

Фома Аквинский
Сумма теологии
(отрывки)

Перевод С.С.Аверинцева . отрывки взяты из книги: Ю.Боргаша
Фома Аквинский стр.
143-175.

Все содержание (C) Copyright РХГИ, 1996 - 1997
[Вернуться на начальную страницу](#)

ТЕОЛОГИЯ И НАУКА

...Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего тому, что человек соотносен с богом как с некоторой своей целью. Между тем эта цель не поддается постижению разума; в соответствии со словами Исаяи (гл.64, ст.4): "Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя". Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение. Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно быть преподано человеку через божественное откровение: ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении. Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (Сумма теол., I, q.1, 1 c). Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (Сумма теол., I, q.1, 1 ad 1). Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля круглая, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же

через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q.1, 1 ad 2).

...Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки – на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно также священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (Сумма теол., I, q.1, 1 ad 2). Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q.1, 5 ad 2).

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет исток в чувственных восприятиях (Сумма теол., I, q.1, 9 с). Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется "propter quid", основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется "quia", основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас призрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. От какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его собственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия (Сумма теол., I, q.2, 2 с).

...Бытие божие может быть доказано пятью путями. Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, — иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его двигает еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и

никакого иного двигателя; ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога. Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний – причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом. Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, то когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет; ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог. Четвертый путь

исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями такого же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу: так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано в II кн.

"Метафизики", гл.4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества: так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всякого совершенства; и ее мы именуем богом. Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлена к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разумения, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом (Сумма теол., I, q.2, 3 с).

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЫТИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

...Первичная сущность по необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Правда, когда один и тот же предмет переходит из потенциального состояния в актуальное, по времени потенция предшествует в нем акту; однако сущностно акт предшествует потенции, ибо потенциально сущее может перейти в актуальное состояние лишь при помощи актуально сущего (Сумма теол., I, q.3, 1 с).

...Мы полагаем бога как первоначало не в материальном смысле, но в смысле производящей причины; и в таком качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя, поскольку она является таковой, материальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально. Отсюда действующему первоначалу приличествует быть в наивысшей степени актуальным и потому в наивысшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру

его актуальности; совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности в том роде, в котором оно совершенно (Сумма теол., I, q.4, 1 с).

...Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма -- материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до принятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимают одну из них, через нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устройство; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устройства, а скорее сужается в своем объеме; отсюда и относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материя, имеет характер совершенства. (Сумма теол., I, q.7, 1 с).

...Ничто, кроме бога, не может быть бесконечным безусловно, оно таково лишь условно. В самом деле, если мы говорим о той бесконечности, которая принадлежит материи, то очевидно, что все, что актуально существует, наделено формой, а потому его материя ограничена формой. Но поскольку материя, приняв одну субстанциональную форму, остается потенциально открытой для ряда акцидентальных форм, постольку то, что безусловно ограничено, может быть условно бесконечным. Так, кусок дерева ограничен в отношении своей формы, но бесконечен в той мере, в какой потенциально открыт для бесконечного множества фигур. Если же мы говорим о том роде бесконечности, который принадлежит форме, то очевидно, что предметы, формы которых внедрены в материя, безусловно конечны и никоим образом не бесконечны. Если же имеются некоторые сотворенные формы, которые не восприняты материей, но субсистентны сами по себе, как некоторые полагают относительно ангелов, то они обладают условной бесконечностью, коль скоро такие формы не ограничены и не сужены никакой материей. Поскольку, однако, сотворенная субсистентная форма имеет свойство быть, но не есть сама основа своего бытия, необходимо, чтобы это ее свойство было воспринято и сужено до некоторого ограниченного естества. Отсюда явствует, что безусловной бесконечностью она обладать не может (Сумма теол., I, q. 7, 2 с). ... Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и

конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Боэция ("О философическом утешении", кн. 5, гл. 4), в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще; а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время - мера движения. Если, однако, указанное различие относится к измеряемым предметам, а не к мерам, оно все же имеет некоторую силу. В самом деле, лишь то измеряется временем, что имеет во времени свое начало и конец, как сказано в [Аристотелевой] "Физике" (кн. 4, 120). По этой причине, если бы вращение небес не имело конца, время не было бы мерой для всей его продолжительности, ибо бесконечное измерению не поддается, однако же было бы мерой для каждого из его поворотов, каковые имеют начало и конец во времени. Возможно также найти и еще довод, исходя из понятий означенных мер, если мы примем потенциальные конец и начало. В самом деле, даже если дано, что время не имеет конца, все же возможно отметить в течении времени начало и конец, приняв некоторые доли времени: так мы говорим о начале и конце дня или года. Вечности же это не присуще (Сумма теол., I, q. 10, 4 с).

... Далее, следует сказать, что коль скоро вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдалится от пребывания в бытии, он отдалится и от вечности. Притом некоторые предметы настолько отдалются от устойчивого пребывания, что их бытие подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бранных вещей. Однако другие предметы менее отдалются от устойчивого пребывания, так что их бытие не состоит в изменении и не подвержено ему; все же и они имеют изменения привходящего порядка, будь то в акте или в потенции. Так, очевидно, обстоит дело с небесными телами, субстанциональное бытие которых неизменяемо, но которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места. То же самое явствует и относительно ангелов, бытие которых неизменяемо в том, что касается их естества, но подвержено изменениям в том, что касается их избрания, а также их интеллектов, состояний и положений в пространстве. Такие предметы имеют своей мерой век, который занимает промежуточное место между вечностью и временем. Но то бытие, которое имеет своей мерой вечность, не подвержено никаким изменениям и не соединимо с ними. Итак, время имеет "прежде" и "после"; век не имеет в себе "прежде" и "после", но может вступить с ними в соединение; вечность же не имеет

"прежде" и "после" и не терпит их рядом с собой (Сумма теол., I, q. 10, 5 с) Нам свойственно от природы познавать то, что обретает свое бытие лишь в прошедшей индивидуации материи, ибо душа наша, посредством которой мы осуществляем познание, есть форма некоторой материи. Но душа имеет две возможности познания. Первая состоит в акте некоторого телесного органа; ей свойственно распространяться на вещи постольку, поскольку они даны в прошедшей индивидуации материи; отсюда ощущение познает лишь единичное. Вторая познавательная возможность души есть интеллект, которые не есть акт какого-либо телесного органа. Отсюда через интеллект нам свойственно познавать сущности, которые, правда, обретают бытие лишь в прошедшей индивидуации материи, но познаются не постольку, поскольку даны в материи, но поскольку абстрагированы от нее через интеллектуальное созерцание. Отсюда в интеллектуальном познании мы можем брать какую-либо вещь обобщенно, что превышает возможности созерцания. Между тем интеллекту ангелов свойственно познавать сущности, обретающиеся вне материи, что превышает естественную способность интеллекта человеческой души в статусе этой жизни, где она соединена с телом. Итак, остается одно: познание самого субстанционального бытия свойственно лишь интеллекту бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать бога в его сущности, кроме как в меру того, что бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый его разуму (Сумма теол., I, q. 12, 4 с). Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависимые от причины, то мы можем от них дойти до познания в отношении бога того, что он есть, а также того, что с необходимостью ему приличествует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий (Сумма теол., I, q. 12, 12 с).

...Это происходит потому, что познание любого познающего получает свои пределы от модуса формы, которая есть первоначало познания. В самом деле, чувственный образ

содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостигаемый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством частных вещей. Так, наш интеллект через интеллектуальный образ человека познает некоторым образом бесконечное множество людей, но не в тех различиях, которые они имеют между собой, а лишь в объединяющем их родовом естестве (Сумма теол., I, q. 14, 12 с).

Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен богом через посредство активного интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие "идеи" (Сумма теол., I, q. 15, 1 с).

... Истинное, как было сказано, в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью; однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но, когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект, некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму. И отсюда ясно следует, что чувственное восприятие истинно относительно какой-либо вещи или интеллект истинен, познавая некоторое неразложимое понятие, а не потому, чтобы он познавал или высказывал истину. И подобным же образом обстоит дело с составными и простыми предложениями. Итак, истина может присутствовать в чувственном восприятии, либо в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие, как в некоторой истинной вещи, но не как познанное в познающем, что заключает в себе наименование истины; ибо совершенство интеллекта есть истина как познанное. И потому, говоря в собственном смысле, истина присутствует в интеллекте, когда он слагает

и разделяет; но не в чувственном восприятии, равно как и не в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие (Сумма теол., I, q. 16, 2 с).

Как сказано выше, истина в собственном смысле слова присутствует в интеллекте. Вещь же именуется истинной от истины, присутствующей в каком-либо интеллекте. Отсюда изменчивость истины должна рассматриваться в отношении интеллекта; истинность же последнего состоит в том, что он согласуется с постигнутыми вещами. Эта согласованность может изменяться в двояком направлении, как и любое иное подобие, вследствие изменения одного из двух подобных членов. Отсюда истина изменяется одним способом из-за того, что о той же вещи, обретающейся в том состоянии, некто приобретает иное мнение; или другим способом, когда при неизменности мнения меняется вещь. И в обоих случаях, происходит превращение истины в ложь (Сумма теол., I, q. 16, 8 с).

...Есть люди, которых бог отвергает. Ведь выше сказано, что предопределение есть часть провидения. Между тем в провидение входит допущение некоторых недостатков в подчиненных провидению вещах, как то сказано выше. Отсюда следует, что коль скоро люди через божественное провидение определяются к вечной жизни, равным образом к божественному провидению относится и то, что оно допускает, чтобы некоторые люди не достигали этой цели; что и называется отвержением (Сумма теол., I, q. 23, 3 с). Сущность есть в собственном смысле слова то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из материи и формы, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено из "этой материи" и "этой формы", определяется ипостась и через лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как "человек"; но "эта душа", "эта плоть", "эти кости" определяются как "этот человек". Таким образом, ипостась и лицо прибавляют и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы (Сумма теол., I, q. 29, 2 ad 3).

... Бог есть первопричина всех вещей как их образец. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что для продуцирования какой-либо вещи необходим образец, т.е. постольку, поскольку продукт должен следовать определенной форме. В самом деле, мастер продуцирует в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же такой, который зачат в недрах его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам.

Но эту определенность форм должно возвести как к своему первоначальному к божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различности вещей. И потому должно сказать, что в божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковы мы называли идеями, или образцовыми формами в уме бога. Однако эти последние хотя и расщепляются во множество в применении к вещам, однако же не суть нечто реально отличное от божественной сущности, подобно которой могут быть причастны различные вещи различным образом. Итак, сам бог есть первичный образец всего. -- Однако же и среди сотворенных вещей некоторые могут именоваться образцами других в соответствии с тем, что одни из них следуют подобию других либо в силу принадлежности к тому же роду, либо в силу аналогии некоторого подражания (Сумма теол., 1, гл. 44, 3 с). Самый порядок, существующий в вещах, которые так сотворены Богом, обнаруживает единство мироздания. В самом деле, мироздание именуется единым от единой упорядоченности в том смысле, что каждая вещь соотносена с другими. Все, что от бога, соотносено между собой и с самим богом, как то показано. Отсюда необходимо, чтобы все принадлежало единому мирозданию. По этой причине могли полагать множество миров те, кто в качестве мировой причины полагал не какую-либо упорядочивающую мудрость, но случай; так, Демокрит утверждал, что из сталкивания атомов возник и этот мир, и другие бесчисленные миры (Сумма теол., I, гл. 47, 3 с). Как утверждалось выше, совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бренны. И вот, подобно тому как совершенство вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло (Сумма теол., I, гл. 48, 2 с). Зло по-разному имеет причину недостаточности в вещах произвольных, с одной стороны, и природных -- с другой. Ведь природная причина производит следствие такого же рода, какова она сама, если только не испытывает какой-либо помехи извне; именно таков ее недостаток. Потому зло не может

оспоследовать в следствии, если заранее не существует некоторое иное зло в действующем начале либо в материи, как то сказано выше. Но в вещах произвольных недостаток действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывает неповиновение стоящему над ней правилу. Такого рода несовершенство еще не есть вина, но за ним следует вина, проистекающая из тех действий, которые осуществляются в состоянии этого несовершенства (Сумма теол., I, q. 49, 1 ad 3).

...Как то явствует из сказанного выше, зло, состоящее в несовершенстве действия, неизменно имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Однако в боге нет никакого несовершенства, но высшее совершенство, как то было показано. Поэтому зло, состоящее в несовершенстве действия или проистекающее от несовершенного действия, не может быть возведено к богу как к своей причине. Но зло, состоящее в порче каких-либо вещей, восходит к богу как к своей причине. И это очевидно как в делах природы, так и в делах воли. В самом деле, уже было сказано, что любое действующее начало в той мере, в которой оно своей силой производит некоторую форму, подверженную порче и несовершенству, своей силой вызывает эту порчу и это несовершенство. Между тем очевидно, что форма, которую прежде всего имеет в виду бог в своих творениях, есть благо целокупного миропорядка. Но целокупный миропорядок требует, как то сказано выше, чтобы некоторые вещи могли впасть в несовершенство и время от времени впадали в него. И таким образом бог, обуславливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обуславливает порчу вещей (Сумма теол., I, q. 49, 2 c).

... Из сказанного выше следует, что нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было показано. Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе, как своем субстрате. Во-вторых, первичное начало блага есть высшее совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благость других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и, поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине философ утверждает, что "если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя" (Этика, I, гл.5), ибо с разрушением

всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо. В-третьих, понятие зла противоречит понятию первичного начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть для чего-либо причиной иначе, как акцидентально. И потому оно не может быть первопричиной, ибо "акцидентальная причина вторично по отношению к причине, которая является таковой сама по себе", как то очевидно ("Физика", II, гл.6) (Сумма теол., I, q. 49, 3 с). Ряд причин зла не уходит в бесконечность, ибо всяческое зло может быть возведено к некоторой благой причине, из которой зло проистекает акцидентальным образом (Сумма теол., I, q.49, 3 ad 6). Необходимость допустить наличие в нас возможностного интеллекта проистекает из того, что иногда наше разумение оказывается потенциальным, а не актуальным. Отсюда следует, что должна существовать некоторая потенциальная способность относительно умопостигаемых вещей, предшествующая самому их постижению; она переходит относительно этих вещей в актуальное состояние при их познании, а позднее при размышлении о них. И эта способность называется возможностным интеллектом. -- Но необходимость допустить наличие активного интеллекта проистекает из того, что природы познаваемых нами материальных вещей не имеют вне души отдельного существования, как нематериальные и актуально умопостигаемые; вне души они остаются умопостигаемыми лишь в потенции. Отсюда следует, что должна существовать некоторая способность, которая делает эти природы актуально умопостигаемыми. И эта способность называется активным интеллектом (Сумма теол., I, q. 54, 4 с). Активному интеллекту свойственно освещать, и притом не другое умопостигающее начало, но потенциально умопостигаемые вещи, ибо он посредством абстрагирования делает их актуально умопостигаемыми. К свойствам же возможностного интеллекта принадлежит пребывать в потенции относительно познаваемых природных вещей и иногда переходить в актуальное состояние (Сумма теол., I, q. 54, 4 ad 2). Чувственное восприятие не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции. Равным образом и представление схватывает всего лишь подобия тел. Лишь один интеллект схватывает сущность вещей (Сумма теол., I, q. 57, 1 ad 2). Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к богу.

И последнее есть особое свойство дара мудрости вввв (Сумма теол., I, q. 64, 1 с). При исследовании природы души необходимо иметь в виду: душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа "одушевленными" а мертвые вещи -- "неодушевленными". Жизнь же обнаруживается преимущественно в двух родах деятельности, т.е. в познании и движении. В качестве первоначала этих явлений древние философы, не сумев пойти дальше представления, полагали некоторое тело; ибо они утверждали, что лишь тела суть вещи и то, что не есть тело, вообще не существует. И вот в соответствии с этим они утверждали, что душа есть некоторое тело. Хотя ошибочность этого утверждения может быть показана различными способами, мы воспользуемся только одним, который наиболее обще и четко обнаруживает, что душа не есть тело. Очевидно, что душа не есть любое начало жизненного действия; в противном случае душа была бы оком в качестве начала зрения и то же можно было бы сказать и о прочих орудиях души. Только первичное начало жизни мы называем душой. И вот, хотя некоторое тело и может быть в своем роде началом жизни, как-то: сердце есть начало жизни для животного, однако никакое тело не может быть первичным началом жизни. Ведь очевидно, что быть началом жизни или быть живым возможно для тела не вследствие того, что оно вообще есть тело; в противном случае любое тело было бы живым или началом жизни. Но тело может быть живым или даже началом жизни вследствие того, что оно есть именно такое тело. Но то, что является актуально именно таковым, получает это от некоторого начала, которое именуется его актом. А потому душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела, подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела (Сумма теол., I, q. 75, 1 с). Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что через посредство интеллекта человек способен познавать природы всех тел. Но то, что может познавать некоторые вещи, не должно ничего из этих вещей иметь в собственной природе, ибо, если бы нечто природным образом было внедрено в орудие познания, для него было бы затруднено познание других вещей, подобно тому как мы видим, что язык больного, насыщенный холерической и горькой влагой, не воспринимает ничего сладкого, но все кажется ему горьким. Итак, если бы интеллектуальное начало имело в себе природу некоего тела, оно оказалось бы неспособным познавать прочие тела. Между тем всякое тело имеет некоторую определенную природу. Следовательно, невозможно, чтобы интеллектуальное начало

было телом. Равным образом невозможно и то, чтобы интеллектуальная деятельность осуществлялась через телесный орган, ибо в таком случае определенная природа этого органа воспрепятствовала бы познанию всех тел; так если бы некоторый определенный цвет окрашивал не говорю уже зрачок, но хотя бы стеклянный сосуд, то налитая в сосуд влага представилась бы наделенной тем же цветом. Итак, само интеллектуальное начало, которое именуется умом или интеллектом, осуществляет действие через себя само, и тело здесь не участвует. Но ничто не может действовать через себя само, если через себя само не оказывается самосущим. Ведь действовать может только актуально сущее; поэтому нечто действует таким же образом, каким и существует. Отсюда мы не говорим, что разогревает тепло, но говорим, что это делает теплый предмет. Остается вывод, что человеческая душа, именуемая интеллектом или умом, есть нечто бестелесное и самосущее (Сумма теол., I, q. 75, 2 с). Очевидно, что чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действия через себя самое, но всякое действие чувственной души принадлежит сочетанию души и тела. Отсюда явствует, что души неразумных животных не действуют через себя самих и не самосущи: ибо бытие и деятельность чего то ни было сходятся между собой (Сумма теол., I, q. 75, 3 с).

Ввиду того что чувственное ощущение есть некоторое действие человека, хотя и не собственное, очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто составленное из души и тела. Платону мог утверждать, что человек есть душа, пользующаяся телом, лишь потому, что он считал чувственное восприятие свойством души (Сумма теол., I, q. 75, 4 с).

Необходимо сказать, что интеллект, который есть начало интеллектуального действия, есть форма человеческого тела. Действительно, то начало, через которое непосредственно происходит некоторое действие, есть форма вещи, которой действие приписывается; так, начало, через которое тело пребывает здоровым, есть здоровье, а начало, непосредственно через которое душа познает, есть знание, -- откуда здоровье есть форма тела и знание есть форма души. И причина этого в том, что вещь действует в меру того, насколько она пребывает в акте; и в соответствии с тем, в каком акте пребывает нечто, оно и действует. Но очевидно, что начало, непосредственно через которое тело живет, есть душа. И поскольку жизнь обнаруживается через различные действия на различных уровнях живых существ, то начало, через которое мы прежде всего совершаем каждое из этих действий жизни, есть душа; прежде всего благодаря душе мы питаемся, чувствуем,

двигаемся в пространстве; и равным образом прежде всего благодаря ей мы мыслим. Следовательно, то начало, прежде всего благодаря которому мы мыслим, называть ли его интеллектом или мыслящей душой, есть форма тела. Это доказательство дает Аристотель во 2-й кн. "О душе" (2 гл.) (Сумма теол., I, q. 76, 1 с).

Утверждение, будто интеллект у всех людей един, совершенно несостоятельно. Это явствует само собой, или, как утверждал Платон, человек есть сам интеллект. В таком случае из допущения, будто Сократ и Платон суть один и тот же человек и ничем друг от друга не отличаются, кроме свойств, лежащих за пределами сущности того и другого. И в таком случае различие между Сократом и Платоном будет таким же, как между человеком в тунике и человеком в плаще, что совершенно нелепо. Равным образом это утверждение остается явно несостоятельным, если мы в соответствии с мнением Аристотеля будем видеть в интеллекте часть или потенцию души, которая есть форма человека. Ведь немисливо, чтобы у великого множества различных предметов была одна форма, совершенно так же, как немисливо, чтобы они имели единое бытие: ибо форма есть начало пребывания в бытии (Сумма теол., I, q. 76, 2 с). Мое и твое интеллектуальное действие могли бы различаться между собой по причине различия в наглядных представлениях (ибо, например, представление о камне во мне и в тебе различно), если бы само наглядное представление о соответствии с тем, что оно иное во мне и иное в тебе, было формой возможностного интеллекта: ибо одно и то же действующее начало при столкновении с различными формами порождает различные действия, как-то: при столкновении различных форм вещей со взглядом одного и того же глаза рождаются различные видения. Однако само наглядное представление не есть форма возможностного интеллекта; эту форму в действительность составляет умопостигаемый образ, получаемый путем абстракции из наглядных представлений. При этом в пределах одного и того же интеллекта из различных наглядных представлений одного и того же вида может быть получен путем абстракции не более как один умопостигаемый образ. Так, очевидно, что у одного человека могут быть различные наглядные представления о камне, и все же из всех них посредством абстракции создается единый умопостигаемый образ камня, через посредство которого интеллект одного человека постигает в одном действии природу камня, несмотря на все различие наглядных представлений. Итак, если бы у всех людей был единый интеллект, различие наглядных представлений у того или иного лица не смогло бы обусловить различие интеллектуального действия, как это измыслил

Толкователь в своем толковании на третью книгу "О душе". -- Итак, остается вывод, что предполагать единый интеллект у всех людей совершенно несообразно и невозможно. (Сумма теол., I, q. 76, 2 c).

Индивидуация умопостигающего начала, равно как и формы, через которую это начало постигает, не исключает постижения общих понятий: в противном случае из того обстоятельства, что обособленные интеллекты суть некоторые самосущие, а потому и частные субстанции, следовало бы, что они не могут постигать общих понятий. Но материальность познающего начала и формы, через которую оно познает, препятствует познанию всеобщего. Ведь если вообще всякое действие происходит согласно модусу формы, в которой действующее начало действует (как-то, разогревание происходит согласно модусу теплоты), то, в частности, и познание протекает сообразно модусу той формы, через которую познающее начало познает. Действительно, самоочевидно, что общая природа принимает различия и дробление в соответствии с началами индивидуации, которые проистекают от материи. А потому, если та форма, через которую осуществляется познание, будет материальной, т.е. не абстрагированной от условий материального существования, она и даст подобие видовой или родовой природы, уже принявшей различия и дробление через начала индивидуации; познать же природу вещи в ее общности материальная форма не сможет. Если же форма окажется абстрагированной от условий прошедшей индивидуацию материи, она даст подобие природы без тех ее сторон, которые вносят различия и дробления, -- и так познается всеобщее. И здесь не имеет значения, один ли только интеллект или же их множество; ибо. даже если бы он был только один, он по необходимости должен был бы быть чем-то единичным, а форма, через которую он мыслит, также была бы чем-то единичным (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 3).

Независимо от того, один ли интеллект или же интеллектов множество, предмет мысли един. Но предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя самого, но через свое подобие: "ведь в душе присутствует не камень, но образ камня", как говорится в 3-й кн. "О душе" (III, гл. 8). И все же предмет мысли есть камень, а не образ камня, если только интеллект не рефлектирует над самим собой; в противном случае науки учили бы не о вещах, но об умопостигаемых образах. По одной и той же вещи могут различным образом уподобляться различные формы.

Поскольку же познание происходит через уподобление познающего познанной вещи, из этого следует, что одно и то же может быть познаваемо различными познающими субъектами, как это очевидно в отношении чувственного познания: ибо многие через посредство различных подобий созерцают один и

тот же цвет. И таким же образом многие интеллекты мыслят одну и ту же умопостигаемую вещь. При этом различие между чувственным и интеллектуальным познанием состоит, по учению Аристотеля, единственно в том, что вещь чувственно воспринимается в соответствии с тем устройством, которое она имеет вне души, т.е. в своем особенном бытии, между тем как умопостигаемая природа вещи хотя и дана вне души, однако не в том модусе бытия, согласно которому она оказывается умопостигаемой. Ибо умопостижение общей природы осуществляется через исключение производящих индивидуацию начал; между тем такого модуса бытия вне души общая природа не имеет. Однако, по учению Платона, умопостигаемая вещь дана вне души в том своем модусе, сообразно которому она оказывается умопостигаемой; ибо он предположил, что природы вещей даны в обособлении от материи (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 4).

В человеке чувственная, умопостигающая и вегетативная души совпадают. Как это происходит, легко уразуметь всякому, кто поразмыслит над различиями, обретающимися в видах и в формах вещей. Ибо оказывается, что эти виды и эти формы разнятся между собой как более или менее совершенные; так, в мировом распорядке вещей одушевленное совершеннее неодушевленного, животные совершеннее растений, а люди -- животных, и в пределах каждого из этих видов выделяются различные ступени. И в связи с этим Аристотель в 8-й книге "Метафизики" уподобляет виды вещей числам, которые разнятся друг от друга на прибавляемые или отнимаемые единицы. Также и во 2-й кн. "О душе" он уподобляет различные души геометрическим фигурам, из коих одна содержит в себе другую: так, пятиугольник включает в себя треугольник, однако сам выходит за пределы последнего. Подобным же образом умопостигающая душа виртуально содержит в себе все, чем обладают и чувственная душа животного, и вегетативная душа растения. Следовательно, подобно тому как пятиугольная плоскость пятиугольна не потому, что имеет две фигуры одновременно -- фигуру треугольника и фигуру пятиугольника (но фигура треугольника излишня, коль скоро она уже присутствует в фигуре пятиугольника), точно так же Сократ не благодаря одной душе есть человек, а благодаря другой -- животное, но он есть и то и другое благодаря одной и той же душе (Сумма теол., I, q. 76, 3 с). Одна вещь имеет одно субстанциальное бытие. Но субстанциальное бытие сообщается субстанциальной формой. Следовательно, одна вещь имеет только одну субстанциальную форму. Между тем субстанциальная форма человека есть душа. А потому невозможно, чтобы в человеке присутствовала какая-либо иная субстанциальная форма, помимо умопостигающей души (Сумма теол., I, q. 76, 4 s -- с).

Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устройство своего бытия. -- Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма. Дабы это стало очевидным, следует помыслить о том, что субстанциальная форма именно тем отличается от акцидентальной, что последняя не сообщает простого бытия, но лишь бытие в некотором качестве; так, теплота сообщает своему субстрату не простое бытие, но бытие в качестве чего-то теплого. И потому при выявлении акцидентальной формы мы не говорим, что некоторая вещь просто становится или возникает, но что она приобретает некоторое качество или же переходит в некоторое состояние; равным образом и с исчезновением акцидентальной формы мы не говорим, что нечто вообще разрушилось но лишь что оно разрушилось в определенном отношении. Но субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее выявлении мы говорим, что нечто просто возникло, а при ее исчезновении -- что нечто разрушилось. И по этой же причине древние натурфилософы (Naturales), усматривавшие в первоматерии -- будь то огонь, или воздух, или нечто иное в том же роде -- нечто актуально сущее, утверждали, что ничто не возникает просто и не просто разрушается, но что "всякое становление есть изменение", как говорится в 1-й книге "Физики" (1, 4). А если бы дело обстояло таким образом, что помимо умопостигающей души в материи предсуществовала бы некоторая иная субстанциальная форма, через которую субстрат души был бы актуально сущим, то из этого следовало бы, что душа не сообщает простого бытия. В таком случае душа не была бы субстанциальной формой и через ее выявление не происходило бы безусловного возникновения, как с ее исчезновением -- безусловного разрушения, но то и другое происходило бы лишь в некотором отношении. А это очевидным образом ложно. Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциальной формы, помимо одной только субстанциальной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами. -- Подобным же образом должно сказать о чувственной душе в животных, о вегетативной душе в

растениях и вообще обо всех более совершенных формах в их отношении к формам менее совершенным (Сумма теол., I, q. 76, 4 с).

Не форма определяется материей, но скорее материя формой; в форме надлежит искать основание, почему такова материя, а не наоборот. Умопостигаемая душа, как было показано выше, в рамках природного распорядка вещей занимает среди интеллектуальных субстанций низшую ступень. Это явствует из того, что она не обладает по своей природе врожденным знанием истины, подобно ангелам, но вынуждена по крупицам собирать истину из разделенных вещей через посредство чувственного восприятия, как говорит Дионисий Ареопагит в 7-й гл. "О божественных именах". Но природа ничему не отказывает в необходимом; отсюда воспоследовало, что умопостигающая душа оказалась наделена не только способностью умопостижения, но также и способностью чувственного восприятия. Однако акт чувственного восприятия не может осуществиться без телесного орудия. Следовательно, необходимо было, чтобы умопостигаемая душа соединилась с телом такого рода, которое было бы пригодно как орган чувственного восприятия (Сумма теол., I, q. 76, 5 с).

Коль скоро умопостигающая душа, как то утверждалось выше, соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, невозможно, чтобы какое-либо акцидентальное устройство посредствовало между телом и душой, как и вообще между субстанциальной формой и материей. И видно это из того, что коль скоро материя потенциально способна ко всем актуальным состояниям в некоторой последовательности, необходимо, чтобы то, что безусловно первично в актуальных состояниях, мыслилось первичным и в материи. Но первичным среди всех актуальных состояний является бытие. Следовательно, невозможно помыслить материю прежде теплой или количественной определенной, нежели актуально сущей. Но актуальное бытие она получает через субстанциальную форму, которая сообщает простое бытие, как утверждалось выше. Отсюда невозможно, чтобы какие-либо акцидентальные устройства предсуществовали в материи, упреждая субстанциальную форму; и этот вывод распространяется и на душу (Сумма теол., I, q. 76, 6 с). Если душа соединяется с телом в качестве его формы, как мы утверждали выше, невозможно, чтобы это соединение осуществлялось через посредство некоторого тела. Это положение вытекает из того, что любой предмет обладает единством в той мере, в которой обладает бытием. Форма же через себя самое заставляет вещь стать актуально сущим, ибо сама эта форма по своей сущности есть состояние актуальности; и она сообщает бытие не без помощи чего-либо посредствующего. Отсюда единство вещи,

составленной из материи и формы, держится на самой форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности. Притом же нет иного объединяющего начала, помимо действующего начала, которое заставляет материю стать актуально сущим, как сказано в 8-й кн. "Метафизики" (Сумма теол., I, q. 76, 7 с).

Если бы душа, как это уже неоднократно говорилось, была соединена с телом лишь в качестве его двигателя, было бы невозможно утверждать, что пребывает не в каждой части тела, но лишь в той, через которую она движет остальные. -- Коль скоро, однако душа соединяется с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части. Ведь она не акцидентальная форма тела, но субстанциальная; субстанциальная же форма наделяет должной степенью совершенства не только целое, но и каждую из частей. Действительно, поскольку целое составляется из частей, такая форма целого, которая не сообщает бытия отдельным частям тела, есть форма в качестве расположения и распорядка (какова, например, форма дама); и этот вид формы есть форма акцидентальная. Однако душа есть форма субстанциальная; отсюда необходимо, чтобы она была формой и состоянием актуальности не только для целого, но и для каждой части. И потому по выходе души из тела не только обо всем теле можно сказать: "это -- животное" или "это -- человек" -- лишь по причине многозначности слов (как говорят о животном, нарисованном или изваянном из камня), но то же самое относится и к руке, и к глазу, или, как говорит Философ ("О душе, II, 1), к плоти и кости. И свидетельствует об этом то, что по выходе души ни единая часть тела не имеет уже свойственного ей отправления; а ведь все, что удерживает принадлежность к виду, удерживает и присущее этому виду отправление. -- Но акт пребывает в том предмете, которому принадлежит этот акт. Следовательно, душа по необходимости пребывает во всем теле в целом и в любой его части (Сумма теол., I, q. 76, 8 с).

Из вышесказанного явствует, что есть некоторые отправления души, которые осуществляются без помощи телесных органов; таковы мышление и воление. И потому потенции, составляющие начало этих отправлений, имеют своим субстратом душу. -- Однако есть и такие акты души, которые осуществляются через телесный орган, как-то: зрение -- через глаз, а слух -- через ухо. И таким образом обстоит дело со всеми отправлениями чувственной и вегетативной частей души. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу (Сумма теол., I, q.

77, 5 с). Как уже было сказано, все потенции относятся к душе самой по себе как к своему субстрату: таковы мышление и воля. И потенции подобного рода по необходимости сохраняются в душе после разрушения тела. Некоторые же потенции имеют субстратом сущность, составленную из души и тела: таковы все потенции чувственной и вегетативной части души. Но с разрушением субстрата акциденция не может сохраниться. Поэтому после разрушения сочетания души и тела потенции второго рода не могут сохраниться, но остаются в душе виртуально, как в своем первоначале или корне (Сумма теол., I, q. 77, 8 с).

Потенциями мы именуем способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умопостижения (Сумма теол., I, q. 78, 1 s). Роды потенций души, которые мы перечислили, существуют в числе пяти. Из них три именуются душами, а четыре -- модусами жизни. (Сумма теол., I, q. 78, 1 с). Потенций, принадлежащих вегетативной душе, всего три. Каждая из них, как говорилось выше, имеет своим объектом само тело, живущее благодаря душе; между тем в отношении тела необходимо со стороны души тройное действие. Во-первых, это то действие, через которое тело приобретает бытие: и таково назначение рождающей потенции. Далее, это то действие, через которое живое тело приобретает должный объем: и таково назначение силы роста. Наконец, это то действие, через которое тело живущего сберегается в своем бытии, и в своем должном объеме: и это есть сила питания (Сумма теол., I, q. 78, 2 с).

Следует принять такой способ исчисления и различения внешних чувств, который основывается на том, что собственно и само по себе относится к чувственному восприятию. Ведь последнее есть некоторая страдательная потенция, которая предназначена претерпевать изменения в соответствии со своим внешним объектом. Итак, внешняя причина изменения есть то, что само по себе воспринимается чувством и в соответствии с многообразием чего различаются чувственные потенции (Сумма теол., I, q. 78, 3 с).

Для восприятия чувственно воспринимаемых форм предназначено чувство в собственном смысле слова или общее чувство; о делении последнего будет сказано ниже. -- Но для удерживания или сохранения таковых форм предназначена фантазия, или воображения (оба слова обозначают одно и то же); и эта фантазия, или воображение, представляет собой как бы некую сокровищницу, куда складываются воспринятые через чувство формы. -- Для принятия к сведению тех данных, которые не воспринимаются чувством, определена способность суждения. -- Но для сохранения этих данных служит память,

которая представляет собой как бы некую сокровищницу таких данных. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что способность памяти проявляется в живых существах в отношении каких-либо данных упомянутого рода (например, при различении вредного и полезного). И само понятие прошедшего, которому подчинена память, принадлежит к данным этого рода. Однако надлежит помнить, что в отношении чувственно воспринимаемых форм между восприятием человека и восприятием других живых существ нет никакого различия: и здесь, и там происходит некоторое изменение под действие внешнего объекта восприятия. Напротив, по отношению к вышеупомянутым данным между восприятием человека и восприятием иных живых существ есть разница. Животные воспринимают подобного рода данные лишь в силу некоего естественного инстинкта, человек же -- еще и через некоторое сопоставление. И потому то, что в животном именуется естественной способностью суждения, в человеке именуется способностью размышления, ибо она выявляется через некоторое сопоставление данных упомянутого рода. Отсюда эта способность именуется также и частным разумом, которому врачи приписывают особый орган, а именно среднюю часть мозга; и этот частный разум сопоставляет данные частного порядка таким же образом, как умопостигающий разум -- данные общего порядка. -- Что же касается памяти, то человек не только обладает памятью, состоящей, как и у прочих живых существ, в произвольном представлении прошедшего, но также и припоминанием, т.е. такой памятью, которая как бы в силлогизмах разбирает прошедшее в соответствии с данными частного порядка. Авиценна предположил бытие пятой потенции, занимающей среднее место между способностью суждений и способностью воображения: к этой потенции будто бы относится расчленение и сопоставление созерцаемых воображением форм, что происходит, например, когда мы, вообразив форму золота и форму горы, составляем из них единую форму золотой горы, которую мы никогда не видели. Но такое действие не наблюдается ни в одном живом существе, кроме человека; а последнему для этого достаточно способности воображения. Последней приписывает это действие также и Аверроэс в своей книге "О чувственном восприятии и его объектах". И потому нет надобности допускать существование каких-либо внутренних способностей чувственной части души сверх следующих четырех: общее чувство, воображение, способность суждения, способность памяти (Сумма теол., I, гл. 78, 4 с).

Исходя из предварительных предпосылок необходимо признать, что интеллект есть некоторая потенция души, а не сама сущность последней. Непосредственное начало действия

совпадает с самой сущностью вещи лишь в том случае, если само действие совпадает с бытием вещи; ведь отношение потенции к действию как к своему акту то же, что и отношение сущности к бытию. Но только применительно к богу умопостигающая деятельность совпадает с бытием. Поэтому только в боге интеллект есть его сущность; во всех прочих умопостигающих существах интеллект есть некоторая потенция умопостигающего лица (Сумма теол., I, q. 79, 1 с).

ЗАТРУДНЕНИЯ

Активный интеллект, о котором говорит философ, есть нечто принадлежащее к душе. Дабы это стало очевидным, надлежит помыслить вот о чем: приходится предположить превыше человеческой умопостигающей души бытие некоторого высшего интеллекта, от которого душа получает способность умопостижения. Ведь все участвующее в чем-либо, что движимо и несовершенно, требует ранее себя нечто иное, что обладало бы этим свойством по своей сущности и было бы неподвижным и совершенным. Между тем человеческая душа именуется умопостигающей потому, что она участвует в способности умопостижения; свидетельство этому то, что она не вся в целом оказывается умопостигающей, но лишь в некоторой своей части. Далее, она доходит до постижения истины путем умозаключений в некоторых поисках и изменении. Далее, она обладает несовершенной способностью умопостижения: во-первых, она постигает не все, во-вторых же, в тех вещах, которые доступны ее постижению, она движется от потенции к акту. Следовательно, с необходимостью должен быть некоторый высший интеллект, который помогает душе в умопостигающей деятельности (Сумма теол., I, q. 79, 4 с). Если бы активный интеллект не принадлежал душе, но был некоторой обособленной субстанцией, у всех людей был бы единый активный интеллект. Так и понимают дело те, кто полагает единый активный интеллект. -- Но если активный интеллект есть некоторая часть души, как бы некоторая ее способность, в таком случае необходимо признать, что существует множество активных интеллектов в соответствии со множественностью душ, которая в свою очередь соответствует множественности людей, как то было сказано выше. В самом деле, невозможно, чтобы одна и та же способность принадлежала различным субстанциям (Сумма теол., I, q. 79, 5 с). Активный интеллект создает общее понятие, абстрагируя его от материи. Однако для этого не требуется, чтобы интеллект во всех его носителях был един, требуется лишь, чтобы он был един во всех по своему отношению ко всем вещам, из которых он извлекает общее понятие и в отношении которых общее понятие одно и то же. И

это свойственно интеллекту постольку, поскольку он нематериален (Сумма теол., I, q. 79, 5 ad 2). Всеобщее словоупотребление, которому, как полагает Философ (Топика, II, 1, 5, p. 109 A), должно следовать при обозначении вещей, обычно требует, чтобы мудрыми именовались те, кто правильно упорядочивает вещи и хорошо ими распоряжается. Отсюда наряду с прочими представлениями, которые люди создают себе о мудреце, Философ приводит следующее: "Мудрому свойственно упорядочивать" (Метафизика, 1, 2, 3, p. 982 A) (Сумма против язычников, I, 1).

Для познания тех истин о божестве, которые могут быть добыты разумом, необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней (Против язычников, I, 4).

Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим, да и к ним лишь по прошествии долгого времени (Против язычн., I, 4). Когда человеку предлагаются некоторые истины в божестве, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить (Против язычн., I, 5). Отсюда проистекает другая польза, а именно подавление самоуверенности, которая есть мать заблуждения. Ведь есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освободившись от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума (Против язычн., I, 5). Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть бог, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистый акт (Против язычн., I, 16). Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо

того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуально и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем богом (Против язычн., I, 16).

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижение вечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело ни какая-либо способность тела, ибо все тела и способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвижитель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении, Но это есть бог. Следовательно, бог не есть ни тело, ни способность тела (Против язычн., I, 20).

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в свои рассуждения на собственные причины вещей, верующий же -- на первопричину, т.е. он будет говорить "так дано в откровении", или: "это относится к славе божией", или: "могущество божие беспредельно". Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами писания (Второзак., IV, 6): "это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов". И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая Философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее. Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотносительности с богом, в начале рассматривается бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого бога: ведь бог, познавая самого себя, через

это созерцает и остальное (Против язычн., II, 4). Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самое была бы причиной всех зол (Против язычн., II, 41). То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины действующей через себя самое; ведь все действующее действует постольку, поскольку наделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть наделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначально всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло (Против язычн., II, 41). Итак, разнородность и неравенство в сотворенных вещах имеют свою причину не в случайности, не в разнородности материи и не во вмешательстве каких-либо причин или заслуг, но в собственном намерении бога, пожелавшего даровать творению такое совершенство, каким оно только может обладать (Против язычн., II, 45).

Каждая вещь, составленная из материи и формы, есть тело. Действительно материя не может принимать различные формы, иначе как в различных своих частях. Однако это различие частей может иметь место в материи лишь постольку, поскольку в соответствии с существующими в материи измерениями общая материя подвергается разделению на многие: ведь если устранить категорию количества, субстанция окажется неделимой. Но выше показано, что никакая умпостигающая субстанция не есть тело.

Следовательно, остается вывод, что она не составлена из материи и формы (Против язычн., II, 50).

Все содержание (С) Copyright РХГИ, 1996 - 1997
Вернуться на начальную страницу