалуй, является целым, хотя и в возможности, и обладает силой, полученной из души родителя, достаточной для производства целого тела, о чем уже было сказано (1; 118, 1). Но находящееся в состоянии возможности по отношению к целому – это то, что производится из пищи перед тем, как быть преобразованным в субстанцию членов. Вот как раз из этого и образуется семя. И поскольку преобразуемое питательной способностью используется в качестве семени способностью производящей, то именно в этом смысле о первой и говорится как об обслуживающей вторую. Признаком этого служит, согласно Философу, то обстоятельство, что крупные животные, которым требуется много пищи, обладают небольшим по сравнению с размером их тела и [относительно] редко производимым семенем; нечто подобное и в силу тех же причин мы можем наблюдать и у тучных людей.

Ответ на возражение 1. Порождение животных и растений происходит из субстанции родителя постольку, поскольку семя получает свою способность к воспроизводству формы родителя и поскольку оно находится в состоянии возможности по отношению к субстанции.

Ответ на возражение 2. Рожденный подобен родителю не благодаря материи, а благодаря форме действующателя, который производит себе подобное. Поэтому для того, чтобы человек был подобен своему деду, нет никакой нужды в том, чтобы ему каким-либо образом была передана телесная семенная материя деда; вполне достаточно, чтобы в отцовском семени присутствовала сила, полученная им из души деда.

Из вышесказанного очевиден ответ на возражение 3. Ведь родство связано не с материей, а с образованием форм.

Ответ на возражение 4. Эти слова Августина должно понимать не так, что будто бы семенная сила или телесная субстанция, из которой формируется тот или иной индивид, актуально существовали в Адаме, но так, что та и другая были в Адаме как в своем начале. Ведь даже та получаемая от матери телесная материя, которую он называет телесной субстанцией, изначально была получена из Адама; и то же самое можно сказать и об активной семенной силе отца, которая является непосредственным семенным началом [порождения] этого вот конкретного человека.

А вот о Христе следует говорить как о бывшем в Адаме только по "телесной субстанции", но не по "семенному началу". В самом деле, материя, которой снабдила Его Мать-Дева и из которой было сформировано Его тело, была получена из Адама, в то время как активное начало не было получено из Адама, поскольку Его тело было сформировано не благодаря семенным силам человека, но – действием Святого Духа. Ибо именно такое рождение подобало Тому, Кто есть возвышеннейший и блаженнейший Господь вовеки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИИ

1. De Coel. Hier. XI, 2.

ВОПРОС 75

1. Phys. VIII, 6.
2. De Trin. VI, 6.
3. De Anima I, 4.
4. De Trin. X, 7.
5. De Eccl. Dogm. XVI, XVII.
6. De Civ. Dei XIX, 3.
7. De Div. Nom. V, 2.
8. Metaph. VIII, 6.
9. Gen. ad Lit. VII, 7 – 9.
10. De Div. Nom. V, 4.
11. De Div. Nom. V, 5.
12. В каноническом переводе: "Случайно мы рождены".
13. De Anima I, 1.
14. De Div. Nom. IV, 2.
15. Metaph. IX, 4. (Различия, разделяющие род, противоположны друг другу, а "противоположность есть законченное различие"). Порфирий (во "Введении к «Категориям» Аристотеля", III) называет этот законченный различающий признак "видообразующим" и говорит о нем так: "Дело в том, что одни из различающих признаков вносят в вещь изменения, другие – делают ее другою. Так вот те, которые делают ее другою, получили название создающих виды, а те, которые вносят изменения, – просто различающих признаков. Различающий признак разумности, присоединившийся к животному, образовал другую вещь, а различающий признак движения создал только некоторое изменение по сравнению с той же вещью, которая покоится, так что один из этих признаков создал другую вещь, другой – внес только изменение. На основе различающих признаков, создающих другие вещи, получают разнообразные деления родов на виды и устанавливаются определения, состоящие из рода и подобных признаков, а на основе различающих признаков, вносящих только изменения, получают лишь различные своеобразия и изменения вещи, оказывающейся в том или в другом состоянии".

16. De Div. Nom. VII, 2.
17. Ibid. Ср.: "И души наделены осмысленностью... но по причине частичности и разнообразной изменчивости, они остаются ниже объединенных умов, однако же благодаря способности собирать многое воедино – в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, – они удостаиваются равноангельских разумений".
18. Peri Archon I, 8. По этому поводу Иероним (в письме к Авиту) замечает: "В конце первой книги он (Ориген) очень пространно рассуждал о том, что ангел, душа или демон, – которые, по его мнению, имеют одну природу, но различную волю, – за великое нерадение и неразумие могут сделаться скотами и вместо перенесения мук пламени огненного могут скорее пожелать сделаться неразумными животными, жить в водах и морях и принять тело того или другого скота...". Сам Ориген рассматривал все это как игру ума и всячески подчеркивал, что не является сторонником подобных измышлений, хотя и допускает их как вероятные.
19. Metaph. IX, 4.

ВОПРОС 76

1. De Anima III, 4.
2. Metaph. VIII, 2.
3. De Anima II, 2.
4. Phys. V, 1.
5. De Anima III, 5, 7.
6. De Anima III, 4.
7. Ethic. X, 7.
8. Phys. II, 2.
9. De Anima III, 4.
10. De Quant. Animae XXXII.
11. Phys. II, 3.
12. De Anima II, 2.
13. De Anima III, 8.
14. Metaph. X, 10.
15. De Gener. Animal.
16. Metaph. VIII, 2.
17. De Eccl. Dogm. XV.
18. De Anima II, 2.
19. Metaph. VIII, 6.
20. De Anima I, 5.
21. Metaph. VIII, 3.
22. De Anima II, 3.
23. De Anima II, 1.
24. Phys. VIII, 5.
25. Phys. V, 1.

26. Phys. I, 4.
27. Metaph. VIII, 6.
28. De Gener. et Corrupt. I, 10.
29. De Anima II, 1.
30. De Div. Nom. VII, 2. Ср.: "И души наделены осмысленностью и им свойственно двигаться поступательно и вокруг истины сущих, но, по причине частичности и разнообразной изменчивости, они остаются ниже объединенных умов, однако же благодаря способности собирать многое воедино – в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, – они удостаиваются равноангельских разумений. Но и сами чувства, не погрешив против истины, можно назвать эхом Премудрости".
31. De Div. Nom. V.
32. De Anima II, 9. И там же: "В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек есть самое разумное из всех живых существ".
33. Gen. ad Lit. II, 1.
34. De Anima III, 8.
35. Metaph. VII, 1.
36. Gen. ad Lit. VII, 19.
37. De Anima II, 1.
38. Metaph. VIII, 6.
39. De Mot. Animal. X.
40. Ibid.
41. De Anima II, 1. Аристотель в данном случае имеет в виду совсем другое, почему и использует сослагательное наклонение: "Если бы глаз был живым существом, то душой бы его было зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения)... Сказанное же о части нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части, так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему".
42. De Trin. VI, 6.

ВОПРОС 77

1. De Trin. IX, 4.
2. De Trin. X, 11.
3. De Anima II, 2.
4. См. возражение 1.
5. De Trin. IX, 4.
6. De Coel. Hier. XI, 2.
7. Metaph. VI, 4.
8. De Trin. II. Ср.: "Божественная же субстанция есть форма без материи и потому она едина и есть то, что она есть. Ибо все остальное не суть то, что оно суть. В самом деле, всякая вещь получает свое

бытие из того, из чего она состоит... Но вещь, не составленная из того и этого, вещь, которая есть только «вот это», поистине есть то, что она есть... И она не может быть подлежащим: ведь она – [чистая] форма, а формы не могут быть подлежащими. Можно, правда, возразить, что иные формы служат подлежащим акциденций, как например, «человечность», однако она принимает акциденции не сама по себе, но постольку, поскольку под нею лежит материя... Форма же, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей материи...».

9. De Anima II, 2, 3.
10. De Coelo II, 12.
11. De Anima II, 4.
12. De Anima II, 3.
13. De Anima II, 2.
14. Gen. ad Lit. XII, 7, 24.
15. De Somn. et Vigil. I.
16. Ibid.
17. Phys. VII, 1, 2.
18. De Anima I, 4.
19. Metaph. VII, 4.
20. De Anima I, 4.
21. De Memor. et Remin. 1.
22. Gen. ad Lit. XII, 32. В указанной главе Августин, отрицая телесность мест, куда переходит душа после смерти, несколько опрометчиво предлагает своего рода компромисс между сторонниками и противниками «потусторонней телесности» и допускает (но не более) существование «подобия тел» после смерти.
23. De Eccl. Dogm. XIX.
24. De Trin. X, 11; XIV, 7.
25. Retrac. II, 24.

ВОПРОС 78

1. De Anima II, 2.
2. De Anima III, 10.
3. De Anima II, 3.
4. De Anima II, 4.
5. De Anima II, 3.
6. De Anima II, 4.
7. De Anima II, 4; III, 9.
8. De Div. Nom. VII, 3.
9. De Anima II, 4.
10. De Anima II, 6.
11. De Anima III, 1.
12. Phys. VII, 7.

13. Phys. VII, 2.
14. De Anima II, 11.
15. De Anima II, 9.
16. De Memor. et Remin. 1.
17. Poster. I, 8.
18. Gen. ad Lit. XII, 6, 7, 24.

ВОПРОС 79

1. Синдересис – неологизм, возникший в результате описки в слове “совесть”, допущенной при переписывании комментария Иеронима к книге пророка Иезекииля. По поводу токования этого очень популярного в схоластике термина велись постоянные споры. Однако в любом случае речь шла об особой форме совести, некоторым образом естественной, или врожденной, богодухновенным образом отворачивающей человека от зла. Согласно Фоме, синдересис, в отличие от совести, которая является актом, а потому может и быть, и не быть, является природным навыком и началом совести.
2. De Trin. IX, 2.
3. De Anima II, 3.
4. De Trin. X, 11.
5. Hom. 29 in Ev.
6. De Anima II, 3.
7. De Anima I, 4.
8. De Anima III, 9.
9. De Anima III, 5.
10. Gen. ad Lit. XII, 16; De Anima III, 5.
11. De Anima III, 4.
12. Ibid.
13. Ethic. I, 13.
14. De Anima III, 4.
15. De Anima III, 5.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. De Trin. XII, 2, 3, 8.
24. De Trin. X, 11.
25. De Anima III, 4.
26. Ibid.
27. De Trin. X, 11.
28. De Trin. XIV.

29. De Consol. IV, 6.
30. Gen. ad Lit. III, 20.
31. De Div. Nom. VII, 2.
32. De Trin. XII, 4, 7.
33. Ethic. VI, 2.
34. De Trin. XII, 7.
35. De Fide Orth. II.
36. De Trin. XII, 4.
37. De Consol. V, 4.
38. De Anima II, 4.
39. De Fide Orth. II.
40. De Anima III, 6.
41. Буквально: "ум по навыку" (от *habitus*, т. е. навыка).
42. Metaph. I, 2.
43. De Anima II, 3.
44. De Anima III, 10.
45. Ibid.
46. De Trin. XII, 12, 13.
47. De Lib. Arb. II, 10.
48. De Trin. XII, 2.
49. Metaph. VIII, 2.
50. Ethic. VI, 6.
51. Gen. ad Lit. XII, 7, 24.
52. В каноническом переводе: "Сердце твое знает много случаев, когда и сам ты злословил других".

ВОПРОС 80

1. Ethic. I, 1.
2. De Anima II, 3.
3. De Fide Orth. II.
4. De Div. Nom. V, 4.
5. De Anima III, 9, 11.
6. De Anima III, 10; Metaph. XII, 7.

ВОПРОС 81

1. De Trin. XII, 12.
2. Ibid.
3. De Anima II, 11.
4. В данном случае чувственное пожелание берется в более узком значении похоти. В столь же узком смысле трактуется и любовь.
5. Nemesius, De Nat. Hom.
6. De Fide Orth. II.
7. De Trin. XII, 12, 13.

8. De Fide Orth. II.
9. De Anima III, 11.
10. Polit. I, 2.

ВОПРОС 82

1. De Civ. Dei V, 10.
2. Metaph. IX, 2.
3. De Anima III, 9.
4. De Trin. XIII, 4.
5. De Civ. Dei V, 10. . Ср.: "...если необходимостью по отношению к нам нужно называть то, что не находится в нашей власти и вопреки нашему желанию делает то, что может, какова, например, необходимость смерти, то очевидно, что наша воля, хорошо или дурно определяющая нашу жизнь, под такой необходимостью не находится".
6. De Div. Nom. IV, 32.
7. Gen. ad Lit. IX, 14.
8. Retract. I, 9.
9. Gen. ad Lit. XII, 16.
10. De Anima III, 5.
11. De Fide Orth. II.
12. В каноническом переводе: " Почтите премудрость, чтобы вам царствовать вовеки".
13. Nemesius, De Nat. Hom.
14. De Fide Orth. II.
15. De Anima III, 9.

ВОПРОС 83

1. В каноническом переводе: "Помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося".
2. Metaph. I, 2. Ср.: "...так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука", – а именно философия, – "единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя".
3. Ethic. III, 7.
4. De Gratia et Lib. Arb. 1, 2.
5. Ethic. II, 4.
6. De Fide Orth. II.
7. Ethic. III, 5.
8. Ethic. VI, 2.
9. Ethic. III, 5.
10. Ibid.
11. De Fide Orth. III.
12. Ethic. III, 4.
13. De Fide Orth. III.

ВОПРОС 84

1. Soliloq. II, 4.
2. Gen. ad Lit. XII, 24.
3. Metaph. IV, 5.
4. De Civ. Dei XXII, 29.
5. De Trin. X, 5.
6. De Anima III, 8.
7. De Coel. Hier. XI, 2.
8. De Trin. IX, 3.
9. Metaph. IX, 9.
10. De Anima I, 5.
11. De Anima II, 12.
12. Hom. 29 in Ev.
13. De Causis 10. Ср.: "Всякий ум полон форм; но одни из умов содержат более всеобщие формы, другие содержат формы менее всеобщие. Ибо формы, которые в умах вторичных и более низшей всеобщности существуют как частное, в первых умах существуют как общее; а формы, что в умах первичных есть как общее, в умах вторичных даны как частное. И в умах первых есть большая сила, поскольку они обладают более значимым единством, нежели умы вторичные и низшие; а в умах вторичных и низших содержится сила слабее, поскольку они обладают меньшим единством и большей множественностью. Ибо умов, близких к чистому истинному единому, немного, и обладают они большей силой, а умов, отдаленных от чистого истинного единого, больше, и они наделены более слабой силой. И потому... формы, которые появляются из первых умов, появляются в последовательности вполне единенной, а формы, которые выделяются из первых умов в умы вторичные, обладают более слабой последовательностью и более сильным разделением. Вот поэтому вторичные умы обращают свой взор на всеобщую форму, которая пребывает во всеобщих умах, разделяют и различают ее, так как не могут воспринимать эти формы соответственно их истине и определенности, но только лишь тем способом, каким они могут воспринять их, а именно через разделение и различение".
14. De Anima III, 4.
15. Ibid.
16. Hom. 29 in Ev.
17. De Div. Nom. VII, 2.
18. Myst. Theolog. I, 3.
19. Qq. LXXXIII, 46.
20. Confess. XII, 25.
21. De Doctr. Christ. II, 11.
22. De Div. Nom. XI, 6.
23. De Trin. IV, 16.

24. Qq. LXXXIII, 46.
25. Qq. LXXXIII, 9.
26. Gen. ad Lit. XII, 16.
27. Metaph. I, 1.
28. De Somn. et Vigil.
29. De Anima III, 3.
30. Gen. ad Lit. XII, 24.
31. De Gener. et Corrupt. I, 8.
32. De Anima III, 3.
33. De Anima III, 7.
34. De Div. Nom. I.
35. Gen. ad Lit. XII, 12.
36. De Coelo III, 7.

ВОПРОС 85

1. De Anima III, 7.
2. De Anima III, 5.
3. De Anima III, 7.
4. De Anima III, 4.
5. Metaph. VII, 10.
6. Peri Herm. I.
7. Metaph. IX, 8.
8. De Anima III, 8.
9. Categ. XII.
10. Phys. I, 1.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. De Anima I, 1.
15. De Gener. Animal II, 3.
16. Metaph. VII, 13.
17. De Anima III, 2.
18. Topic. II, 10.
19. Gen. ad Lit. VIII, 20, 22.
20. Peri Herm. I.
21. Metaph. VI, 4.
22. Qq. LXXXIII, 32.
23. De Anima III, 10.
24. Metaph. VII, 10.
25. De Anima III, 6.
26. Qq. LXXXIII, 32.
27. De Anima II, 9.
28. Phys. I, 1.
29. Topic. VI, 4.

30. Metaph. X, 6.
31. De Anima III, 4.
32. Metaph. X, 1.
33. Phys. I, 1. Ср.: "Мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов".

ВОПРОС 86

1. Phys. I, 5.
2. De Anima III, 7.
3. Ethic. VII, 5.
4. De Anima III, 11.
5. Phys. I, 4.
6. Phys. III, 6.
7. Ibid.
8. Ethic. II, 1.
9. Ethic. VI, 6.
10. Phys. IV, 12.
11. Gen. ad Lit. XII, 13. Справедливости ради, следует сказать, что Августин начинает свои рассуждения словами: "Иные полагают...", и далее говорит, что ни одно из приведенных им предположений "не должно утверждаться категорично, а потому и – дерзко".
12. De Somn. et Vigil.
13. Ibid.

ВОПРОС 87

1. De Trin. IX, 3.
2. De Anima III, 4.
3. Ibid.
4. Metaph. IX, 9.
5. De Trin. IX, 6.
6. De Trin. X, 9.
7. De Anima III.
8. De Trin. XIII, 1.
9. De Anima II, 4.
10. De Anima III, 2.
11. De Trin. X, 11.
12. Metaph. IX, 8.
13. De Anima II, 4.
14. Confess. X, 14, 15.
15. De Trin. X, 11.
16. De Anima III, 9.

ВОПРОС 88

1. De Trin. IX, 3.
2. De Anima III, 4.
3. Metaph. II.
4. Comment. De Anima III.
5. Ethic. I, 10.
6. Ethic. X, 7.
7. Ibid.
8. De Anima III, 5.
9. De Coel. Hier. I, 3.
10. De Fide Orth. II.
11. De Div. Nom. I, 1.
12. Comment. De Anima III.
13. Ибн-Бадж, арабский философ, ум. в 1183 г.
14. De Coel. Hier. II.
15. De Coelo I, 3.
16. De Vera Relig. XXXI.
17. De Trin. XII, 4, 7.

ВОПРОС 89

1. De Anima I, 4.
2. De Anima I, 1.
3. De Trin. IX, 3.
4. De Causis 8.
5. De Summo Bono I.
6. Gen. ad Lit. II, 8.
7. Praedic. VI, 4, 5.
8. Epis. ad Paulinum LIII.
9. De Anima III, 4.
10. Ethic. II, 1.
11. De Long. et Brev. Vitae II.
12. De Anima I, 4.
13. Ethic. II, 1.
14. Ethic. II, 1; V, 10.
15. De Cura pro Mort. XIII.
16. De Divin. Daemon. III.
17. Moral. XII.
18. De Cura pro Mort. XIII.
19. Название, часто используемое католиками для обозначения "Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова".

ВОПРОС 90

1. De Orig. Animae III, 15.
2. De Anima I, 2.

3. De Civ. Dei IV, 31.
4. Metaph. VII, 1.
5. De Div. Nom. IV, 4.
6. De Eccl. Hier. V.
7. Peri Archon I, 7, 8.
8. Gen. ad Lit. VII, 24.

ВОПРОС 91

1. De Div. Nom. V, 4, 7.
2. De Trin. III, 4.
3. Gen. ad Lit. VII, 24.
4. De Trin. III, 19.
5. Phys. II, 2.
6. Phys. II, 7.
7. Gen. ad Lit. VI, 12.
8. De Civ. Dei XIII, 24.
9. Gen. ad Lit. IV, 34. Некоторая неясность, связанная со словами: "Душа человека, которая, как он думал, была создана вместе с ангелами (а Августин утверждал, что вся духовная тварь обозначена в Писании словом "свет", т. е. ангелы были созданы в первый день Творения, вернее, они и были этим днем), не была сотворена прежде шестого дня", – есть следствие того, что, согласно Августину, Творение происходило не во времени ("все разом"), и потому понятия "прежде" и "после" некорректны, точнее, их можно использовать, но только в смысле логической, а не временной последовательности.

ВОПРОС 92

1. Gen. ad Lit. XII, 16.
2. De Gener. Animal IV, 2.
3. Ethic. VIII, 12.
4. Gen. ad Lit. X, 26.
5. Phys. IV, 9.
6. Tract. XXIV in Joan.
7. De Trin. III, 4.
8. Gen. ad Lit. IX, 15.
9. Ibid.
10. Gen. ad Lit. IX, 18.

ВОПРОС 93

1. De Synod.
2. Qq. LXXXIII, 74.
3. В данном случае приведен синодальный перевод. В оригинале текст звучит более многозначно и может быть переведен: "Какое подобие сделаете Ему?"

4. De Div. Nom. II, 8.
5. De Div. Nom. IV, 4.
6. De Consol. III, 9. Ср.: "И Сам несешь в разумности своей неповторимой // Прекрасный мир, лепя его, Ваятель и Художник, // По образу сознания Своего".
7. Gen. ad Lit. VI, 12.
8. Qq. LXXXIII, 51.
9. Ibid.
10. Hom. 34 in Ev.
11. В синодальном переводе сказано, что муж "есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа".
12. В синодальном переводе: "Подлинно, человек ходит, подобно призраку".
13. Gen. ad Lit. III, 22.
14. Fulgentius De Fide ad Petrum I.
15. De Trin. V.
16. De Fide Orth. II.
17. De Homin. Opificio XVI.
18. De Trin. VI, 2.
19. De Trin. IV.
20. De Trin. XV, 6.
21. De Trin. XII, 5, 6.
22. Gen. ad Lit. XII, 7, 24.
23. De Trin. XII, 5.
24. В указанном месте "Послания к Колоссянам" говорится: "...облекшись в нового [человека], который обновляется в познании по образу Создавшего его (где нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем — Христос)". Приведенный Фомой отрывок скопирован им из этого фрагмента и фрагмента "Послания к Галатам": "Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись; нет уже иудея, ни язычника, ни раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы — одно во Христе, Иисусе" (Гал. 3, 27, 28).
25. Qq. LXXXIII, 51.
26. De Trin. XI, 2.
27. De Civ. Dei XI, 26.
28. De Trin. IX, 4.
29. De Trin. X, 11.
30. Петр Ломбардский. 1 Sent. D, 3.
31. De Trin. XI, 2.
32. De Trin. XIV, 7.
33. De Trin. IX, 4.
34. De Trin. X, 3, 4.
35. De Trin. XIV, 7.
36. De Trin. XIV, 6.

37. De Trin. XIV, 4.
38. De Trin. XII, 4.
39. De Trin. XIV, 12.
40. De Trin. XIV, 8.
41. De Trin. XIV, 6.
42. Ibid.
43. Qq. LXXXIII, 74.
44. 2 Sent. D, 16.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. Qq. LXXXIII, 51.
48. Metaph. V, 15.
49. Qq. LXXXIII, 51.
50. De Quant. Animae II.
51. De Fide Orth. II.

ВОПРОС 94

1. De Fide Orth. II.
2. De Civ. Dei XIV, 10.
3. Ibid.
4. 4 Sent. D, 1.
5. De Trin. XV, 9.
6. В синодальном переводе: "Не духовное прежде, а душевное, потом – духовное".
7. Gen. ad Lit. XI, 33.
8. Gen. ad Lit. XI, 18.
9. Dialog. IV.
10. De Causis 13.
11. De Div. Nom. IV, 9.
12. Metaph. I, 1.
13. De Anima III, 4.
14. 2 Sent. D, 21.
15. Gen. ad Lit. XII, 2.
16. De Lib. Arb. III, 18.
17. De Civ. Dei XIV, 10.
18. Ethic. VI, 2.
19. Gen. ad Lit. XI, 30.

ВОПРОС 95

1. Qq. Vet. et Nov. Test., qu CXXIII. Работа неизвестного автора, ошибочно приписываемая блаженному Августину.
2. De Corr. et Grat. 10.
3. 2 Sent. D, 24.
4. De Civ. Dei XII, 9.
5. De Civ. Dei XIII, 13.

6. De Div. Nom. IV, 23.
7. De Civ. Dei XIII, 13.
8. De Civ. Dei XIV, 10.
9. Ibid.
10. Ethic. III, 14.
11. Serm. contra Judaeos.
12. Ethic. IV, 15.
13. Ethic. II, 2. Ср.: "...добродетель всегда рождается там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего".
14. 2 Sent. D, 24.

ВОПРОС 96

1. Gen. ad Lit. IX, 14.
2. Polit. I, 3.
3. Беда Достопочтенный (673–735). Английский монах, автор ряда работ, наиболее известная из которых – "О природе вещей".
4. De Trin. III, 8.
5. Epis. ad Polycarp. VII.
6. Moral. XXI.
7. В синодальном переводе: "Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены".
8. De Civ. Dei XIX, 13.
9. De Civ. Dei XIX, 15.
10. De Civ. Dei XIV, 10.
11. De Civ. Dei XIX, 14.
12. De Civ. Dei XIX, 15.

ВОПРОС 97

1. Metaph. X, 10.
2. Epis. ad Dioscor.
3. Qq. Vet. et Nov. Test., qu XIX. См. комментарий 1 к вопросу 95.
4. Topic. VI, 3.
5. Здесь и ниже – см. 1 Кор. 15, 44
6. De Anima II, 4.
7. Qq. Vet. et Nov. Test., qu XIX.
8. Metaph. III, 4.
9. Qq. Vet. et Nov. Test., qu XIX.
10. De Gener. et Corrupt. I, 5.
11. De Civ. Dei XIV, 26.
12. Qq. Vet. et Nov. Test., qu XIX.

ВОПРОС 98

1. Phys. V, 5.
2. Etym, V, 4.

3. Polit. II, 1.
4. De Fide Orth. II.
5. В синодальном переводе: "Человек в чести не пребудет – он уподобится животным, которые погибают".
6. De Hom. Opif. XVII.
7. De Civ. Dei XIV, 26.
8. Gen. ad Lit. IX, 4.
9. Здесь Августин цитирует стих Вергилия (Aeneid. VIII, v. 406).
10. De Civ. Dei XIV, 26.

ВОПРОС 99

1. De Pecc. Merit. et Remiss. I, 38.
2. De Civ. Dei XIV, 11.
3. De Gener. Animal.
4. De Animal. Histor. VI.

ВОПРОС 100

1. De Sacram. I.
2. De Concep. Virg. X.
3. Moral. IV.
4. Cur Deus Homo I, 18.
5. De Civ. Dei XIV, 10.

ВОПРОС 101

1. De Anima III, 4.
2. De Coel. Hier. VII.

ВОПРОС 102

1. Meteor. I, 13.
2. Gen. ad Lit. VIII, 1.
3. De Civ. Dei XIII, 21.
4. Etym. XIV, 3.
5. De Coelo II, 2.
6. Etym. XIV, 3.
7. Gen. ad Lit. VIII, 7.
8. Gen. ad Lit. V, 5; VIII, 3.
9. De Fide Orth. II.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Meteor. II, 5.
13. Gen. ad Lit. VIII, 10.

ВОПРОС 103

1. De Consol. III, 9.
2. Ethic. I, 1.
3. De Civ. Dei XIX, 13.
4. Metaph. XII, 10.
5. De Consol. III, 11.
6. Metaph. XII, 10.
7. De Div. Nom. XII, 2.
8. De Civ. Dei V, 11.
9. Phys. III, 3.
10. Nemesius, De Nat. Hom.
11. Phys. VIII, 6.
12. De Trin. III, 4.
13. De Consol. III, 9.
14. Qq. LXXXIII, 24.
15. De Consol. III, 12.
16. De Div. Nom. IV, 31.

ВОПРОС 104

1. Moral. XVI.
2. Gen. ad Lit. IV, 12.
3. Gen. ad Lit. VIII, 12.
4. Metaph. XII, 6.
5. Qq. LXXXIII, 21.
6. De Doctr. Christ. I, 32.
7. В каноническом переводе: "...чтобы не умалить меня".
8. Phys. VIII, 10.

ВОПРОС 105

1. Metaph. VII, 8.
2. De Anima III, 11.
3. Phys. VII, 2.
4. De Div. Nom. I, 5.
5. Phys. VIII, 10.
6. Metaph. IX, 8.
7. De Anima III, 7.
8. В каноническом переводе: "... все дела наши Ты устрояешь для нас".
9. Contra Faust. XXVI, 3.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Metaph. I, 2.
14. Epis. ad Volusian. CXXXVII.

ВОПРОС 106

1. Qq. LXXXIII, 51.
2. De Coel. Hier. VIII, 1.
3. В каноническом переводе: "Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия... открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге".
4. De Coel. Hier. VII, 3.
5. De Coel. Hier. XV, 3.
6. De Div. Nom. IV, 2.
7. De Coel. Hier. VII, 1.
8. De Anima III, 11.
9. В каноническом переводе: "Моисей сказал: «Покажите мне славу Твою!», – и сказал Господь Моисею: «Я проведу пред тобою всю славу Мою»".
10. De Eccl. Hier. VI.
11. De Coel. Hier. IV, 3.
12. De Coel. Hier. XII, 1.
13. 2 Sent. D, 11.
14. De Coel. Hier. VII, 3.
15. Hom. 34 in Ev.
16. De Coel. Hier. XV, 3.

ВОПРОС 107

1. Moral. XVIII.
2. Moral. II.
3. De Trin. XIV, 6, 7.
4. Moral. II.
5. Ibid.
6. De Coel. Hier. VII, 3.
7. Moral. II.
8. De Fide Orth. I.
9. В каноническом переводе: "И взывали они друг к другу".
10. Moral. II.
11. De Coel. Hier. XV, 1.

ВОПРОС 108

1. Metaph. XII, 10.
2. De Coel. Hier. III, 1.
3. De Coel. Hier. VI, 2.
4. De Civ. Dei XII, 1.
5. De Coel. Hier. I, 3.
6. De Coel. Hier. VII, 1.
7. De Coel. Hier. III, 2.
8. De Coel. Hier. III, 1.

9. 2 Sent. D, 9.
10. De Eccl. Hier. V.
11. De Coel. Hier. VI, 2.
12. De Coel. Hier. VI, 1.
13. De Coel. Hier. X, 3.
14. De Coel. Hier. III, 1.
15. De Coel. Hier. VII, 1.
16. De Civ. Dei XII.
17. 2 Sent. D, 9.
18. De Coel. Hier. VII, 1.
19. Hom. 34 in Ev.
20. De Coel. Hier. V.
21. De Coel. Hier. VIII, 1.
22. De Div. Nom. XII, 4.
23. De Coel. Hier. VIII, 1.
24. Hom. 24 in Ev.
25. De Coel. Hier. VIII, 1.
26. Hom. 24 in Ev.
27. De Coel. Hier. IX, 1.
28. В каноническом переводе: "Впереди шли поющие".
29. De Coel. Hier. IX, 2.
30. Hom. 24 in Ev.
31. De Coel. Hier. VII, 1.
32. Ibid.
33. Hom. 24 in Ev.
34. De Coel. Hier. IX, 2.
35. De Coel. Hier. VII – IX.
36. Metaph. XII, 10.
37. Hom. 24 in Ev.
38. Ethic. I, 1.
39. De Trin. III.
40. В каноническом переводе: "Звезды с путей своих...".
41. Hom. 28 in Matt.
42. De Civ. Dei XII, 9.
43. De Cura pro Mort. XVI.

ВОПРОС 109

1. De Nat. Boni III.
2. De Div. Nom. IV, 23.
3. De Trin. III.
4. Hom. 34 in Ev.
5. Ethic. III, 6; X, 5.

ВОПРОС 110

1. De Trin. III.
2. Dial. IV, 6.
3. Metaph. XII, 8.
4. Qq. LXXXIII, 79.
5. De Fide Orth. II.
6. Hom. 14 in Num.
7. Metaph. VII, 8.
8. Phys. VIII, 7.
9. De Trin. III.
10. De Div. Nom. VII, 4.
11. Phys. VIII, 7.
12. Hom. 34 in Ev.
13. Qq. LXXXIII, 79.

ВОПРОС 111

1. De Eccl. Hier. III.
2. De Coel. Hier. IV, 2.
3. De Coel. Hier. I, 2.
4. Super Matt. XV, 11.
5. De Fide Orth. II.
6. De Anima III, 7.
7. Gen. ad Lit. XII, 12.
8. De Somn. et Vigil. III.

ВОПРОС 112

1. De Trin. IV.
2. Moral. II.
3. De Coel. Hier. XIII.
4. Hom. 34 in Ev.
5. De Coel. Hier. XIII, 2.
6. Hom. 34 in Ev.
7. Moral. XVII.
8. Moral. II.
9. Ibid.
10. De Coel. Hier. VIII, 1.
11. Moral. XVII.
12. De Coel. Hier. VIII, 1.
13. De Coel. Hier. VII, 1.
14. Hom. 34 in Ev.
15. В каноническом переводе: "И тьмы тем предстояли пред Ним". Что же касается "десятки тысяч раз по сто тысяч", то это, по мнению Григория, вполне конкретное число, а именно — миллиард.
16. De Coel. Hier. XIV.

ВОПРОС 113

1. Ethic. VI, 5.
2. De Coel. Hier. IV; XIII.
3. De Coel. Hier. X.
4. Hom. 34 in Ev.
5. Ibid.
6. De Coel. Hier. V; IX.
7. Hom. 34 in Ev.
8. De Coel. Hier. X, 3.
9. Tract. V, super Matt.
10. De Fide Orth. II.
11. De Civ. Dei XIV, 15.
12. Ibid.
13. Ethic. III, 1.
14. Moral. XVII.

ВОПРОС 114

1. De Div. Nom. IV, 18.
2. De Fide Orth. II.
3. De Eccl. Dogm. XLIX.
4. Peri Archon III, 2.
5. De Summo Bono II.
6. De Civ. Dei XVIII, 18.
7. Qq. LXXXIII, 21.
8. De Civ. Dei XX, 19.
9. Ibid.
10. De Trin. III.
11. De Civ. Dei XVIII, 18.
12. Qq. LXXXIII, 79.
13. Поскольку, очевидно, такие препятствия только ожесточили бы их и укрепили в решимости нападать.
14. Super Matt. Hom. V.

ВОПРОС 115

1. De Civ. Dei V, 9. На самом деле, утверждение Августина не столь категорично, поскольку он говорит о телах, что они – “вещи, которые более производятся, чем производят”.
2. De Trin. IX.
3. De Coel. Hier. XV, 2.
4. De Gener. et Corrupt. I, 8, 9.
5. De Coelo IV, 2.
6. De Trin. III.
7. Gen. ad Lit. V, 4.
8. De Trin. III.

9. Metaph. V, 4.
10. Gen. ad Lit. VI, 10.
11. De Trin. III.
12. De Fide Orth. II.
13. De Civ. Dei V, 6.
14. De Trin. III.
15. De Div. Nom. IV, 4.
16. De Gener. et Corrupt. II, 10.
17. Phys. II, 2.
18. De Fide Orth. II. Дамаскин говорит не "причинами", а "предзнаменованиями".
19. Odyssey XVIII, 135.
20. Возможно, Фома ссылается на Птолемея.
21. De Civ. Dei X, 11.
22. Gen. ad Lit. XII, 16.
23. De Civ. Dei X, 11.
24. De Civ. Dei VIII, 16.
25. In Matt. IV, 24.
26. Hom. 57 in Matt.
27. De Somn. et Vigil. III.
28. De Civ. Dei XXI, 6.
29. De Somn. et Vigil. II.
30. Metaph. VI, 2, 3.

ВОПРОС 116

1. Hom. 10 in Ev.
2. De Civ. Dei V, 9.
3. De Consol. IV, 6.
4. De Civ. Dei V, 9.
5. De Civ. Dei V, 8.
6. De Civ. Dei V, 1.
7. Qq. LXXXIII, 24.
8. De Civ. Dei V, 1.
9. De Consol. IV, 6.
10. Ibid.
11. De Civ. Dei V, 8.
12. Скорей всего, это неточная цитата из Сенеки (Epis. CVII): "Покорных рок ведет, влечет строптивого".
13. De Consol. IV, 6.
14. Topic. II, 7.
15. De Consol. IV, 6.
16. Ibid.
17. Nemesius, De Nat. Hom.
18. De Consol. IV, 6.

19. De Civ. Dei V, 1.
20. De Trin. III.
21. De Consol. IV, 6.
22. Ibid.
23. Ibid.

ВОПРОС 117

1. De Anima III, 4.
2. Phys. VIII, 4.
3. Poster. I, 1.
4. Poster. I, 2.
5. Hom. 34 in Ev.
6. De Div. Nom. IV.
7. Gen. ad Lit. V, 19.
8. Dialog. II.
9. De Trin. III.
10. De Somn. et Vigil. II.
11. De Anima I, 3.
12. De Civ. Dei X, 11.
13. Hom. 28 in Matt.

ВОПРОС 118

1. Phys. II, 2.
2. De Anima II, 4.
3. De Gener. Animal.
4. Ibid.
5. De Eccl. Dogm. XIV.
6. De Gener. Animal.
7. De Eccl. Dogm. XIV, XVIII.

ВОПРОС 119

1. De Gener. et Corrupt. I, 5.
2. De Vera Relig. XL.
3. Metaph. II, 1.
4. Moral. XXXII.
5. De Gener. et Corrupt. I, 5.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. De Fide Orth. I.
9. Gen. ad Lit. X, 20.
10. De Gener. Animal.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТРАКТАТ О ЧЕЛОВЕКЕ

Вопрос 75.	О человеке, который состоит из духовной и телесной субстанций: в первую очередь о том, что относится к сущности души	4
Вопрос 76.	О союзе тела и души	22
Вопрос 77.	О том, что относится к силам души в целом	54
Вопрос 78.	О частных силах души	73
Вопрос 79.	Об умственных силах	89
Вопрос 80.	О желающих силах в целом	119
Вопрос 81.	О силе чувственности	123
Вопрос 82.	О воле	130
Вопрос 83.	О свободе воли	142
Вопрос 84.	Каким образом душа, будучи соединенной с телом, мыслит низлежащие телесные вещи	151
Вопрос 85.	О модусе и порядке мышления	176
Вопрос 86.	Что именно познает наш ум в материальных вещах	200
Вопрос 87.	Как умственная душа познает себя и все то, что находится в ней	209
Вопрос 88.	Как человеческая душа познает то, что выше нее	219
Вопрос 89.	Познание отделенной души	229
Вопрос 90.	О первом создании души человека	247
Вопрос 91.	О создании тела первого человека	255
Вопрос 92.	О создании женщины	266
Вопрос 93.	О цели или назначении создания человека	274
Вопрос 94.	Об установлении и формировании первого человека в том, что касается его ума	296
Вопрос 95.	О том, что относится к воле первого человека, а именно о благодати и праведности	307
Вопрос 96.	О господстве, принадлежавшем человеку в состоянии невинности	317
Вопрос 97.	О сохранении индивида в первобытном состоянии	325
Вопрос 98.	О сохранении вида	333
Вопрос 99.	Об установлении порождения со стороны тела	339
Вопрос 100.	Об установлении потомства в том, что касается праведности	344
Вопрос 101.	Об установлении потомства в том, что касается познания	348
Вопрос 102.	Об обители человека, а именно о рае	352

ТРАКТАТ О СОХРАНЕНИИ И УПРАВЛЕНИИ ТВОРЕНИЕМ

Вопрос 103. Об управлении вещами в целом	360
Вопрос 104. О частных следствиях божественного уп- равления	375
Вопрос 105. Об изменении сотворенного богом	386
Вопрос 106. О движении одной твари другою	403
Вопрос 107. Об ангельской речи	412
Вопрос 108. Об ангельских степенях иерархий и по- рядков	420
Вопрос 109. Об упорядочении дурных ангелов	442
Вопрос 110. О воздействии ангелов на тела	448
Вопрос 111. О воздействии ангелов на человека	457
Вопрос 112. О миссии ангелов	465
Вопрос 113. О попечительстве благих ангелов	474
Вопрос 114. О нападении демонов	488
Вопрос 115. О действии телесной твари	497
Вопрос 116. О судьбе	514
Вопрос 117. О том, что относится к действию человека	521
Вопрос 118. О происхождении человека от человека в смысле его души	531
Вопрос 119. О воспроизводстве человека в смысле его тела	542

КОММЕНТАРИИ	552
--------------------------	-----