Педру да Фонсека

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга первая

Комментарий к Метафизике Аристотеля

Педру да Фонсека

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга первая

«Автор»

2026

да Фонсека П.

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга первая / П. да Фонсека — «Автор», 2026 — (Комментарий к Метафизике Аристотеля)

Педру да Фонсека (1528–1599) — португальский философ-иезуит, представитель «второй схоластики». Его «Комментарии к Метафизике Аристотеля» — систематическое истолкование аристотелевского текста, соединяющее верность традиции с самостоятельной разработкой философских проблем. Первая книга включает обширное предисловие о жизни, сочинениях, даровании и методе Аристотеля, обзор философских школ древности и их отношения к христианскому богословию, а также комментарий к первой книге «Метафизики» с пространными «Вопросами» о природном стремлении к знанию, интуитивном познании Бога, происхождении искусств из опыта, единичном и всеобщем. Труд Фонсеки — ценный памятник поздней схоластики, синтезирующий наследие Аристотеля, Фомы Аквинского и Скота.

© да Фонсека П., 2026
© Автор, 2026

Содержание

Введение 5
Педру да Фонсека и его «Комментарии к Метафизике Аристотеля»: опыт философского синтеза 5
Предисловие. 10
Глава I. О роде, воспитании и остальном жизненном пути Аристотеля. 10
Глава II. О книгах Аристотеля 12
Глава III. О даровании Аристотеля. 16
Глава IV. О способе философствования Аристотеля. 21
Глава V. Почему древние отцы церкви предпочитали доктрины древней академии и стоиков перипатетической. 25
Глава VI. О замысле Аристотеля в этом труде, о необходимости самого труда и его предмете. 29
Глава VII. О достоинстве и пользе этой науки. 31
Глава VIII. О заглавии и Глава ении этого труда. 33
Разъяснение первой главы. 34
АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ. 35
Глава I. Об искусстве и опыте; и о том, что мудрость есть знание некоторых причин и начал. 35
Вопрос I. Все люди от природы стремятся к знанию ради самого знания. 48
Глава I. Какими аргументами представляется, что не все таким образом стремятся к знанию. 48
Глава II. Опровержение мнения некоторых. 50
Глава III. О врождённом аппетите. 51
Глава IV. Вызванный аппетит 53
Глава V. О природном и неприродном аппетите. 55
Глава VI. Все люди от природы стремятся к знанию не только врожденным аппетитом, но и вызванным. 56
Глава VII. Разрешение аргументов противоположной стороны. 60
Вопрос II. Стремится ли человек от природы к интуитивному познанию божественной природы? 62
Глава I. Мнение тех, кто одобряет утвердительную часть. 62
Глава II. Истинное объяснение вопроса. 64
Глава III. Разрешение аргументов противоположной стороны. 66
Вопрос III. Представляется ли нам зрение более дорогим, чем остальные чувства, и более приспособленным к познанию? 70
Глава I. Не представляется, что оно нам дороже, и не [что оно] достовернее остальных, и не [что оно] шире простирается. 70
Глава II. Истинно мнение Аристотеля, и нигде он не учил противоположному. 71
Глава III. Разрешение аргументов отрицающей стороны. 72
Конец ознакомительного фрагмента. 73

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга первая

Введение

Педру да Фонсека и его «Комментарии к Метафизике Аристотеля»: опыт философского синтеза

1. Место и значение труда

Представленный текст — первая книга «Комментариев к Метафизике Аристотеля» Педру да Фонсеки (1528–1599), португальского философа-иезуита, одного из наиболее авторитетных представителей так называемой «второй схоластики» или «континентальной» традиции аристотелизма XVI века. Этот труд, задуманный как систематическое истолкование аристотелевской «Метафизики», представляет собой не просто построчный комментарий, но развёрнутый философский трактат, в котором Фонсека стремится согласовать наследие Аристотеля с христианским богословием и с достижениями средневековой схоластики — прежде всего Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота.

Первая книга, предлагаемая вниманию читателя, выполняет двоякую функцию. С одной стороны, она служит введением ко всему комментарию: здесь Фонсека излагает биографию Аристотеля, характеризует его дарование и философский метод, обозревает историю перипатетической школы и её отношения с другими философскими направлениями древности. С другой стороны, она уже содержит полноценный комментарий к первой книге «Метафизики» Аристотеля (так называемой «Альфе мейзон»), включая пространные «Вопросы» (Quaestiones), в которых автор самостоятельно разрабатывает ряд фундаментальных проблем метафизики.

2. Структура и содержание первой книги

2.1. Предисловие: Аристотель как философ и человек

Первая книга открывается обширным предисловием, которое само по себе представляет значительный историко-философский интерес. Фонсека следует традиции, восходящей к позднеантичным биографам (Диоген Лаэртский, Плутарх), но при этом даёт собственную интерпретацию личности и наследия Аристотеля.

Глава I посвящена роду, воспитанию и жизненному пути Аристотеля. Фонсека сообщает о происхождении философа из Стагиры, его обучении у Сократа и Платона, отношениях с Александром Македонским, основании Ликея и обстоятельствах смерти. Особое внимание уделено конфликту между Аристотелем и Платоном, который Фонсека объясняет не высокомерием Стагирита, а его любовью к истине. Характерно, что автор стремится представить Аристотеля как философа, чья жизнь и смерть отмечены добродетелью и благочестием — вплоть до того, что приводит рассказ о его обращении к «милосердию Первопричины» перед кончиной.

Глава II рассматривает корпус сочинений Аристотеля. Фонсека обсуждает различие между «экзотерическими» и «акустическими» книгами, понимая под первыми популярные произведения, предназначенные для широкой публики, а под вторыми — эзотерические трактаты, требующие наставника и подготовленного слушателя. Он подробно останавливается на истории передачи аристотелевских рукописей — от Теофраста через Нелея из Скепсиса к Апелликону, а затем к Андронику Родосскому, — и на вопросе о подлинности приписываемых Аристотелю сочинений. Этот экскурс имеет не только историческое, но и методологическое

значение: Фонсека обосновывает необходимость критического подхода к текстам и важность обращения к греческим источникам.

Глава III — «О даровании Аристотеля» — представляет собой развёрнутое сравнение Аристотеля с другими великими философами древности: Гомером, Гиппократом, Сократом, Платоном. Фонсека последовательно доказывает, что именно Аристотель обладал величайшим философским дарованием, поскольку он не только воспринял достижения предшественников, но и систематически разработал все отрасли философии — логику, физику, этику, политику, метафизику. Особый интерес представляет полемика с теми, кто отдаёт первенство Платону: Фонсека признаёт превосходство Платона в красноречии и в разработке отдельных вопросов, но настаивает на том, что Аристотель превзошёл его в методичности, точности и полноте философского знания.

Глава IV — «О способе философствования Аристотеля» — имеет ключевое значение для понимания замысла всего комментария. Фонсека определяет философию как любовь к мудрости, различает три главных рода философов — академиков, стоиков и перипатетиков — и показывает, что перипатетический способ философствования, основанный на Аристотеле, является истинным и подлинным. Академики, по его мнению, впали в скептицизм и подорвали саму возможность знания; стоики, напротив, впали в противоположную крайность, утверждая всё с излишней категоричностью и впадая в суеверие. Аристотель же нашёл средний путь, соединив достоверность знания с умеренностью в суждениях и признанием границ человеческого познания.

Глава V отвечает на возможное возражение: почему отцы Церкви (Августин, Иероним, Григорий Назианзин, Тертуллиан, Иустин Мученик) предпочитали Платона и стоиков Аристотелю? Фонсека объясняет это историческими обстоятельствами: в первые века христианства учение Аристотеля казалось наиболее опасным для веры, поскольку перипатетики опирались на доводы разума и природы, тогда как платоники и стоики в некоторых вопросах (бессмертие души, провидение) были ближе к христианству. Однако, по мнению Фонсеки, при более глубоком рассмотрении оказывается, что именно Аристотель, очищенный и исправленный христианскими богословами, наиболее пригоден для служения вере. Эта глава важна для понимания историко-философской концепции Фонсеки: он не просто защищает Аристотеля, но обосновывает необходимость его использования в христианском богословии.

Главы VI–VIII завершают предисловие, излагая замысел, предмет, достоинство, пользу, заглавие и разделение «Метафизики». Фонсека определяет предмет метафизики как сущее, поскольку оно сущее, и показывает, что эта наука является благороднейшей из всех частей философии, поскольку её предмет объемлет вещи наиболее превосходные — бестелесные субстанции и самого Бога.

2.2. Комментарий к первой книге «Метафизики»

Основная часть первой книги Фонсеки представляет собой комментарий к тексту Аристотеля. Первая книга «Метафизики» Стагирита посвящена, как известно, изложению и критике мнений предшествующих философов о первых причинах и началах. Фонсека следует за Аристотелем, но при этом дополняет его текст пространными «Вопросами», в которых самостоятельно разрабатывает ряд проблем.

Глава I аристотелевского текста — о ступенях познания, искусстве и опыте — комментируется Фонсекой с привлечением широкого круга источников: Альберта Великого, Фомы Аквинского, Александра Афродисийского, Аверроэса, Фемистия, Филопона. Особое внимание уделено вопросу о том, все ли люди от природы стремятся к знанию. Фонсека различает врождённый и вызванный аппетит, природный и неприродный, и приходит к выводу, что все люди стремятся к знанию ради самого знания, причём это стремление является природным в собственном смысле.

Вопросы I–V представляют собой самостоятельные философские исследования, в которых Фонсека рассматривает проблемы, лишь косвенно затронутые Аристотелем. Это:

· **Вопрос I**: Все ли люди от природы стремятся к знанию ради самого знания?

· **Вопрос II**: Стремится ли человек от природы к интуитивному познанию божественной природы?

· **Вопрос III**: Представляется ли нам зрение более дорогим, чем остальные чувства, и более приспособленным к познанию?

· **Вопрос IV**: Все ли искусства и науки рождаются из опыта?

· **Вопрос V**: Все ли действия относятся к единичному?

Эти вопросы демонстрируют характерный метод Фонсеки: он начинает с изложения аргументов «за» и «против», затем предлагает собственное решение, опираясь на текст Аристотеля и на авторитет Фомы Аквинского (в меньшей степени — Скота), и, наконец, разрешает возражения противоположной стороны.

2.3. Комментарий к главам II–VII «Метафизики»

Главы II–VII аристотелевского текста содержат изложение и критику мнений древних философов о причинах. Фонсека последовательно комментирует:

· Мнения Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита (главы III–IV);

· Мнения пифагорейцев, Ксенофана, Парменида и Мелисса (глава V);

· Учение Платона (глава VI);

· Критику Аристотелем предшествующих учений (глава VII).

В этих главах Фонсека не только разъясняет текст Аристотеля, но и дополняет его сведениями из других источников (Плутарх, Диоген Лаэртский, Симпликий), а также предлагает собственную интерпретацию ряда спорных вопросов. Особый интерес представляет его анализ учения Платона об идеях и критика этого учения Аристотелем. Фонсека стремится показать, что критика Аристотеля в адрес Платона в значительной мере справедлива, но при этом не отвергает полностью платоновское наследие, признавая его ценность в тех вопросах, где Платон приблизился к истине.

3. Философские вопросы, разрабатываемые в первой книге

Первая книга «Комментариев» Фонсеки содержит ряд важных философских вопросов, которые выходят за рамки простого истолкования Аристотеля. Рассмотрим наиболее значимые из них.

3.1. Проблема природного стремления к знанию

Вопрос о том, все ли люди от природы стремятся к знанию, имеет у Фонсеки не только теоретическое, но и педагогическое значение. Он различает:

· **Врождённый аппетит** — склонность, вложенная Творцом природы, которой каждая вещь без всякого предварительного познания расположена к своему благу;

· **Вызванный аппетит** — акт стремления, которым вещи, причастные познанию, по предварительном познании устремляются к благу.

Врождённый аппетит, в свою очередь, делится на аппетит в несобственном смысле (когда вещи расположены к благу материально, как чувства и ум к своим объектам) и в собственном смысле (когда вещи расположены к благу формально, как чувственный и умственный аппетит). Вызванный аппетит может быть всецело свободным, всецело необходимым или частью свободным, частью необходимым.

Фонсека приходит к выводу, что все люди стремятся к знанию как врождённым, так и вызванным аппетитом, причём этот аппетит является природным в собственном смысле. Это означает, что стремление к знанию не может быть отвергнуто, поскольку знание есть совершенство просто, в понятие которого не включается никакое несовершенство.

3.2. Проблема интуитивного познания Бога

Вопрос о том, стремится ли человек от природы к интуитивному познанию божественной природы, имеет важное богословское значение. Фонсека отвергает мнение Скота и его последователей, утверждавших, что человек обладает врождённым аппетитом к ясному видению Бога. Он аргументирует это тем, что природный аппетит к собственному совершенству предполагает природную пассивную потенцию этого совершенства, а в нас нет такой потенции к актам, по своему роду сверхъестественным. Кроме того, если бы ясное видение Бога было нашей естественной целью, оно могло бы быть достигнуто естественными средствами, что противоречит учению веры.

Фонсека придерживается мнения Фомы Аквинского: человек не стремится естественно к видению Бога, в котором состоит его истинное блаженство; человеку дано по дару Божьему не только действовать ради того будущего блаженства, но и иметь склонность к его приобретению. Это решение имеет важные следствия для понимания соотношения природы и благодати в философии Фонсеки.

3.3. Проблема происхождения искусств и наук из опыта

Вопрос о том, все ли искусства и науки рождаются из опыта, позволяет Фонсеке уточнить его теорию познания. Он различает:

· **Схватывающие навыки** (apprehensivi) — которыми схватываются крайние термины, из которых состоят утверждения;

· **Судящие навыки** (iudicativi) — которыми мы судим о связи крайних терминов.

Судящие навыки, в свою очередь, делятся на судящие навыки начал и заключений. Фонсека приходит к выводу, что для порождения схватывающих навыков не требуется опыт, но достаточно некоторого восприятия чувства; для порождения судящих навыков начал необходим опыт их в единичных вещах; не все навыки заключений нуждаются в собственном опыте, но только некоторые.

Это решение позволяет Фонсеке объяснить, каким образом все искусства и науки рождаются из опыта, не впадая при этом в крайний эмпиризм. Он подчёркивает роль действующего ума в абстрагировании умопостигаемых видов от фантазмов и показывает, что опыт необходим для приобретения навыков начал, но не для вывода заключений из уже приобретённых начал.

3.4. Проблема единичного и всеобщего

Вопрос о том, все ли действия относятся к единичному, позволяет Фонсеке разработать его теорию единичного и всеобщего. Он различает три смысла, в которых действия могут относиться к единичному:

· Действия возникают от единичных вещей как от действующих причин;

· Действия принимаются, или осуществляются, в единичных вещах;

· Действия завершаются на единичном.

Фонсека приходит к выводу, что все действия относятся к единичному во всех трёх смыслах. Это означает, что всеобщее не является самостоятельной реальностью, но существует только в единичных вещах. Вместе с тем, Фонсека признаёт, что ум может познавать всеобщее, абстрагируя его от единичного, и что это познание имеет свою ценность.

4. Метод и стиль

Метод Фонсеки характеризуется следующими чертами:

1. **Верность Аристотелю**. Фонсека стремится прежде всего понять и объяснить текст Аристотеля, а не навязать ему свою интерпретацию. Он тщательно анализирует греческие термины, обращается к различным рукописям и переводам, учитывает мнения древних и средневековых комментаторов.

2. **Широта источников**. Фонсека привлекает не только Аристотеля и его греческих комментаторов (Александр Афродисийский, Фемистий, Филопон, Симпликий), но и арабских философов (Аверроэс, Авиценна), латинских авторов (Цицерон, Сенека, Августин), а также средневековых схоластиков (Альберт Великий, Фома Аквинский, Скот, Оккам, Дуранд и др.).

3. **Самостоятельность**. Несмотря на уважение к авторитетам, Фонсека не следует слепо ни за одним из них. Он критически оценивает мнения как древних, так и новейших философов, предлагая собственные решения там, где видит неясность или противоречие.

4. **Систематичность**. Комментарий Фонсеки организован таким образом, что за изложением текста Аристотеля следуют «Вопросы», в которых автор самостоятельно разрабатывает ту или иную проблему. Это позволяет ему не только истолковать Аристотеля, но и развить его учение применительно к новым вопросам.

5. **Полемичность**. Фонсека активно полемизирует с теми, кого считает заблуждающимися — будь то древние философы (академики, стоики, эпикурейцы) или современные ему авторы (номиналисты, последователи Скота). Эта полемика носит конструктивный характер: Фонсека стремится не просто опровергнуть противника, но показать, в чём именно состоит его ошибка и как её можно исправить.

5. Значение труда Фонсеки

«Комментарии к Метафизике Аристотеля» Педру да Фонсеки представляют собой один из наиболее значительных памятников поздней схоластики. Их значение определяется несколькими факторами:

1. **Историко-философское значение**. Труд Фонсеки даёт нам представление о том, как в конце XVI века понимали и интерпретировали Аристотеля. Он позволяет проследить преемственность между средневековой схоластикой и философией Нового времени, а также увидеть, какие проблемы занимали умы философов той эпохи.

2. **Философское значение**. Фонсека разрабатывает ряд важных философских вопросов — о природе познания, о соотношении опыта и разума, о единичном и всеобщем, о природе и благодати. Его решения этих вопросов представляют интерес не только с исторической, но и с теоретической точки зрения.

3. **Богословское значение**. Комментарий Фонсеки имеет важное значение для понимания католического богословия конца XVI века. Фонсека стремится показать, что философия Аристотеля не только не противоречит христианской вере, но и может служить её обоснованию и защите.

4. **Педагогическое значение**. Труд Фонсеки был задуман как учебное пособие для студентов-иезуитов. Он отличается ясностью изложения, систематичностью и методичностью, что делает его ценным источником для изучения истории философии и богословия.

6. Заключение

Первая книга «Комментариев к Метафизике Аристотеля» Педру да Фонсеки представляет собой многогранный труд, соединяющий в себе элементы биографии, историко-философского исследования, текстологического анализа и самостоятельного философского творчества. Фонсека предстаёт перед нами не только как комментатор, но и как мыслитель, стремящийся синтезировать наследие Аристотеля с христианским богословием и с достижениями средневековой схоластики.

Читатель, знакомящийся с этим трудом, получает возможность не только узнать, как понимали Аристотеля в конце XVI века, но и увидеть, как философские проблемы, поставленные Стагиритом, разрабатывались и решались в контексте христианской мысли. Труд Фонсеки — это живое свидетельство непрерывности философской традиции, связывающей античность, Средневековье и Новое время.

В настоящем издании первая книга «Комментариев» публикуется полностью, с сохранением всех «Вопросов» и «Разъяснений», которые составляют неотъемлемую часть замысла автора. Мы надеемся, что это издание будет полезно как специалистам по истории философии и богословия, так и всем, кто интересуется наследием Аристотеля и его интерпретацией в европейской мысли.

Предисловие.

Глава I. О роде, воспитании и остальном жизненном пути Аристотеля.

Поскольку из комментариев, которые мы обдумываем об Аристотеле, мы решили выпустить в свет эти первые [книги], то сообразно с разумом, прежде чем изложить то, что подобает предпослать в начале этого труда, сказать кое-что о самом авторе, его книгах, выдающемся даровании и философском методе.

АВТОР этого труда, по общему согласию, был Аристотель, сын Никомаха и Фестиды, родом македонянин, по происхождению из Стагиры. Говорят, что он вел свой род от Эскулапа, которого древность за выдающиеся познания в медицине причислила к сонму богов. Одни передают, что он родился в первый год девяносто девятой Олимпиады, другие — в третий год той же [Олимпиады], то есть в восемьдесят первый [год] перед триста восьмым [годом] до Рождества Христова. Сообщают, что он был учеником Сократа в течение трех полных лет, а после его смерти на семнадцатом году своей жизни пришел к Платону и в его школе был прилежным слушателем в течение двадцати лет. В то время он был настолько ненасытен в чтении книг философов и в изучении всякого рода сочинений, что Платон имел обыкновение называть его дом «домом читателя»; [он был] настолько жаден до исследования истины, что был прозван то «Умом», то «Философом истины». Ведь передают, что однажды Платон, войдя в школу и увидев, что Аристотель отсутствует, воскликнул: «Отсутствует Ум!» — и в другой раз: «Отсутствует Философ истины!»

Так случилось, что благодаря выдающемуся учению наставника и своей невероятной любви к мудрости, еще будучи учеником, он прославился громкой славой, и царь македонян Филипп выбрал его из всех бывших тогда выдающихся философов наставником для своего сына Александра. Сохранились письма Филиппа к Аристотелю, в которых он благодарит богов не столько за то, что Александр родился, сколько за то, что ему выпало родиться в то время, когда он мог быть воспитан Аристотелем. Итак, Аристотель, пока воспитывался Александр, возвысился и милостью царя, и великим приращением учености, возбудил к себе нешуточную зависть других философов. Утверждают даже, что и сам Платон, человек во всем прочем скромнейший, стал к нему враждебен, потому что тот уже тогда во многом с ним расходился. Отсюда передают известное изречение Платона: «Аристотель лягает нас, как сосунок лягает родившую его мать». Однако Аристотель заявляет в первой книге «Этики», что сделал это не из высокомерия или страсти к спорам, а из любви к истине. Впрочем, он выказывал Платону такую благожелательность и такое свидетельство признательности, что соорудил ему алтарь и посвятил статую, на которой было написано, что он есть тот, кому все честные люди по заслугам должны и подражать, и воздавать хвалу.

После того как он счел, что Александр за пять лет достаточно обучен наукам, он отправился в Афины. Прибыв в этот город и увидев в Академии своего соученика Ксенократа, который там преподавал, он решил также открыть гимнасий и публично учить философии. Это он сделал в Ликее, где, преподавая тринадцать лет, основал школу перипатетиков, названную так потому, что он имел обыкновение рассуждать во время прогулки. Он преподавал вместе с философией и красноречие, чтобы благодаря наставничеству в понимании и в речи делать учеников не только учеными, но и красноречивыми и eloquent. [*]

Велико было свидетельство почтения Александра к Аристотелю. Ибо он заново отстроил Стагиру, отечество Аристотеля, которое было сравнено с землей, и часто повторял в

беседах, что он любит Аристотеля не меньше, чем своего родителя: от этого он получил жизнь, а от того — умение хорошо жить. А сколь великое старание и сколь много денег он приложил, чтобы у Аристотеля не было недостатка ни в чем, что было бы нужно для исследования природы вещей, Плиний изъясняет следующими словами: «Когда Александр Великий воспылал страстью познать природу животных и поручил Аристотелю, мужу величайшему во всякой науке, составление [труда], он приказал, чтобы несколько тысяч человек по всей Азии и Греции повиновались ему: все, кто занимался охотой, птицеловством, рыболовством, а также те, кто содержал зверинцы, стада, пасеки, пруды и птичники, — чтобы ни один род живых существ не остался неизвестным ему; расспрашивая их, он составил те пятьдесят почти томов, славные [книги] о животных». Есть и такие, кто говорит, что Александр потратил на составление этого труда восемьсот талантов, то есть четыреста восемьдесят тысяч наших золотых, что подсчитал Буде в книгах «О ассе». Так случилось, что при жизни Александра Аристотель легко преодолевал зависть соперников благодаря его покровительству.

Однако после смерти Александра те, кто его ненавидел, изрыгнули яд, который до некоторой степени был сдержан и стал еще более пагубным. Ибо, вызванный в суд и обвиненный в нечестии, потому что он будто бы [совершил преступление] *ασεβείας* [нечестия]...

[*] *Здесь в тексте, вероятно, опечатка или пропуск: «doctos, sed disertos etiam & eloquentes» — «ученых, но также и красноречивых и eloquent» (последнее слово, возможно, лишнее или является синонимом).*

...то есть в том, что он отвергает богов и их культ, — он сначала выступил в свою защиту, как единственную [речь], которую он произнес за все время своей жизни. Затем, убоявшись афинского суда, удалился в Халкиду, что на острове Евбея. Оттуда, когда его отзывали письмами друзей, он ответил, что покинул Афины, чтобы афиняне не совершили двойного преступления против философии: он боялся, что если вернется в Афины, то будет подвергнут крайней казни, как некогда Сократ. Итак, живя затем в Халкиде, — то ли потому, что из-за постоянных размышлений над вопросом об удивительной силе и природе Еврипа, который семь раз в день и ночь меняет свое течение, он не мог его объяснить и лишился сил, как пишут мученик Юстин и Григорий Назианзин, то ли по другой причине, — пораженный болезнью, он был спрошен всей толпой своих последователей, собравшихся, чтобы его навестить, кого он сам выберет преемником своего гимнасия и наставничества. А было двое из всех далеко самые знатные ученики, о которых можно было сомневаться, кому доверить гимнасий: Теофраст Лесбосский и Менедем Родосский. Тогда он, попросив и отведав две чаши вина, одну за Лесбосца, другую за Родосца, сказал, что Родосский [крепок] и приятен, но Лесбосский приятнее. Когда он это сказал, ни у кого не осталось сомнений, что он остроумно и вместе с тем скромно предпочел Теофраста Менедему.

Итак, когда преемник Аристотеля был таким образом назначен, он, поняв, что приближается конец, и, как передают некоторые, от боли и надежды пролив обильные слезы и воззвав к милосердию Первопричины, скончался на шестьдесят третьем году жизни, примерно в то время, когда оратор Демосфен в Калабрии во Фракии покончил жизнь самоубийством, приняв яд.

Рассказывают об Аристотеле и некие другие вещи, которые, поскольку они исходят от соперников, которых у него было множество как из-за его учения, так и из-за его счастья, частью кажутся вымышленными, частью приняты в дурном смысле, и потому не заслуживают доверия, хотя и передаются некоторыми писателями.

Глава II. О книгах Аристотеля

Написал же Аристотель огромное множество книг, в которых сияет величайшее познание вещей и невероятная опытность во всяком роде дисциплин. Лаэрций насчитывает до четырехсот. Те, что сохранились ныне, не превышают числа ста двадцати. Из них одни Аристотель называет «экзотерическими», другие — «акустическими», то есть популярными и общими, потому что они даются толпе и приспособлены к народному пониманию; таковы те, что он написал по риторике, поэтике, «Историю животных», к которым следует причислить и те, что он называет «обыденными философскими вопросами», которые обсуждались публично и перед толпой. Другие он называет «акустическими», то есть «назидательными», потому что они требуют трудов наставника и внимательных и одаренных слушателей; таковы книги, которые называют «Физическими», получившие название от этого более тонкого способа обучения — «Физика» или «Естественная акустика».

...затем логические книги, особенно «Аналитики», книги «О небе и мире» и другие подобные, среди которых главным образом следует числить те, что мы держим в руках, потому что они содержат сокровеннейшую философию и написаны весьма серьезным способом обучения. И что это и есть причина, по которой этот род книг называется «акустическим», сам Аристотель недвусмысленно дал понять, когда в письме к Александру Великому, который упрекал его за то, что он обнародовал философские предметы, которым тот у него учился, издав «акустические» книги, ответил так: «Ты пишешь, что я должен был хранить в тайне акустические рассуждения, которые, как ты жалуешься, изданы. Знай же, что они и не изданы, и не не изданы: ибо они могут быть поняты только теми, кто нас слушал». Этими словами, хотя одни говорят, что обозначаются эти самые книги «Первой философии», другие — те, что озаглавлены «О естественной акустике», я все же полагаю, что следует понимать все те, которые содержат «акустический» и точный род изложения, особенно те, что относятся к естественной и божественной философии. Итак, Аристотель, хотя и сказал это сверх меры, чтобы смягчить негодование царя (ибо немало людей, которые «акустические» книги поняли сами благодаря постоянному чтению и размышлению и осветили их комментариями), однако дал понять, что этот род книг весьма трудно понять без наставника, и это доступно лишь самым одаренным и наиболее упражненным в чтении и изучении всего этого рода сочинений.

Есть, однако, и такие, кто иначе понимает название «акустика», когда речь идет о заглавии книг «Физической акустики». Альберт [Великий] утверждает, что значение этого заглавия таково: «О том, что в природных вещах скорее слышится как начала, чем доказывается»; как если бы Аристотель хотел обозначить, что эти книги — о началах природных вещей, которые в естественной философии не доказываются, но предполагаются. Аверроэс же хочет, чтобы этим заглавием обозначалось не что иное, как если бы Аристотель сказал: «О учении о природных вещах» или «О природных вещах»: слова, обозначающие учение, воспринимаемое на слух, перенесены на вещи, о которых идет речь. В том же мнении, по-видимому, находится и Филопон в том же месте. Однако их мнение противоречит не только тому, что сказано, но и мнению почти всех греков. Поэтому Альберту следует ответить, что учение этих книг не ограничивается только или главным образом изложением начал физических доказательств, но является вполне доказательным, как ясно из большинства мест этого труда; хотя это мнение не было бы настолько нелепым, если бы оно не настаивало на слове «акустика», [утверждая], что начала скорее принимаются на слух, чем доказываются. Ибо и книги «Начал» Евклида вполне доказательны, хотя и называются «Началами», потому что их выводы принимаются в остальных математических книгах как бы за начала. Аверроэсу же следует сказать, что, хотя Аристотель иногда, как, например, во 2-й книге этого труда, в главе 2, широко понимает слово

«акустика» для любого учения, однако в предложенном Глава ении книг на «акустические» и «экзотерические» он никоим образом не мог принимать его в этом значении.

Ибо все книги, которые мы имеем от Аристотеля, явно относятся к учению, если только под именем учения мы не понимаем точный способ обучения; в этом смысле и Аверроэс чувствовал бы то же, что и мы.

Не отсутствуют также среди новейших [авторов] те, кто считает, что именем «экзотерические» обозначаются не книги, написанные популярно, а все те, которые цитируются из другого труда; каковой способ цитирования часто в ходу у знатоков понтификального права. Они доказывают это тем, что Аристотель в первой книге «Этики к Никомаху», когда обозначает книги «О душе», и в первой книге «О нравах к Евдему», когда указывает на те, в которых мы сейчас находимся, — труды, поистине, сокровеннейшей философии и весьма трудные для понимания, — не называет их «акустическими», но «экзотерическими». Так что это различие родов «экзотерического» и «акустического» является вымышленным, или, скорее, всеобщим заблуждением, если под именем «экзотерического» рода понимаются те, что требуют более легкого труда, а под «акустическим» — те, что тонки и отточенны. Но насколько они далеки от истины, показывает не только противоположное мнение столь многих весомейших авторов, которых они сами не отрицают, что те придерживаются этого [мнения], но и те самые места, которые они главным образом приводят для подтверждения своего мнения. Ибо когда в цитированном месте первой книги «О нравах» было сказано, что государственному мужу необходимо познание души, но не точное, поскольку оно относится к более высокой и трудной дисциплине, Аристотель добавляет следующее: «Говорится же о ней и в экзотерических рассуждениях достаточно, и следует ими пользоваться...» — то есть: «говорится о ней и в экзотерических рассуждениях нечто, поскольку этого достаточно, и ими следует пользоваться, например: что одна часть ее лишена разума, а другая — причастна разуму, и прочее». Этими словами Аристотель явно противопоставляет экзотерическую трактовку души более точным комментариям о ней. А в первой книге «О нравах к Евдему», когда речь зашла об идеях Платона, Аристотелем добавлено следующее: «Рассмотрено же это многообразно и в экзотерических рассуждениях, и в философских» — то есть: «Об этом мнении говорилось многими способами и в популярных рассуждениях, и в философских, то есть более точных и изложенных философским образом». Ничего более ясного в пользу нашего мнения нельзя было сказать.

Итак, нетрудно понять, почему Аристотель написал «акустические» книги в таком стиле. Ибо все древние придерживались того мнения, что нечестиво предавать тайны природы открыто толпе; по этой причине одни [скрывали их] под покровом мифов, как древние теологи, среди которых числятся Орфей и Музей; другие — с помощью загадок, как пифагорейцы и некоторые платоники; третьи — темнотой слога, как Гераклит, который по этой причине был назван «темным», как бы «мрачным», и другие его последователи скрывали философские вещи. Но Аристотель, хотя и одобрял их установление, однако придумал гораздо иной способ сокрытия философии. Отвергнув покровы мифов, завесы загадок и темноту слога, которая легко вводит в заблуждение (ибо это дело было совершенно чуждо обязанности истинного философа), он с таким искусством, словами...

...впрочем, своим собственным, общим и общедоступным стилем он изложил философию в «акустических» книгах, чтобы легко достичь того, чего желал этот мудрейший человек: чтобы он отталкивал от себя медлительные умы и профанов, и тех, кто не стремится к истине, и отсылал их к другим занятиям, где они могли бы с большей пользой приложить свои усилия; а одаренных и неутомимых любителей мудрости привлекал к себе неким удивительным наслаждением и, не давая им никакого повода к заблуждению, постепенно напитывал их желанным познанием истины. Таким образом, совершенно ясно, что Аристотель, — не только ради Александра, но и ради общей пользы, — умерял в этом роде книг свой тот, по суждению даже Цицерона, золотой поток красноречия, который он часто использовал в других местах.

И это же послужило причиной того, что он посвящал предобеденное время, более подходящее для серьезных занятий, «акустическому» учению, а послеобеденное — «экзотерическому» и популярному. Однако в обоих родах Аристотель писал так серьезно, так учено, так обильно, — сообразно с предметом и своим замыслом, — что с ним едва ли кто может сравниться; многие же философы великого имени остаются далеко позади. Более того, многие выдающиеся мужи полагали, что жизнь хорошо потрачена, если посвящена почти исключительно чтению и объяснению его одного, и не без оснований были убеждены, что в нем одном можно найти то, чему можно учиться в любом возрасте, и что нет такого дарования, в котором он не мог бы надеяться преуспеть. А если Аристотель многое изложил так, что мог бы написать это более пространно, более гладко и вообще лучше, — это легко извинить. Ибо как он был первым частью в открытии, частью в расположении и приведении вещей к их началам, так он не мог достаточно написать все с тем изяществом речи, какое обычно применяют те, кто, трактуя вещи уже вполне исследованные, обращают внимание только на способ письма.

Но часто Аристотель бывает двусмыслен, скользок, и не знаешь, с какой стороны его ухватить; часто также он бывает хитроумен и в порицании древних — клеветником, так как передает не смысл, а слова и порицает их так, как они звучат; а этот род письма несправедлив. Я признаю, что Аристотель часто говорил темно или двусмысленно, но делал это только в тех местах, где у него не было достаточно выяснено, что следует установить или что, по-видимому, следует ответить на то, что ему противоречило. И он, по-видимому, сделал это для того, чтобы дать другим повод лучше обсудить подобные вещи и вместе с тем избежать порицания, которого осторожный человек и менее всего презирающий славу боялся. И Аристотеля не следует осуждать за порок клеветы, потому что он часто аргументирует, исходя не из смысла других, а из их слов; он делает это потому, что не одобряет способ философствования тех, кто говорит только для себя, как он сам пишет в третьей книге этого труда, и скрывает истину философии под покровами мифов, загадок или темнотой и необычностью слога, как было сказано немного раньше. А этого, по-видимому, не следует делать по трём причинам. Во-первых, потому что задача философии — искать причины явных следствий, как он сам учит в первой книге этого труда; отсюда следует, что как следствия явны, так и причины должны быть изложены явно. Во-вторых, потому что в философии ищется не иная истина, как только та, которая известна сама по себе или выводится из известного самого по себе, поскольку в этом состоит всё совершенное познание, к которому стремится естественное желание знания. В-третьих, потому что сокрытие истины под покровами мифов, загадок и темнотой слога есть не что иное, как повод к заблуждениям для тех, кто толкует это то так, то иначе; а этого не должен предоставлять философ, цель которого — познание истины и достижение блага. По этим причинам Аристотель имел обыкновение опровергать высказывания многих философов — не потому, что он нападал на их мнения, которые по большей части были здравы или, по крайней мере, гораздо вероятнее, чем он их истолковывает, но потому, что, поскольку ему не нравился их способ философствования, он считал стоящим делом изгнать его из философских школ.

То одно, чего как в остальных книгах, так и особенно в этом труде, возможно, кто-нибудь побоится, — это то, что многие [места] оскорбят как испорченные, искаженные и далеко отстоящие от мысли Аристотеля. Ибо, как передают большинство историков, Аристотель завещал свои книги вместе с самой школой своему ученику Теофрасту; Теофраст по завещанию оставил их Нелею из Скепсиса, сыну Кориска, вместе с теми, которые он сам написал; а этот Нелей сам был учеником Аристотеля. Нелей оставил всю библиотеку, перевезенную в Скепсис, то есть в его отечество, потомкам, людям, конечно, невежественным и которых никакая забота о философии или о достоинстве не трогала. Они сначала небрежно хранили книги Аристотеля, затем, боясь, как бы они не были отняты у них Атталидами, царями, которые для создания Пергамской библиотеки усерднейше собирали отовсюду разные книги, они скрыли их, зарыв в землю. Наконец, поврежденные во многих местах от сырости и гнили (что было неизбежно) и

изъеденные, они продали их за большую цену Апелликону Теосскому, который, будучи более жадным до денег, чем до мудрости, неразумно и по своему усмотрению заполнил повреждения и запятнал [текст] многими ошибками. И если этому действительно верят относительно остальных книг, то вероятно, что эти самые [книги], в которых содержится более глубокая и менее известная философия, вышли из рук Апелликона гораздо более испорченными. Однако нет причины, по которой мы должны были бы сильно об этом беспокоиться. Ибо, как пишут те же авторы, книги Аристотеля, хотя и были испорчены Апелликоном, всегда, пока он был жив, скрывались в его библиотеке в Афинах; после его смерти, когда Афины были покорены диктатором Луцием Суллой, по приказу того же Суллы они были перевезены в Рим Тираннионом Грамматиком, первым, мужем ученейшим в тот век, и почти его современником Андроником Родосским; затем другими позднейшими [учеными] они были тщательнейше исправлены, выправлены и даже объяснены. Ибо, когда книги его были обнародованы, Аристотель нашел настолько искусных и старательных толкователей (чего не случилось ни с одним из других великих философов), что им было легко не только восстановить испорченное и загрязненное из других мест того же автора (тем более что он сам себе везде был подобен), но и осветить их ученейшими объяснениями. В этом, конечно, первая слава принадлежит Александру Афродисийскому, который во времена Александра Севера, цезаря, первым из всех объяснил полными комментариями почти все главные сочинения Аристотеля. Итак, за исключением немногих некоторых слов, о которых не стоит сильно спорить, почти ничего нет ни в других [книгах], ни в этом томе, что нельзя было бы подтвердить из других мест того же философа.

Много есть причин, по которым можно сомневаться относительно некоторых книг, которые приписываются Аристотелю: написаны ли они Аристотелем. Ибо многие философы носили имя Аристотеля, многие также его ученики составили книги на те же темы, что и учитель, которые из-за родства учения могут казаться изданными Аристотелем. Затем Птолемей Филадельф с большой силой денег разыскивал книги Аристотеля и других философов; к нему многие ради наживы могли приносить книги, вовсе не написанные Аристотелем, как аристотелевские. Однако относительно тех [книг], которые мы теперь взялись объяснять, таково согласие как древних, так и новейших, что все авторы приписывают весь труд Аристотелю Стагириту. Это ясно подтверждают также вполне аристотелевский стиль, полная краткость изложения, глубина мыслей, а также согласие с остальным учением философа. Но теперь следует сказать о даровании Аристотеля.

Глава III. О даровании Аристотеля.

Есть те, кто называет Гомера источником дарований и родителем учений, и, по-видимому, придерживаются того мнения, что он был самым одаренным из всех смертных, и по этой причине по заслугам Александр Великий, когда нашел среди добычи Дария, царя персов, ларец с благовониями, который был драгоценен золотом и камнями, и друзья демонстрировали различные его применения, предназначил его скорее для хранения книг Гомера: конечно, чтобы драгоценнейшее произведение человеческого ума хранилось в возможно более богатом вместилище. Этому мнению благоприятствует то, что Гомер, хотя при жизни был неизвестен из-за темноты своего рода и имени, однако был признан оставившим настолько одаренное произведение, что после его смерти семь славнейших городов в великом споре боролись за то, чтобы назвать его своим гражданином. Но эта похвала дарованию подобает не как человеку-философу, а как поэту, одареннейшему из всех (по крайней мере, которых видела Греция). По этой причине Аристотель называет его то «ясновиднейшим», то «достойным особой похвалы», то даже «божественным по сравнению с остальными». Ибо хотя он рассеял множество семян философии по всему своему труду, однако особенно прославляется он за то, что превзошел во всех частях поэтического искусства. Поэтому Платон, хотя часто в других местах превозносил Гомера удивительными похвалами, в десятой книге «Государства» прямо утверждает и столь пространно подтверждает, что тот не научил ни божественному, ни человеческому, но есть лишь глава и начало всех поэтов, которые писали трагедии. А что так думали те, кто, по-видимому, предпочитает Гомера всем, ясно из того, что они называют Аристотеля то «величайшим мужем во всякой науке», то «мужем безмерной тонкости».

Другие, возможно, скажут, что первые места в даровании следует отдать Гиппократу Косскому, и притом, как философу, потому что его положения столь...

...тверды и надежны, что, хотя почти каждое слово содержит в себе некое философское таинство, никто за целых две тысячи лет не мог ни в малейшей части их поколебать или уличить в ошибке. Но Гиппократ, хотя и философствовал превосходно, и в тех вещах, о которых он рассуждал, никто из философов не писал ни более истинно, ни более кратко, ни более серьезно, однако он трактовал только то, что относится к медицине. Когда же он собрал с удивительным суждением и выбором все писания древних об этом и распространенные мнения многих, и многое, полезнейшее для человеческого рода, сам открыл и наблюдал, и, наконец, медицину, переданную другими менее совершенно, а им самим наилучшим образом установленную и приведенную в порядок, передал Аристотелю, — нет сомнения, что в этом деле он должен быть предпочтен Аристотелю. Но мы ищем дарование, превосходнейшее во всей философии среди всех философов, каковым, мы утверждаем, было дарование Аристотеля.

А Сократ, который был учителем Платона, Аристотеля и многих других выдающихся философов и в философии почти родителем, по праву, кажется, присваивает себе первые места в даровании. Ибо его многообразный способ рассуждения, выражаясь словами Цицерона, разнообразие предметов и величие дарования, запечатленные памятью и письменами Платона, породили многие роды несогласных между собой философов. Ибо от Сократа, так как из его различных и во все стороны распространенных рассуждений один усваивал одно, другой — другое, произошли, как бы семьи, несогласные между собой, во многом разъединенные и несходные, хотя все они хотели называться и считаться сократическими философами. Отсюда Платон, кажется, приписывает Сократу все, что знает, и почти нигде не высказывает своего мнения, кроме как устами Сократа; хотя ради сократической скромности и удивительного уважения, которое Сократ питал к истине, он очень редко выводит его что-либо утверждающим. Отсюда Аристотель утверждает, что «до Сократа философия была груба», и что он первый открыл общие понятия, начал определять вещи и передал моральную философию. А

если Дельфийским оракулам, которые были знаменитейшими во всей Греции, следует сколько-нибудь верить (ибо часто злые демоны, чтобы снискать доверие у людей, предсказывали нечто истинное), то кто не знает, что Пифийский оракул изрек в стихах: «Сократ из всех людей мудрейший». Итак, не без основания Цицерон, кажется, называет его то «родителем философии», то «первым среди философов», то «тем, кто первый вызвал философию с неба и поместил ее в городах». Но хотя мы допустим, что Сократ превзошел остротой дарования всех философов, которые до его времени передавали философию (что, по-видимому, считали Платон и Аристотель), однако то, что он был назван и считался мудрейшим из философов, по-видимому, следует отнести не к дарованию, а к жизни и занятиям. Ибо Сократ — либо потому что надеялся мало преуспеть в познании природных и божественных вещей, либо потому что считал, что в жизни и нравах нужно прилагать гораздо больше труда и усилий, чем в познании вещей, удалённых от наших чувств, — оставив занятия естественной и божественной философией, обратился весь к учению о нравах, которое до того времени никто из философов не чтил по достоинству. И это есть та самая философия, родителем которой он был назван и в которой был признан первым среди философов.

Я бы сказал, что это произошло не столько потому, что он передал науку о движении наилучшим образом (ибо Сократ в этом деле ошибался чаще, чем большинство других), сколько потому, что он считается первым, кто ее открыл, и первый посвятил себя ей всецело, и усерднейше всех приспособил свою жизнь и нравы к ее норме; и, полагая, что будет мало, если он сделает лучше только самого себя, он повсюду, по улицам и портикам, не переставал воспламенять всех смертных к познанию и любви добродетелей публичными рассуждениями, частными беседами и примером своей жизни. Наконец, по этой причине говорят, что он вызвал философию с неба и поместил ее в городах. А то, что из его разнообразного и многообразного способа рассуждения он стал автором различных и несогласных между собой философских школ, — это следует отнести не столько к похвале его дарованию, сколько к его стремлению к отысканию истины, руководимый которым он не склонялся ни в какую сторону в рассуждении. Более того, этот способ философствования немало умаляет похвалы дарованию и вместе с тем дает повод обвинять в высокомерии всех тех, кто его воспринял, как будто они боялись, что если что-нибудь утвердят, то найдут многих, кем их мнения будут опровергнуты. Ибо как свойственно не великому дарованию — колебаться и шататься в любом деле, но, напротив, установив определенные начала, усердно следовать пути единой и везде себе согласной истины, так и недостаточно скромному уму — бояться утверждать то, как бы свое, за что его можно было бы порицать как за собственное мнение; хотя Сократ у Платона часто ради отыскания истины желает, чтобы те, с кем он рассуждает, его опровергали, и всем советует проникнуться тем же духом.

Итак, относительно только Платона и Аристотеля, по-видимому, остается у нас спор. Ибо латиняне без труда уступают славу дарования древним грекам. И они утверждают, что Платон в этом деле должен быть предпочтен Аристотелю, главным образом потому, что нет сомнения, что Платон гораздо проницательнее, по-видимому, узрел вещи, далеко отстоящие от наших чувств, до которых острота аристотелевского ума недостаточно досягала. Ибо гораздо больше написал Платон о божественных вещах, откуда этот получил прозвище «Божественный», а тот — «Демоний». Затем Аристотель никоим образом не слушал бы Платона двадцать лет, если бы ясно не сознавал, что его собственное дарование превосходится дарованием Платона. Наконец, Платон, потому что не удовлетворялся дарованиями Греции, странствовал очень долго. Аристотель же считал, что одного дарования Платона достаточно, чтобы от него преуспеть. Наконец, те украшения дарования, которые состоят в блеске речи и учености, в Платоне, говорят они, блистали больше, чем в Аристотеле; все у него полно древней учености, так украшено и отделано, что не без основания было сказано о Платоне, что «Юпитер, если бы говорил по-гречески, пользовался бы не иным языком, как платоновским». Этими почти

и другими доводами могли быть приведены два главных, как большинство считает, латинских дарования — Марк Туллий [Цицерон] и св. Августин, — чтобы всюду предпочитать Платона Аристотелю; ибо они так восхищаются Аристотелем, что всегда делают исключение для Платона.

Однако это нисколько не мешает нам предпочитать дарование Аристотеля платоновскому. Ибо, оставив в стороне то обвинение, что они ничего не утверждали (оно в равной мере относится и к Платону, и к Сократу, хотя оба они признавались, что знают немногое), — какая, скажи на милость, не говорю уже часть философии, но какое благородное искусство существует, которое было бы совершенно и во всех частях завершено Платоном? В нем, конечно, сияло (этого нельзя отрицать) великое знание многих вещей и некое выдающееся упражнение, и опытность в свободных искусствах; но какую науку или искусство он сам в своих книгах передает совершенно и доводит до всех чисел, что устанавливает, по какому пути и способу продвигает в какой-либо науке, — никто не может показать. А если признак знания — уметь учить тому, что знаешь (каковое изречение используют сам Платон в первой книге «Алкивиада» и Аристотель в начале этого труда), и если свойство величайшего дарования — передавать наилучшим образом все, что достигнуто человеческим умом и достойно философа, то отсюда мы можем заключить, что Платон был мужем выдающегося дарования, так как он превосходно передал другим множество тайн философии; но чтобы он заслужил титул величайшего философа и первого дарования и учил всему так, чтобы, начав с первых начал, казался подражающим самой природе в каждой вещи, — это мы по праву приписываем Аристотелю; Платону же уступать не должны и не можем. Ибо что Аристотель передал не гораздо более совершенно, чем Платон? Опуская те славные основания механических искусств, которые были заложены им, а также весьма серьезное объяснение поэтики, которая почти что общеизвестная вещь, — он, конечно, природу ораторского искусства, все его части, наставления и применение передал одареннейше из всех, кто когда-либо писал. В диалектическом же искусстве, хотя индукции и некоторые начала определений приписываются Сократу и Платону, однако всю науку рассуждения, в которой почти вся сила и трудность искусства заключена, вместе с учением о местах [аргументации], он первый и открыл, и так довел до конца, что никто после него не мог ничего прибавить, что имело бы какое-либо значение. В философии же о нравах, которую, как утверждают, Сократ открыл, а Платон возделал, — у кого, спрошу, она передана более истинно, более чисто, более одаренно и более приспособлено к применению? Которую из них христианское государство, наученное божественным вдохновением и исповедующее чистейшее учение о жизни и нравах, признало более полезной? Уже в естественной философии нет никого, кто не признал бы Платона гораздо ниже [Аристотеля]: столь велико и столь глубоко аристотелевское учение во всяком роде природных вещей, что то, в чем природа, кажется, нам позавидовала и что скрыла, он один, по-видимому, открыл и обнародовал.

Но уступим (говорят они) Аристотелю познание природы; Платон же о божественных вещах (что было главным пунктом противоположного мнения) написал больше и более сокровенно. Однако если бы у нас были все тома Аристотеля, это, возможно, не следовало бы уступать. Ибо Лаэрций сообщает, что Аристотель написал три книги «О философии», которые до нас не дошли. Цицерон в первой книге «О природе богов» цитирует некоторые [места] о божественных вещах из Аристотеля в 3-й книге «О философии» под именем третьей, которых нет в этом труде. Во 2-й также книге он использует аргумент Аристотеля для подтверждения божественного провидения, который в сохранившихся книгах не читается. Евсевий Кесарийский также в 11-й и 14-й книгах «Евангельского приготовления» вставляет некоторые фрагменты 7-й и 8-й книг «О философии» Аристотеля и в других местах цитирует из того же автора, которые, хотя и относятся к учению первой философии, однако не встречаются в этом труде. Я умалчиваю о книге «О мире» к Александру, которая, если она издана Аристотелем, как считают некоторые добрые авторы, достаточно показывает, что Аристотель мно-

гое о божественной природе, о блаженных умах, о провидении, о бессмертии душ и о других подобных вещах написал более пространно, что в это как бы сокращение, [написанное] более легким и приятным стилем, он собрал, опустив также тяготы рассуждений, в угоду царю. Не отсутствуют также среди новейших те, кто считает вероятным, что четырнадцать книг, которые озаглавлены «О сокровенной части божественной мудрости согласно египтянам» и которые, как сообщают, были переведены сначала с греческого на арабский во времена Льва X и найдены в Дамасской библиотеке, следует приписывать Аристотелю; и если они написаны им, то они полагают, что уже ничего нельзя найти у Платона из внешней философии, что не было бы более точно передано Аристотелем. И эти книги, как подозревают те же [авторы], имел в виду св. Фома в «Опусуле о единстве разума против Аверроэса», когда свидетельствует, что видел четырнадцать книг Аристотеля о separated субстанциях, еще не переведенных на латынь, которые содержали объяснение многих вопросов о Боге и о душе, причастной разуму, которые в «Физике» и «Метафизике» казались недостаточно объясненными. Мы же, которым это не кажется вероятным, охотно уступаем платоникам, что Платон написал больше о божественных вещах; но к этому добавляем, что нет сомнения, что Платон и в этом роде во многом ошибся, как легко будет понять в соответствующих местах. Но, как он сам говорит в «Теэтете», «немногое хорошо, чем многое дурно определять». В этом деле заслуга аристотелевского дарования может быть справедливее оценена, потому что-то немногое, что он написал о божественной природе и остальных субстанциях, отделенных от материи, почти все настолько превосходно, что почти ни один догмат об этих вещах не используется теологами (если только он познан естественным светом), который они не почерпнули бы из книг Аристотеля. Поэтому мало значит, что последователи Платона называли его «Божественным», а Аристотеля — «Демонием», как бы [обладающим] неким средним дарованием между божественным и человеческим. Ибо из того, что тот оставил больше написанного о божественных вещах, чем Аристотель, не следует правильно заключать, что он писал об этих вещах более истинно и более проницательно.

Тем, что Аристотель довольствовался дарованием Платона, а Платон ради познания обошел многие области, — это следует отнести скорее к стремлению к знанию, чем к дарованию. Более того, если Платон из столь долгого странствия принес в Грецию такое великое познание внешней философии, какая нужда была Аристотелю странствовать ради философии, оставив Академию Платона и знакомство с другими выдающимися философами, некогда учениками Сократа, особенно в то время, когда Афины более, чем когда-либо процветали в занятиях философией. **А** на то, что приводилось в защиту Платона в последнюю очередь, мы не отрицаем, что Платону следует отдать пальму первенства в красноречии, потому что он больше в этом упражнялся; Аристотель же, хотя и пользовался удивительной точностью и серьезностью слов, однако усерднее прилежал к изучению понимания вещей. «Это сам Аристотель недвусмысленно дает понять во 2-й книге «Политики»: «Рассуждения Сократа (то есть Платона, всюду выводящего Сократа)», — говорит он, — слишком обработаны и изящны и носят на себе печать тогдашнего стремления к исследованию новых вещей; но, возможно, трудно все хорошо исполнить»; как если бы он сказал, что тому, кто так усердно добивается блеска речи, трудно достичь также совершенного познания вещей. Что же касается тех светочей речи, которые состоят в учености, то никто не сочтет Аристотеля ниже, кто прочтет его сочинения, разве что у Платона больше сияет ученость и разнообразное знание многих вещей, приправленное изяществом платоновской речи. Это и есть причина, по которой не меньшее число профессоров гуманитарных наук, чем философов, присваивают себе чтение Платона как бы по своему праву.

Наконец, когда Цицерон и св. Августин делают исключение для Платона, — если бы не находились другие места, которые больше благоприятствуют Платону, — можно было бы сказать, что они говорили это не для того, чтобы вынести суждение об обоих, а скорее для того, чтобы уклониться [от суждения], как те, кто не хотел выносить никакого мнения о даро-

вании Платона, поскольку они предпочитали Аристотеля всем; все, что вообще можно было бы сказать об их сравнении. Но поскольку они в некоторых других местах с ясным суждением предпочитают Платона Аристотелю, следует ответить, что это неудивительно, так как оба они с юных лет с величайшим усердием чтили Платона не только ради учения, но, возможно, больше ради красноречия, как наставника; Аристотеля же читали позже и легче и только ради познания вещей; хотя это причина едва ли может быть отнесена к св. Августину, который весьма мало был сведущ в чтении Аристотеля. Поэтому нет причины, по которой дарование Платона из-за их суждения должно быть предпочтено аристотелевскому, тем более что почти вся остальная школа философов возражает, особенно тех, кто тщательно и вдумчиво изучил обоих философов. Для нас достаточно того, что Цицерон, преданнейший Платону, то чрезвычайно восхищается Аристотелем, то называет его мужем единственного в своем роде дарования, а также невероятного обилия и сладости речи; в других местах — что не было ничего острее его, ничего сильнее, ничего более проницательного в отыскании или суждении о вещах. Почти теми же титулами делает его знаменитым во многих местах Августин, не менее преданный имени Платона. Итак, достаточно, по-видимому, подтверждено, что дарование Аристотеля следует предпочесть дарованиям всех остальных философов.

К этому я добавил бы, что не отсутствуют мужи великого авторитета, которые восхваляют Аристотеля за дарование сверх меры. Ибо, опуская других, Филопон, выдающийся автор, не только утверждает, что Аристотель не оставил ни одной части философии неусовершенствованной своим объяснением и, опираясь на собственное искусство, исправил всю [философию] и снабдил наилучшими наставлениями, но даже в этом превзошёл человеческий разум. Аверроэс также, который за тщательное объяснение [Аристотеля] был назван «Комментатором», восхищаясь превосходством трудов Аристотеля, не колеблется рекомендовать этого философа следующим отзывом: «Один только Аристотель должен считаться правилом и образцом, явленным природой, в котором сияет и демонстрируется высшее совершенство, какое может естественно выпасть на долю человека, живущего смертной жизнью. Столь великая сила дарования есть некое чудо, и тот, кто одарён этим счастьем ума, должен называться скорее божественным, чем человеческим». Эти похвалы, хотя и превышают меру, как мы сказали, однако упомянуты нами, чтобы ты понял, сколь много древние приписывали дарованию Аристотеля. Но теперь посмотрим, каков был аристотелевский способ философствования.

Глава IV. О способе философствования Аристотеля.

Философия, если смотреть на силу имени, есть не что иное, как любовь или стремление к мудрости; если же на суть, которой это имя дано по установлению Пифагора, то она есть то же, что мудрость. Итак, философия не есть акт или habitus воли, как имя предполагает, но ума. Этот habitus, когда Пифагор испытал его в себе как несовершенный, будучи спрошен Леонтием, правителем флиасийцев, в чем он более всего мудр, как передают, ответил, что он не есть σοφός, то есть мудрец, но φιλόσοφος, то есть любитель мудрости. Отсюда имя мудреца, которым многие из предшествующих злоупотребляли ради пустой славы или наживы, было изменено на имя философа, а мудрости — на философию. Итак, философия отличается от мудрости не иначе, как мудрость, начатая от совершенной и абсолютной; по этой родственности имен часто одно слово употребляется вместо другого. Так случается, что именем философов иногда обозначаются те, кто еще не достиг совершенного познания вещей, как когда Аристотель в первой книге этого труда говорит, что «познание следствий и незнание причин побудило людей философствовать», то есть исследовать причины вещей; и когда Платон в «Пире» пишет, что философы — не мудрецы и не совсем невежды, но те, кто находится в неком среднем состоянии. В других случаях обозначаются те, кто достиг совершенного понимания вещей, как когда Аристотель отличает философа от диалектика и распределяет философию по различным наукам; в этом смысле философия, как собирает Аммоний из Платона, есть познание вещей, как они есть, или, что сводится к тому же, совершенное их понимание. Ибо то определение, которым стоики говорят, что философия есть наука о божественных и человеческих вещах, подходит не к какой-либо отдельной части философии, но ко всем вместе, так что под именем человеческих вещей мы понимаем низшие, нам близкие, а под именем божественных — высшие и удаленные от человеческого общения.

После того как итак, ещё грубая и (как называет Аристотель) лепечущая философия древних приняла более отчётливую форму в Сократе, три главных рода философов произошли от ионийской семьи, хотя ещё до Сократа некоторые их семена, или даже, если говорить по существу, немалые успехи им предшествовали: я имею в виду академиков, стоиков и перипатетиков. Ибо эпикурейцы, хотя и составляют некий четвёртый род философов, однако считаются происшедшими не от ионийской, а от италийской семьи; и поскольку они всё свели к удовольствию, они достойны того, чтобы быть изгнанными из хора философов.

Ионийской семьёй называют ту, главою которой был Фалес, прозванный Милетским по Милету, славнейшему городу Ионии; за ним по порядку следовали Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Сократ. Италийской называют ту, основателем которой был Пифагор; хотя он и был родом с Самоса, как полагают многие, однако, поскольку он преподавал философию в той части Италии, которая ныне называется Калабрией, а некогда — Великой Грецией, он был назван главой италийской семьи; за ним последовал его сын Телавг, за ним Ксенофан, за ним Парменид, за Парменидом Зенон Элейский, за Зеноном Левкипп, за ним Демокрит, которого слушал Навсифан, учитель Эпикура.

Академикам имя дал гимнасий Платона, сам же Платон — норму и авторитет философствования. Ибо Платон учил в Академии, некоем лесистом предместье Афин, которое получило название от героя Академа, как пишет Лаэрций, и учил таким образом, что, по обычаю Сократа, ничего не утверждая, весь предавался исследованию истины; это и был собственный способ философствования академиков. Ибо Платону понравилась ирония Сократа, который, скрывая знание, обращался в рассуждении во все стороны и ничего не заключал от себя, но [только] из признания других; большинство его последователей полагали, что это делалось потому, что он сомневался во всех вещах; хотя те, кто в Академии следовал за ним вплоть до Аркесилая (первым из которых был Спевсипп, его племянник по сестре, вторым — Ксено-

крат, третьим — Полемон, четвертым — Кратет, учитель Аркесилая), приписывали это скорее сокрытию знания, чем сомнению. Аркесилай же, когда воспринял мнение скептика Пиррона, ничего не одобряющего (если только может быть какое-либо мнение у того, кто ничего не одобряет), первый из всех в Академии начал учить, что ничто не есть καταληπτόν, то есть постижимое, но все недостоверно и никоим образом не может быть воспринято; и что Платон хотел учить этому от лица Сократа, так как оставил написанное ничего не от себя, но из признания других. Те, кто были привержены этому способу философствования, были названы σκεπτικοί и ἐφεκτικοί, то есть «рассматривающие» и (так сказать) «воздерживающиеся», потому что, боясь допустить что-либо ложное, они колебались относительно всех вещей и удерживали согласие от любого утверждения; этим титулом они были отличены от догматиков, которые следовали в философии определенным догматам. Отсюда возникло Глава ение Академии на старую и новую, которое начали использовать те, кто утверждал, что это удивительное ἀκαταληψία, введенное Аркесилаем, не нравилось прежним академикам. Итак, Аркесилай, возобновив тот платоновский способ рассуждения, который оставили прежние академики, стал считаться главой новой Академии; за ним последовал Лакид, учитель Евандра, за Евандром — Егесин, слушателем которого был Карнеад, от которого третья Академия называется установленной потому, что он и ослабевший академический обычай рассуждения возбудил, и ἀκαταληψία так сохранил, что, однако, сказал, что нечто есть достоверное и что может быть одобрено. Ибо есть нечто вероятное, не встречающее препятствия, чему мудрец может согласиться без пятна опрометчивости или легкомыслия. Этой школы держались Клитомах, слушатель Карнеада, и Филон, его ученик, в котором почти у греков Академия прекратилась. И академики, правда, возводят происхождение своей философии не только к Платону и Сократу, но и к тем древним — Эмпедоклу, Анаксагору, Парменидy и Ксенофану, потому что они иногда говорят, что все сокровенно и что ничто вообще, каково оно есть, не может быть воспринято. Но с каким лукавством делают это академики и сколь нелеп их способ философствования, мы покажем в другом месте. Теперь достаточно знать, что этот род философов, особенно Аркесилай и его последователи, не иначе возмутили и взбудоражили хорошо устроенную философию, чем (употребив пример Цицерона) Тиберий Гракх нарушил покой Римского государства. Ибо когда утрачена надежда на восприятие или постижение истины, нет ничего, ради чего кто-либо должен был бы прилагать усилия к мудрости, которой не суждено быть; тщетным было бы не только занятие философов, но и само имя; и не иначе поступят те, кто будет стремиться найти истину, чем если бы они гнались за ускользающим (как говорит Аристотель); а это явно противоречит и естественному желанию знания, которое дано не напрасно, и очевиднейшим опытам. Из этого способа философствования следует также то нелепейшее [положение], что нет ничего, что кто-либо по своей природе мог бы назвать достойным похвалы или порицания, но добродетели и пороки следует измерять только установлениями законов; что можно сказать более недостойного человеческой природы, что более мятежного? Наконец, к этому роду философов более всего относится то обличение божественного Павла: «Они исчезли в помышлениях своих». И поскольку весьма многие ереси могут быть возведены к превратному способу философствования, сколь многие чудовища мнений произошли от этой непостоянной ума и свободы чувств, достаточно поймет тот, кто обозрит предыдущие века; во всяком случае, в наше время к этому почти что сводится лютеранская распущенность, откуда — адиафористы и те, кто прикрывается красивым именем свободы совести, наконец, язычество и атеизм.

Стоики получили имя от στοά, то есть «портик». Ибо учил Зенон Киттийский, глава стоиков, в некоем афинском портике, который назывался ποικίλη (по-латыни «разнообразный») из-за разнообразия живописи; его способ философствования, хотя и в других [школах] преуспел, однако в этом особенно отличался. Ибо когда Антисфен, слушатель Сократа, больше любил в наставнике постоянство жизни и нравов, чем ту свободную привычку рассуждать в любую сторону, которая нравилась Платону, он дошел в философии до такой строгости и нелю-

димости, что учредил суровую и жесткую секту киников, названную «собачьей» от привычки кусать и порицать. За Антисфеном по порядку следовали киник Диоген и Кратет Фиванский, которые не только сохранили тот же способ философствования, но и приумножили его. Эту жесткость и суровость, когда Зенон Киттийский, ученик Кратета, в значительной части одобрил, и вместе с тем, движимый ambition [*] рассуждения остоянно пытался ниспровергнуть ἀκαταληψία, [учение] соученика Аркесилая (ибо он слушал также Полемона, учеником которого был Аркесилай), то, приведя киническую философию к более человечному виду, он ввел особую секту, полностью противоположную философии академиков.

[*] *В тексте, вероятно, ошибка: «ambitione» — «честолюбием».*

Ибо как академики, что касается познания, утверждали, что ничего нельзя воспринять; что же касается чувства, говорили, что ничто само по себе не честно и не постыдно, но только по человеческому установлению и воле; и в отношении вещей, которые выше нас (о которых они с тем же основанием сомневались), были нечестивы и несправедливы, — так стоики, напротив, принимали столь многое как достоверное и несомненное, что говорили, что следует верить даже снам; с такой строгостью различали постыдное от честного и вообще злое от доброго, что утверждали, будто любое прегрешение есть нечестивое злодейство: ибо все грехи, поскольку они противны разуму, равны, и не меньше грешит тот, кто душит петуха, когда в этом нет нужды, чем тот, кто убивает отца; никто не одарен добродетелью, кто движим каким-либо чувством хотя бы в малейшей части — даже милосердием, или кротостью, или благодатью. Наконец, они утверждали, что человеческое настолько подчинено божественному, что впадали в крайнее суеверие. Ибо они уверяли, что все происходит по необходимости судьбы, и до того безумствовали, что даже пороки, сколь угодно тяжкие, совершенные людьми, приписывали Богу. Их превратный способ философствования, который мы будем опровергать в других местах, дал повод к весьма многим ересям, каковы были манихейские, а в наше время — лютеранские, в секту которых слилась всякая скверна заблуждений.

А перипатетики, происхождение которых изложено выше, вступив с Аристотелем как автором на некий средний путь, уклонившись от обеих крайностей, обрели истинный и подлинный способ философствования. Ибо Аристотель, обладая величайшим дарованием и суждением, сидя как бы арбитром между несогласными философами своего времени, особенно между академиками и киниками, родителями стоиков, передал такую норму философствования, которая и обуздывала бы необузданную свободу одних, и притупляла бы жесткость и упорство других. Ибо он учил, что многое само по себе достовернейшее и несомненное, что он назвал «известным через себя»; другое же, что благодаря их ясности было достоверным и никоим образом не могло быть поколеблено, в чем состоят главные догматы всех искусств и наук; затем другое, что, хотя и было достоверным по своей природе, однако могло допускать непостоянство извне, каковой род вещей он также хотел подчинить заботе философов. Наконец, другое, что может одинаково склоняться в обе стороны, о чем, поскольку нет никакой достоверности, нет также ни науки, никакого-либо искусства. И как в учении об отыскании истины он указал вернейший и безопаснейший путь, так и в учении о нравах. Ибо он соединил с добродетелью чувства, приведенные к середине, потому что они немало полезны для упражнения в обязанностях и суть орудия многих выдающихся действий, данные природой. Наконец, о божественной природе он учил много превосходного. Ибо хотя он не достиг вполне тех внутренних [вещей], которые известны нам через божественное откровение, и в том, что может быть понято человеческим чувством, он в некоторых [вещах] погрешил, однако в нечестие или суеверие академиков и стоиков он не впал. Так случилось, что, поскольку перипатетическая дисциплина с величайшим авторитетом исправила остальные философские секты, она одной только доктриной веры и христианской философией была очищена. И не только в тех искусствах, которые состоят в вещах, перипатетическая доктрина держит первенство, но также в передаче способностей говорить и рассуждать. Ибо хотя само употребление речи

было больше в Академии, из недр которой Цицерон хвалится, что вышел оратором, однако для философа, поскольку он философ, относится не употребление речи, а установление искусства речи, которое никем из философов не передано точнее, чем Аристотелем. В способности же рассуждать, хотя многие отдают первенство стоикам, потому что они тщательнейше исследовали формы рассуждения, однако я бы поверил, что это сказано скорее из-за множества и тонкости (или, вернее сказать, мелочности) наставлений, чем из-за превосходства учения. Ибо Хрисипп, глава стоиков в этом деле, передал множество и изощреннейших наставлений о рассуждении; из-за них стоики часто у Цицерона насмехаются над перипатетиками и презирают их как медлительных в искусстве рассуждения. Но, во-первых, им было легко к многим и главным наставлениям о рассуждении, переданным Аристотелем, прибавить еще многое или, скорее, вывести это как бы из аристотелевских источников. Во-вторых, стоики, взяв только часть суждения, оставили всю способность отыскания; Аристотель же не только первый открыл метод отыскания, но и всю способность суждения так исправил, приумножил и обосновал, что по заслугам должен называться и считаться ее автором. Наконец, одно дело — передавать наставления о рассуждении серьезно, умеренно и приспособленно к пользе, что сделал Аристотель; другое — без всякого веса вещей, без всякого учета пользы разглагольствовать через бесконечные формулы заключения, которых не знает употребление; что, как никто острее стоиков не сделал, так никто не сделал более тернисто и бесполезно. Поэтому мало значит, что они осмеивают перипатетиков как медлительных в способе рассуждения, тогда как сами они более достойны осмеяния на всем театре земного круга, ибо вся та огромная библиотека Хрисиппа уже много веков выброшена, и только диалектика Аристотеля трется в руках, только она слышится в философских школах. Поэтому, поскольку способ философствования Аристотеля настолько опередил остальные, неудивительно, что перипатетическая доктрина, подавленная и почти погребенная на долгий срок лет после смерти Аристотеля, его преемника Теофраста и авторитета академиков (который в то время был огромен), наконец, когда книги Аристотеля были найдены и познаны, поднялась с таким светом, что вскоре, рассеяв тьму академиков и стоиков, овладела всеми школами всего мира и достигла такого места в христианском государстве (что есть доказательство величайшего авторитета), что только ее питомцы считаются достойными украшаться знаками отличия ученых философов.

Глава V. Почему древние отцы церкви предпочитали доктрины древней академии и стоиков перипатетической.

Однако нельзя обойти молчанием в этом месте то, насколько иначе, по-видимому, относились древние отцы Церкви к аристотелевской доктрине, чтобы, не зная причины этого, мы не показались противящимися наставникам более истинной философии. Ибо Августин, светлейший светильник Западной Церкви (с него, как с более позднего, я и начну), доктрину Платона не только по причине дарования, о чем было сказано ранее, но ради истины и основательности учения, о чем у нас сейчас речь, настолько предпочел доктринам всех остальных, что часто говорил, что философы платоновской семьи «легче всех, с немногими изменениями, могут стать христианами», потому что их дисциплина больше всего согласуется с христианской. Иероним же, муж величайшей учености и выдающегося авторитета, по-видимому, предпочитает стоиков остальным, потому что они во многом согласуются с нашей, то есть небесной, дисциплиной. Его наставник Григорий Назианзин, которому исключительное знание божественных Писаний дало прозвище «Богослов», настолько принижает учение Аристотеля, что, наставляя человека-богослова, разражается такими словами: «Слишком человеческие и низкие догматы этого мужа — вздор» и прочее. Епифаний во второй книге «Против ересей» пишет, что некоторые новые аристотелики «от своего наставника Аристотеля навлекли на себя отраву» и «потеряли невинность и кротость Святого Духа». И в 3-й книге он называет аристотелевскую доктрину «басней». «Это, — говорит он, — уничтожает всю силлогистику твоих слов, о Аэций, басня; и невозможно, чтобы ты побудил нас стать учениками твоего наставника Аристотеля». Тертуллиан, гораздо более древний, чем эти, и, по суждению св. Киприана, лучший из латинских писателей, называет Аристотеля «несчастным» из-за его учения и часто порицает его другими подобными бранными словами, как человека, «несчастного в способе философствования». Наконец, Иустин Мученик, выдающийся философ первоначальной Церкви, в самом первом установлении христианской семьи счел нужным написать особую книгу не против Платона, не против стоиков, но против одного Аристотеля, чтобы опровергнуть его догматы. Это, возможно, кто-нибудь не без основания скажет, противоречит нашему замыслу.

Но если он зрело обдумает дело, то ясно поймет, что наше, или, вернее, всего мира в это время, суждение не противоположно суждению Отцов. Ибо если догматы Аристотеля рассматривать с первого взгляда и сравнивать с постановлениями древней Академии и стоиков, то ничто, по-видимому, не будет более отвращаться от учения Христа, Спасителя нашего.

Ибо если речь идет о жизни и нравах, никто не усомнится, что дисциплина стоиков кажется более близкой к нашей. Так, Аристотель называет блаженным только того, кто наряду с действием добродетелей обладает достатком телесных и внешних благ; стоики же провозглашают, что добрый муж блажен, даже если его сжигают в быке Фаларида. Это, по-видимому, вполне согласуется с учением Христа, который учит, что блаженны те, кто переносят труды и бедствия ради почитания добродетели. Поэтому «Энхиридион» Эпиктета, благороднейшего стоика, как называет его Августин, может показаться неким «Установлением» человека христианского, стремящегося к истинному блаженству, потому что учит заботиться только о благах души.

Если же вопрос о происхождении мира, о бессмертии душ, о награде добрых и наказании злых и вообще о всеобщем провидении Божием, которые суть главные основания христианской религии, никто не подумает, если только рассмотрит дело как бы с поверхности, [что] платоновская доктрина во многом согласуется с нашей, а аристотелевская весьма от нашей далека. Ибо Платон учит, как и православная вера, что мир имел начало; Аристотель же не

только утверждает, что он был от вечности, но, возможно, полагает, что и доказал это. Платон вместе с нами утверждает, что души бессмертны; Аристотель же об этом, по-видимому, говорит двусмысленно и непоследовательно. Платон устанавливает награды добрым и наказания злым и распространяет провидение Божие решительно на все, как и мы; Аристотель же ни о награде, ни о наказании ничего ясно не пишет и, по-видимому, не признает особого провидения Божия в вещах, которые рождаются и умирают.

Наконец, если спор о том, что выше человеческого понимания и может быть известно только через божественное откровение, мы читаем у Платона о произведении божественного Слова, что есть величайшее из таинств православной веры, и многие другие таинства этого рода, которые содержатся в священных книгах; Аристотель же не только не коснулся их, но, кажется, и своим учением опровергает.

По этой причине, хотя от начала нарождающейся Церкви учители католической веры противостояли всем философам, уча, что всякая мудрость, противящаяся учению Христа, глупа, однако они особенно старались подорвать авторитет перипатетической доктрины. Они, правда, узнали от Христа, Спасителя нашего, что все философы были «ворами и разбойниками», потому что не вошли через дверь веры и божественного откровения, которое через Него совершилось, потому что «многие истины Божии они удерживали в неправде», потому что «многие заблуждения выдавали за истины». Они узнали также от Павла, что должно остерегаться, «чтобы верующие не увлеклись философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу». Но поскольку остальные философы боролись главным образом человеческим авторитетом и преданием, перипатетики — теми доводами, которые, как они полагали, выводятся из самой природы вещей, их начал и элементов (каковая машина сильнее сотрясала стены града Божия), а также поскольку платоники уступали нашим многие догматы веры, стоики же в жизни и нравах немало согласовались с христианской дисциплиной, — один только Аристотель, казалось, лишал веру ее питомца, [учил] презрению к человеческим вещам (что свойственно христианскому сердцу) и самого Христа; по заслугам все, кто в тот век процветал славой учения, сговорились главным образом на ниспровержение одной аристотелевской доктрины. Отсюда случилось, что, хотя против всех философов нашими издавалось много апологий и еще больше повторялось порицаний и произносилось слов справедливого негодования — каковы, например, изречение Тертуллиана: «Философы — патриархи еретиков»; слова Григория Богослова о том, что в Церковь, «как некие египетские язвы, пагубно вторглись философы»; а также описание, начатое Тертуллианом и переданное Иеронимом: «Философ — животное славы и популярной молвы, презренный раб», — однако главным образом против одного Аристотеля и его последователей всё это выходило и охотнее, и острее, и гораздо чаще. Но если внимательнее рассмотреть мнения философов, то станет совершенно ясно, что в тех самых [вопросах], в которых Аристотель противится учению веры, остальные пали еще постыднее; и что иногда он кажется заблуждающимся там, где, если правильно понять, он вовсе не заблуждается и не противится истинному учению.

Ибо что касается мнения о блаженстве, стоики судили бы лучше, если бы вопрос был о блаженстве в надежде, о котором говорит Христос, Спаситель наш, когда утверждает, что блаженны те, кто много терпит за правду, а не о блаженстве в действительности, как обычно говорят, то есть о самом блаженстве в себе, о котором говорили все философы. Ибо при таком понимании, когда все искали, в чем состоит блаженство этой жизни, Аристотель сказал лучше: особенно потому, что он не считал, что сама сущность человеческого блаженства состоит из благ тела или fortune [*], но что они необходимы для упражнения во многих добродетелях, в которых она состоит; таким образом, мы говорим, что человеку необходимы руки не для того, чтобы быть человеком (ибо и с отсеченными руками он человек), но чтобы быть совершенным и целым и мочь совершать все человеческие действия. И это мнение Аристотеля вполне согласно с суждением наших богословов, которые говорят, что даже при сверхъестественном

блаженстве человека блага тела и внешние требуются как некая акцидентальная часть; каковой части Христос, Спаситель наш, пожелал лишиться у нас, чтобы пролить кровь за наше спасение. Поэтому, поскольку все человеческое в этой жизни так подвержено изменению и непостоянству, Аристотель мудро добавил: «Те, кто наслаждался бы тем блаженством, которое он передал, — не блаженные умы, но блаженные люди», то есть как допускает человеческое состояние и природа.

[*] *В тексте, вероятно, ошибка: «fortunae» — «счастья».*

Что же касается спора о происхождении мира, то Аристотель, правда, серьезно в этом ошибся, не только потому, что [мир] не был от вечности, но и потому, что, возможно, и не мог весь быть таким, каким он создан Богом; что станет ясно из 12-й книги. Но еще серьезнее ошибся Платон, если он хотел, чтобы [мир] был создан в некое начало времени из элементов, которые от вечности существовали, движимые неким беспорядочным движением (как он оставил написанным). Поэтому большинство его последователей, уличенных в нелепости этого мнения и не просвещенных светом православной веры, прибегли к мнению Аристотеля и говорят, что Платон понимал не иначе, чем Аристотель, но только чтобы стало понятно, что устройство мира, созданного от вечности, предварялось у Платона смешением элементов, он обозначил этим как бы не порядок времени, но порядок природы и мысли, по которому части предшествуют целому в этом устройстве.

В вопросе же о бессмертии человеческой души Платон, правда, говорил яснее, чем Аристотель, хотя оба учили, что она бессмертна. Но если ошибкой или, скорее, виной было говорить об этом темнее, чем требует столь великий предмет, то Платон ошибся более открыто, утверждая, что все души всех людей либо от вечности, либо от начала времени произведены, и заставляет их переселяться из одних тел в другие неким круговращением, и не считает их истинными формами, но [говорит], что каждая находится в своем [теле], как кормчий в корабле; тогда как Аристотель истиннейше учит, что истинными формами и совершенствами человеческого тела являются [души], и что душа, например, Сократа не существовала в природе вещей прежде, чем образовала тело Сократа, как он учит в двенадцатой книге этого труда.

Далее, в вопросе о всеобщем провидении Божием мы не отрицаем, что Аристотель коснулся этого весьма немного, лишь вкратце и как бы между делом, и что он недостаточно объяснил, что думает об особой заботе и управлении вещами, которые рождаются и умирают, потому что, возможно, еще не имел выясненным, что в этом деле предписывает естественный разум, которого он одного предложил себе в вожди; хотя в книге «О мире» к Александру он открыто говорит не только об особой заботе, которую Бог имеет обо всех вещах, которые у нас, но и вполне — о карающей справедливости Его к нечестивым и о благоволении и благосклонности, с которыми Он относится к добрым и тем, кто стремится жить хорошо и блаженно; от чего не отвращаются те [слова], которые он говорит в конце десятой [книги] «Этики к Никомаху». Но Платон, хотя и написал об этом много, и достаточно раскрыл свое мнение, однако во многом противоречит истине не только католической веры, но и естественного разума, каковы пифагорейская басня о искуплении преступлений прошлой жизни в телах зверей и подобное.

Наконец, мы уступаем, что Аристотель ничего не написал о произведении божественного Слова; однако это следует приписать не ошибке, а чистому незнанию. Но Платон так плохо понял это из божественных Писаний и перенес в «Тимея», что по заслугам может считаться источником ариан, каковым именем св. Фома называет Оригена: «ревностнейшего приверженца платоновской доктрины». Я бы, правда, поверил, что верно то, что утверждают многие авторы: Платон почерпнул в Египте из Священных книг познание божественного закона, книг Соломона и Пророков, чем отдают его писания во многих местах. Но человек языческий, понимавший все человеческим чувством и, возможно, дерзнувший исправлять, стал для весьма многих наших поводом впасть в различные ошибки, из которых та, что о произведении божественного Слова, была наиболее значительной. «Поэтому Тертуллиан, впрочем, приверженец

Платона, видя, что все ереси до того дня либо произошли из его учения, либо были им умножены и укреплены, возвел всё к нему, как к главе, в таких словах: «Скорблю», — говорит он, — что Платон чистосердечно стал приправой всех еретиков». А Аристотель, поскольку считал, что в человеческую философию не следует допускать ничего, чего нельзя было бы доказать человеческими доводами, и предпочитал в трактовке божественных вещей остановиться на достигнутом, чем истолковывать божественные изречения по собственному суждению, — он, правда, не передал никакого, даже смутного, познания Христа, однако его способ философствования породил либо весьма немногих, либо почти никого из еретиков и оставил потомству столько многочисленных и столь блистательных свидетельств, познанных естественным светом разума, что никто из врагов его [Аристотеля] не исторг у Церкви Христовой столь обильных и драгоценных трофеев.

Когда с течением времени церковные учителя уразумели это яснее и увидели, что православная вера Христова не словами человеческой мудрости, но силою Духа постепенно низложила всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и что уже нет ничего, чего следовало бы столь опасаться у философов, — тогда, размышляя о том, каким образом можно было бы заставить их учения служить в подчинении вере и на пользу многим верным, они, как бы переменив курс, начали предпочитать перипатетическую доктрину, а учения древней Академии и стоиков (о новой же Академии, поскольку она сама по себе была достаточно абсурдна, у наших мало было заботы) стали отодвигать на второе место, то есть подчинять своему [учению]. Ибо они видели, что ошибки Аристотеля очевидны и ни от кого не скрыты, а всё остальное, что он передал, — превосходно и удивительным образом содействует как вспомоществованию благочестивым, так и обличению еретиков и язычников. Напротив, положения древней Академии и стоиков под видом религии и благочестия обманули многих неосторожных и низвергли их в различные пропасти ересей. Так они постепенно позаботились о том, чтобы с дозволения и по авторитету Вселенской Церкви (которая с каждым днем и в познании вещей преуспевает, и от падений верных становится осторожнее) почти один Аристотель слушался в школах, один давал законы и предписания в философии. Из чего последовало то, что аристотелевское учение, исправленное и очищенное правилами святой веры, столь хорошо послужило христианскому государству, что сегодня почти вся философия держится на установлениях одного Аристотеля и, так сказать, следует по его стопам. Поэтому, полагаю, никому, кто учитывает обстоятельства времени и взвешивает намерение древних Отцов, не будет очевидно, что мы поступили против их мнения, предпочтя аристотелевский способ философствования остальным.

Теперь, чтобы перейти к тому, что собственно касается этого труда, мы изложим как бы семь глав, в которых содержится сумма всего рассуждения: замысел автора, необходимость самого труда, его предмет, достоинство, польза, заглавие и Глава ение.

Глава VI. О замысле Аристотеля в этом труде, о необходимости самого труда и его предмете.

Аристотель задался целью изложить в этом труде познание тех вещей, которые не состоят из материи и не существуют в материи, а также всех атрибутов, общих для них с остальными вещами. К тому, чтобы предпринять это, он был побужден двумя причинами. Во-первых, потому что вещи, свободные от всякой связи с материей, нуждались в особом рассмотрении, и тем более, что их природа наиболее удалена от наших чувств и гораздо более отделена от прочих вещей, нежели те, которые объясняются в других науках. Во-вторых, потому что общие атрибуты всех вещей не излагались ни в одной из остальных дисциплин. Ибо поскольку каждая [наука] приняла на себя рассмотрение определенного рода вещей, что легко усмотреть путем наведения, оставалось необходимым учредить иное рассмотрение, в котором излагалось бы всё, что сообща присуще всем вещам. Ведь вещи, объясняемые в остальных науках, совпадают между собой не только общностью имен, но и родством разума и природы. Почему же в той науке, которая имеет дело с вещами, чуждыми материи, следовало рассматривать общие атрибуты всех вещей? На это есть две причины. Первая: то, что сообща присуще всем [вещам], поскольку оно аналогично, по природе раньше сказывается о вещах, чуждых материи, нежели о тех, которые имеют некоторую связь с материей. Вторая: поскольку оно сказывается об обоих, оно вообще не включает материю в свои определения, так что с этой стороны не может рассматриваться в остальных науках, вся забота которых — иметь дело с материальными вещами. И действительно, если бы не существовало вещей, чуждых материи, как полагала неразвитая философия некоторых древних, то эти общие атрибуты должны были бы рассматриваться философом-натуралистом, и сама натуральная философия была бы первой философией, как ученейше заметил Аристотель в 6-й книге этого труда. Ибо тогда общие [атрибуты] сказывались бы только о тех вещах, которые включают материю в свои определения; отсюда следовало бы, что и сами они не могут быть объяснены без материи. А поскольку все природные вещи состоят из материи, то и само общее понятие природных вещей не чуждо материи. Ныне же, когда натуральная философия открыла путь к признанию того, что вещи, чуждые материи, необходимо существуют в природе вещей, по той же причине рассмотрение общих атрибутов начало пониматься как чуждое рассуждению философа-натуралиста, и те, кто прежде считались мудрецами и первыми философами, по праву и заслуженно начали называться своим именем — «натуралисты», потому что они не продвинулись дальше вещей, причастных материи.

Итак, после того как этот род вещей был найден, философы никоим образом не должны были его оставлять. Во-первых, чтобы не случилось так, что о тех вещах, от которых зависит как существование, так и совершенное познание остальных, у нас не было бы никакого знания, и самое имя философии было бы тщетным, ибо оно своим понятием обещает истинное познание божественных и человеческих вещей и высших причин. Во-вторых, чтобы человек, который частью причастен природе телесных, частью — бестелесных вещей (по этой причине одними он назван «Связью Бога и мира», другими — «Горизонтом материальных и нематериальных вещей»), будучи научен познанию тех вещей, с которыми он сообщается своей низшей частью, не оставался в неведении о тех, с которыми он сходится своей превосходнейшей частью, — что было бы совершенно чуждо достоинству человека. Наконец, чтобы то, в чем преимущественно состоит человеческое блаженство (а состоит оно главным образом в познании превосходнейших вещей, как учит тот же автор в последней книге «Этики к Никомаху»), ни в коем случае не оставалось без внимания человека; и чтобы, тогда как в столь многих делах человеческое усердие трудится до пота, он не оставил бы это одно, влекомый к нему преимущественным желанием, как будто оно его не касается.

Из этого ты легко поймешь, каков предмет этого труда. Ибо поскольку предмет каждой науки есть то, что едино и объемлет всё то, что преимущественно подлежит ее заботе, и природу и свойства чего она обещает постичь, — ни для кого не будет сомнения, что сущее, или Ens, поскольку оно есть Ens, есть предмет этого рассмотрения. Ведь сущее и в своем модусе есть нечто единое и объемлет всё, что-либо вообще существует без материи, либо, по крайней мере, мыслится таковым; природу и свойства этих вещей эта наука преимущественно стремится познать. Но поскольку это излагается самим автором в начале 4-й книги, подробнее нами будет объяснено в том месте.

Глава VII. О достоинстве и пользе этой науки.

Из сказанного также ясно, что эта наука — далеко благороднейшая из всех частей философии, поскольку ее предмет объемлет те вещи, которые суть превосходнейшие из всех: субстанции, говорю я, все бестелесные, и даже самого Бога Всеблагого и Величайшего. Если же кто-либо возразит, что те науки превосходнее, которые пользуются более точными доводами в доказательстве, и потому математические науки далеко превосходнее, ибо они из точнейшего способа доказательства получили имя «дисциплин», — на это следует ответить так. Во-первых, хотя эта наука, поскольку мы причастны ей в этой жизни, далеко менее уверенно и точно заявляет о своем способе доказательства, потому что вещи, в которых она вращается, весьма далеки от наших чувств, — однако если рассматривать ее абсолютно и просто, то она даже математические науки превосходит достоверностью и совершенством доказательства. Ибо она вращается в вещах не только простейших и по своей природе наиболее известных, но и наиболее всех устойчивых, как чуждых всякой материи и изменения. По этой причине Аристотель в предисловии к этому труду говорит, что эта наука не есть человеческое достояние, и опять же, что ею обладает только Бог или [обладает] в высшей степени. Затем, хотя достоинство наук можно определять как из достоверности доказательства, так и из превосходства предметов, как часто учит автор, однако, если остальное не равно, не следует ее просто и абсолютно выводить из степеней достоверности (иначе достовернейшая и точнейшая наука о вещи ничтожной была бы благороднейшей, чего никто не скажет), но из превосходства предметов, как тот же [Аристотель] учит в 11-й книге этого труда, когда судит, что наука называется превосходнейшей или худшей по своему предмету, не упоминая при этом о том благородстве, которое выводится из способа доказательства. Отсюда произошло то, что он же в первой книге «О частях животных» оставил написанное в таком смысле: «Хотя мы можем лишь слегка коснуться высших вещей, однако из-за превосходства этого рода мы получаем больше удовольствия, чем, когда держим в руках всё то, что соединено с нами».

А что касается пользы этой науки, то она, пожалуй, может показаться кому-то либо никакой, либо весьма малой. Ибо она отвлекает от гражданских действий неким необходимым отвлечением ума, без которого философы в этом роде вещей никакого продвижения сделать не могут. Затем, поскольку она обещает познание великих и возвышенных вещей, а передаёт его после весьма долгих занятий не по достоинству [этих вещей], она, по-видимому, обманывает своих последователей. Наконец, краткий срок жизни, который следовало бы посвятить другим наукам, необходимым для человеческой жизни, она немало сокращает из-за трудности [своего] предмета, тогда как сама она наименее из всех необходима, как учит сам Аристотель в предисловии к этому труду. Отсюда происходит то, что некоторые у того же [Аристотеля] в 6-й книге «Этики» полагают, будто тех древних философов — Фалеса, Анаксагора и подобных, — которые всецело посвятили себя исследованию первых причин вещей и созерцанию сокровенных природ, следует называть мудрыми, но никак не благоразумными, ибо они изыскивали вещи, хотя и достойные удивления, но бесполезные для человеческой жизни; и сам Аристотель в том месте этому мнению нисколько не противоречит.

Но если кто-либо беспристрастно обратит внимание, он ясно поймет, что эту дисциплину следует назвать не только полезной, но и в первую очередь полезной для человеческого рода — если только мы не будем мерить пользу одними лишь прибылями от денег или иных земных средств, что делают люди непосвященные. И действительно, стоики, полагавшие, что нет ничего полезного, кроме того, что честно, и что оно полезно именно потому, что честно, — какой более полезной наукой сочли бы они ту, которая есть честнейшая из всех? Перипатетики же, хотя и признают, что некоторые блага, не являющиеся честными сами по себе, полезны, — разве не они сами признают более полезным то, что более достойно человека? А что достой-

нее человека, чем стремиться к познанию божественных вещей? Конечно, истинная польза вещей должна оцениваться по высшей цели, так что то, что более содействует ей, по заслугам должно считаться истинно более полезным. Какая же человеческая наука более ведет человека к созерцанию высочайших вещей, в котором преимущественно состоит человеческое блаженство, чем та, чей главный долг и обязанность — изыскивать познание этих вещей? Я опускаю пользу, которая проистекает из этого ее назначения, — ту пользу, благодаря которой она учреждает и сообщает всем остальным искусствам [их начала], так что это открыто признают прочие ремесленники, которые рассматривают начала своих наук и предпринимают более точное исследование чего-либо. Пусть они скажут: могут ли они без опоры на первую философию проследить что-либо великое вплоть до первых начал? Ужели богословы не защищаются против язычников, а часто и против еретиков, вооружившись началами и учением первой философии? Конечно, если бы другие ремесленники с беспристрастным суждением отделили чужое от своего, не было бы сомнения, что они отнесли бы значительную часть своего учения на счет первой философии. Ныне же, когда они без меры вторглись в пределы первой философии, многие не признают, что ее богатства, которыми они владеют как собственными, должны быть ей обязаны. Наконец, для того чтобы рекомендовать ее пользу, достаточно было бы и одного того, что Творец природы вложил в людей сильнейшее стремление к ее постижению, — с этого положения Аристотель начинает этот самый труд. Ибо не напрасно, но ради величайшей некоей выгоды врождено человеческой природе это влечение. Наконец, кто стал бы утверждать, что эта дисциплина бесполезна, — заслуживает ли он упрека в явном невежестве или в преступлении нечестия, нелегко было бы кому-либо рассудить.

Что же касается возражения, будто изучение ее отвлекает от гражданских действий, то следует ответить, что оно не только не бесполезно для человеческого рода, но даже в высшей степени необходимо. Ибо необходимо, чтобы в хорошо устроенном государстве одни занимались божественными вещами, а другие, наставленные ими, приспособляли гражданские действия к познанию тех же вещей. Если же найдутся такие, кто может исполнить и то, и другое, их следует считать мужами выдающимися и воистину царственными. А то, что многие жалуются, будто они обманулись, ибо после долгого времени достигли лишь малой некоей частицы познания божественных вещей, — это следует вменить в вину им самим: либо потому, что они считают малым то, что имеет величайшее значение, либо потому, что с дерзостью Дедала (если так можно выразиться) они возымели надежду подняться выше, чем допускает человеческое состояние в этой смертной жизни. Ибо этого не обещает человеческая философия, но [обещает] дурно обузданное желание знания, которое, однако, как и всё человеческое, должно удерживаться в пределах меры. Из этого достаточно понятно, сколь мало силы имеет последний аргумент против пользы этой науки. Ибо то, что Аристотель говорит: «cæteras omnes disciplinas magis esse necessarias», — следует понимать о той необходимости, которая относится к пропитанию и прочим удобствам тела.

Глава VIII. О заглавии и Глава ении этого труда.

Далее, эти книги — Аристотеля ли, или Теофраста, который большую часть его сочинений привёл в порядок, — носят название по предмету, о котором трактуют: **τὰ μετὰ τὰ φυσικά**, то есть «После естественного»; при этом в выражении слово «после» следует относить не к порядку природы, но к порядку открытия [исследования]. Ибо хотя это рассмотрение содержит знание того, что по природе первично, однако оно было открыто после познания природных вещей. А поскольку философы в исследовании вещей, о которых трактует эта наука, шли от низшего к высшему, многие не без основания объясняют это же заглавие так, как если бы оно говорило: «Сверх естественного», или «то, что выше природы» (в каком смысле природа определена в начале 2-й книги «Физики»), или, что то же самое: «то, что поставлено на высочайшей ступени вещей». Отсюда произошло, что сама наука, излагаемая в этих книгах, у новейших [авторов] обычно называется одним именем «Метафизика», как бы [наука] «После естественного» или «Сверхъестественного», тогда как Аристотель часто называет её «первой философией»; иногда просто «философией», как главную часть философии (см. 4-ю книгу этого труда, гл. 2 и 3, и 1-ю книгу «Физики», почти в самых последних словах); иногда «теологией», потому что она рассуждает о божественных вещах (см. 6-ю книгу, гл. 1, и 11-ю книгу, гл. 6); иногда «мудростью», потому что она содержит первые причины вещей (см. в самом предисловии к этому труду и 3-ю книгу, гл. 2); иногда «госпожой и начальницей остальных», которой остальным противоречить нечестиво (см. два только что упомянутых места и 1-ю книгу «Второй аналитики», гл. 7), поскольку она утверждает и укрепляет начала всего.

Разъяснение первой главы.

«Все люди». Большинство в век Аристотеля главным образом по двум причинам возбуждали ненависть к ревнителям этой науки. Во-первых, потому что они напрасно пытались достичь учения, превосходящего человеческое разумение. Во-вторых, потому что тщетно стремились к дисциплине, которая казалась ни необходимой для человеческой жизни, ни полезной. И первое обвинение, которое, по-видимому, впервые исходило от лирического поэта Симонида Кеосского, — того, о ком упоминает Аристотель, — открыто [высказывается] в самой этой книге, гл. 2, а также, без упоминания имени, в 10-й книге «Этики», гл. 7, где утверждается, что эта наука у нас не существует. Второе же обвинение (на которое Цицерон в начале сочинения «О природе богов» отвечает, [защищаясь] и за себя, когда начинает писать о божественных вещах) не отрицает, что сама наука существует, но полагает, что она не приносит никакой пользы человеческому роду. Это мнение, если кто обратит внимание, сводится к тому же самому. Ибо либо эта наука отрицается Творцом природы для людей, либо она не бесполезна. Поэтому Аристотель в этом месте, отчасти чтобы разъяснить вопрос **An sit** относительно этой науки (ибо тогда её не следует обходить молчанием, когда сомневаются в существовании вещи), отчасти чтобы ответить зложелателям, мудро начал с общего положения, которым утверждает, что стремление к знанию, [то есть] к самой науке, является естественной причиной для всех людей. Ибо поскольку под именем науки понимается совершенное познание вещи, из этого положения прежде всего следует, что стремление к этой науке, которая во всём этом предисловии называется именем «мудрость», естественно для человека. Ведь мудрость есть совершеннейшее познание вещей, которое все сообща постигают, услышав слово «мудрость». Отсюда следует, что эта наука не невозможна и не бесполезна, а потому и труд, на неё затрачиваемый, не заслуживает порицания. Ибо Творец природы, который (как пишет Аристотель) ничего не делает напрасно, не вложил бы в людей столь естественное стремление к этой науке, если бы она не могла быть некоторым образом достигнута людьми и не служила бы в высшей степени на пользу человеческому роду.

АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФИЗИКА. КНИГА ПЕРВАЯ.

Глава I. Об искусстве и опыте; и о том, что мудрость есть знание некоторых причин и начал.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις. καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας...

..не только ради какой-либо иной выгоды, но и сами по себе, и единственно ради себя. Отсюда ведь происходит, что зрение дороже нам, чем восприятия остальных чувств, — не только потому, что оно достовернее, но и потому, что оно показывает различия многих вещей и, более того, благодаря его действиям познаётся больше [вещей], чем благодаря действиям всех остальных чувств. Если же такого рода стремление естественно для нас, то по преимущественному основанию следует считать естественным и стремление к совершенному познанию, поскольку несовершенное знание чувств, с которого начинается всё наше познание, по своей природе направляется к совершенному.

Remota vtilitate. По двум причинам даны людям чувства, как учит Аристотель в книге «О чувстве и чувственно воспринимаемом». Во-первых, ради безопасности и благополучия и прочих удобств жизни, чтобы, с их помощью познавая необходимое или полезное для проведения жизни, они искали это, а вредное и гибельное избегали. И эта польза чувств обща человеку с остальными животными. Во-вторых, ради самого познания чувственного, рассматриваемого в себе, поскольку оно не относится к охранению жизни или иным телесным выгодам; эта польза потому свойственна человеку, что чувственное познание, взятое таким образом, по своей природе направляется к познанию умопостигаемому, которое остальным животным не дано. Отсюда происходит, что остальные животные (как учёно заметил Альберт) не побуждаются желанием видеть или слышать что-либо, кроме как ради искания какой-либо вещи, необходимой или полезной для жизни, или избежания вредной; человек же одним лишь стремлением к познанию побуждается к тому, чтобы видеть и слышать многое, даже когда это вредит телу и приносит многие неудобства для жизни. Итак, когда Аристотель говорит: **Remota, siue exclusa, & praetermissa vtilitate**, он не исключает ту пользу, которая следует за самим по себе чувственным познанием, рассматриваемым умозрительно, так сказать, но [исключает] все остальные пользы, которые проистекают от чувств, тем более что исключающие выражения, как говорят диалектики, не исключают сопутствующего. Поэтому этими словами не исключается та польза, которую ум воспринял через посредство чувств; напротив, именно из этого аргумент, предложенный здесь Аристотелем, имеет силу. Итак, это место следует понимать так: **Remota quauis alia vtilitate ipsi per se cari sunt**, как обычно и объясняют. Тем же образом Аристотель в следующей главе, показывая, что эта наука свободна и существует ради себя одной, не исключает те пользы, которые сопутствуют метафизическому познанию, среди которых следует числить и удовольствие, воспринимаемое от рассмотрения первых причин; но скорее открыто пишет так: **Vnde patet, eam a nobis nullius alterius vtilitatis causa perquiri**, давая понять, что она имеет свою особую пользу, и притом столь великую, что сама одна кажется довольствующейся своими богатствами.

a Is maximè, qui fit per oculos. Отсюда ясно, что слово «чувство» в этом месте принимается не для способности, но для акта. Ибо не способность ощущения, но акт ощущения совершается через глаза. То же ясно из ближайшего следующего периода, в котором речь не о способности видения, но об акте. Заметь, однако, что у латинян имя «чувство» употребляется для акта ощущения реже, чем у греков.

Non enim vt agamus solum. И в этом месте многие подразумевают слова: **Aliquid aliud, vt sit sensus**: «Не только, чтобы мы делали что-либо иное» и т. д. Они добавляют это потому, что само познание через чувство кажется неким действием. Но нет необходимости что-либо добавлять. Ибо **Agere**, что по-гречески **πράττειν**, откуда и у латинян употребляется имя **Praxis**, собственно принадлежит акту познания чисто созерцательному и ни к чему иному не относящемуся, как станет ясно в 6-й книге. Итак, слово «действовать» берётся здесь не в том смысле, в каком оно обозначает действие, широко понимаемое, но в том, в каком оно противопоставляется слову «созерцать», или познавать ради одного лишь познания, или, что-то же самое, в каком оно обозначает действие, противопоставляемое чистому созерцанию.

¶ **Omnibus, vt ita dicam, alijs.** Слово «всем» никоим образом не может относиться к актам ощущения, поскольку они обозначаются именем **αἰσθήσεων**: следовало бы ведь сказать по-гречески **παρὰ πάντων ἄλλων τῶν αἰσθήσεων**, так как имя **αἴσθησις** женского рода. Скажет, может быть, кто-либо, что [это слово] следует относить ко всем вещам, так чтобы мысль заключалась так: **ipsum videre omnibus alijs rebus anteponimus**, в каком смысле мы обычно говорим гиперболически, что ничто не дороже нам света очей, даже если сама жизнь много дороже нам. Добавит также, что слова **vt ita dicam** вставлены, чтобы обозначить, что выражение образно, а не просто истинно. Но этому явно противоречит следующий период, в котором не приводится причина, почему мы предпочитаем зрение остальным вещам, но почему [предпочитаем его] остальным чувствам. Итак, следует сказать, что слово **omnibus** относится к чувствам, или к актам ощущения, не в том смысле, в каком они обозначаются именем **αἰσθήσεων**, но поскольку они обозначаются неопределёнными глаголами «видеть», «слышать» и прочими, каково по-гречески **τὸ ὁρᾶν**, по-латыни **ipsum videre**, что и предшествует. Слова же **vt ita dicam** добавлены потому, что может быть сомнение, дороже ли нам акт видения, даже ради одного лишь познания (в каком смысле здесь идёт речь о чувствах), чем познания всех остальных чувств, по крайней мере если брать их вместе; хотя, если брать их порознь, дело не столь очевидно из-за слуха, который многие ради познания предпочли бы зрению, если бы пришлось лишиться одного из двух.

s Natura igitur animalia. Здесь он начинает учить, какова природа этого искусства, то есть в рассмотрении каких вещей оно вращается, что относится к вопросу **Quid est?** А чтобы сделать это удобнее, он излагает многое о ступенях познания. И прежде всего говорит, что **чувственное познание естественно обще всем животным**. Ибо все они необходимо наделены двумя чувствами — вкусом и осязанием, как учит он сам в книге «О чувстве и чувственно воспринимаемом»: осязанием — чтобы познавать то, из чего они состоят, вкусом же — то, чем питаются.

h Ex sensu autem. Он излагает три ступени познания у бессловесных животных. Первая и низшая — у тех, которые не познают чувственные вещи, если те не присутствуют. Вторая, или средняя, — у тех, которые могут и в отсутствие их помнить, однако не имеют столь возвышенного способа познания, чтобы могли быть научены другим. Третья и высшая — у тех, которые не только могут в отсутствие их помнить, но и некоторым образом быть научены.

PRIMVS наблюдается у раковинных и некоторых других водных животных, которые прикрепляются к морским скалам, и, одним словом, у всех тех, которые не могут передвигаться с места на место; они ведь не нуждаются в чувствах, которыми познаются удалённые вещи, поскольку не могут к ним приблизиться; поэтому они наделены только двумя вышеупомянутыми [чувствами] — вкусом и осязанием, которые, как мы сказали, необходимы всем животным. А поскольку то же основание [требует], чтобы они не нуждались и в памяти (ибо память дана бессловесным животным главным образом для того, чтобы они могли уверенно искать отсутствующее место, прежде познанное, ради искания или избежания какой-либо вещи), — отсюда следует, что такого рода животные не способны ни к дисциплине, потому что лишены слуха, ни к благоразумию, потому что лишены памяти. Ибо как дисциплина нуждается в слухе,

так и благоразумие нуждается в памяти. Благоразумный ведь из памяти о прошлом упорядочивает настоящее и предвидит будущее. По-видимому, также некоторые животные, меняющие место, лишены памяти, как некоторые пресмыкающиеся по земле черви весьма несовершенной формы, которые не возвращаются в определённые места, но всегда блуждают и всюду скитаются, кроме как ищут то, к чему их влечёт или более благоприятный воздух, или более подходящая почва. Отсюда следует, что неверно, по-видимому, сказано некоторыми, будто память дана животным для того, чтобы они могли удерживать поступательное движение, — разве что подразумевают (**ad quærendum locum ante cognitum**). Это подтверждается и тем, что многие животные из тех, которые наделены памятью, как только появляются на свет, движутся с места на место, тогда как при этом не руководятся памятью ни о какой прежде познанной вещи.

SECVNDVS ступень познания наблюдается у пчёл и других, если есть такие, которые, будучи наделены памятью, лишены слуха. Им Аристотель уступает благоразумие, потому что из вещей, которые они помнят, они могут принять некое правило жизни; отрицает же дисциплину, потому что они лишены слуха. Впрочем, следует понимать, что не все бессловесные животные, наделённые памятью, обладают благоразумием, но некоторые из них глупы, как те, которые легко попадаются.

TERTIVS наконец ступень наблюдается у собаки, слона и всех других, которые, кроме памяти, имеют ещё и чувство слуха; и они, по словам Аристотеля, способны не только к благоразумию, но и к дисциплине.

ОБЪЕКТА ПРОТИВ ТОГО, ЧЕМУ УЧИТ ЗДЕСЬ АРИСТОТЕЛЬ, И ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

Однако есть нечто, что можно возразить против этого. Во-первых, что неверно сказано при объяснении первого рода животных, будто память дана бессловесным животным главным образом для того, чтобы они могли искать отсутствующее место, прежде познанное. Ибо мухи движутся с места на место, [прежде] не познанное, и однако же Альберт Великий в этом месте показывает, что они лишены памяти, на том основании, что, отогнанные опахалом, они без конца возвращаются, забыв о полученном ударе.

SECVNDVM, что неверно Аристотель отрицал благоразумие у первого рода животных и уступил его второму и третьему. Ибо если благоразумие брать в собственном смысле, как оно есть **habitus agendi recta cum ratione**, в каком смысле оно определяется в 6-й книге «Этики», то его не следовало бы допускать ни у одного рода бессловесных животных; если же брать его в переносном смысле и называть благоразумием всё то, что делало бы то же, что делало бы, если бы имело благоразумие, — то его следовало бы допустить не только у второго и третьего рода, но и у первого, поскольку животные первого рода, хотя и не движутся с места на место (каковое движение называется поступательным), однако движутся движением расширения и сжатия, чтобы охватывать то, что им полезно, и отвергать противоположное, — каковые действия, конечно, подобны действиям благоразумия.

TERTIVM, что неверно он полагал, будто у пчёл требуется память, чтобы они назывались благоразумными, поскольку пчёлы, недавно родившиеся, ещё не испытавшие зимы, чтобы из памяти о ней искать пищу на будущую зиму, уже с самого начала делают это в высшей степени благоразумно.

QVARTVM, что неверно он сказал, будто пчёлы не имеют слуха. Ибо явным опытом установлено, что они созываются к новым ульям лёгким звуком и отпугиваются противоположным.

QVINTVM, что неверно он сказал и то, будто все, имеющие память и слух, способны к дисциплине. Ибо если это свойство брать в собственном смысле, оно встречается только у людей; если же в переносном, то нет причины отрицать его у пчёл, поскольку они в образе жизни являют дисциплину наилучшим образом устроенного государства. Если же здесь называются способными к дисциплине те, которые обучаемы и по слову человека, как бы учащего,

привыкают делать что-либо, — то и в этом смысле, по-видимому, неверно сказано, что все, имеющие память и слух, способны к дисциплине. Ибо змеи и весьма многие дикие звери, хотя и имеют память и слух, однако никаким человеческим как бы учением не могут быть приучены делать что-либо.

Но всё это нетрудно разрешить. Ибо на первое следует ответить, что такого рода животные, отогнанные опахалом, возвращаются без конца не потому, что лишены памяти, но потому, что глупы; иначе можно было бы заключить, что многие другие [животные], явно имеющие все чувства, лишены зрения и слуха, потому что, когда в них бросают дротики с очень близкого расстояния, они часто не двигаются с места; что, как мы видим, случается с лягушками и [насекомыми] в спальнях. Поэтому как в этих животных причиной того, что они не сразу двигаются с места, является не недостаток зрения и слуха, но некая глупость, — так и те возвращаются тотчас на то место, откуда были отогнаны, не потому, что лишены памяти, но потому, что глупы. К тому же причиной может быть и чрезмерное желание этих животных, из-за которого их нелегко удержать от присутствующего предмета. Так обнаруживается, что аргумент Альберта ничего не доказывает. Более того, тем же можно доказать, что такого рода животные наделены памятью, поскольку, отогнанные от вещи, которой наслаждаются, они вскоре к ней возвращаются. А сделать это столь верным путём они не могли бы, если бы памятью не удерживали место, из которого изгнаны.

На второе следует ответить, что благоразумие здесь принимается не в собственном смысле, но в переносном, а именно для некоей проницательности, которая в своих действиях подражает истинному благоразумию. Однако её не следует приписывать первому роду бессловесных животных, нами предложенному, потому что проницательность ни одного животного не подражает благоразумию вполне, кроме той, которая из познания прошлого может предусматривать будущее.

Отсюда ясно разрешение третьего. Ибо та проницательность, которой пчёлы до познания прошлого предусматривают для себя будущее, не есть полное подражание благоразумию. Поэтому, если только они не побуждаются памятью о какой-либо вещи к какому-либо действию (как когда возвращаются к своим ульям), их отнюдь не следует называть благоразумными, что верно отметили здесь Альберт, Аленсий, Скот и Эгидий. В том, однако, различие между истинным благоразумием человека и бессловесных животных (опуская другие различия), что человек из памяти о прошлом, применив рассуждение разума, заключает, что следует делать то или это, бессловесные же животные из памяти о прошлом побуждаются к этому неким природным инстинктом.

На четвёртое отвечает здесь Фома [Аквинский]: пчёлы не ощущают звук, но воздух, который приводится в движение, когда издаётся звук, каковое движение столь сильно при громе, что может даже убивать животных и разбивать медные колокола. Альберт Великий, однако, отвечает, что слух здесь не принимается Аристотелем в смысле восприятия звука и его естественного значения (ибо в этом смысле пчёлы имеют слух), но в смысле восприятия звука как речи, в каком смысле собаки, слоны, обезьяны, вьючные животные, а также стада и некоторые другие животные наделены слухом, поскольку, будучи названы собственными именами, прибегают; услышав же иные и разные голоса, по установлению нечто означающие, они то так, то иначе движутся или успокаиваются и совершают некоторые действия, подобные произведениям искусства, что можно наблюдать у собак, которые, по определённым словам, подражают человеческой пляске. И в наше время в Лузитании [Португалии] видели знаменитого пса Эдуарда, принца, который, присоединив к природной проницательности привычку слушать, так различал собственные имена некоторых из семьи, что того, кто был позван, разыскивал и, схватив зубами одежду, приводил к зовущему.

Эту понятливость и подражание человеческому разуму он подтвердил самим родом смерти: ибо по смерти принца он упорнейше отказывался от пищи и, мучимый тоской жела-

ния, умер. Итак, Альберт говорит, что Аристотель в этом смысле полагал, что [дисциплина] существует не у иных, как у весьма многих животных, которые по той же причине не могут быть научены никаким человеческим установлением.

CÆTERVM о слухе как восприятии звука Аристотель сомневается в 11-й книге «Истории животных», гл. 40, действительно ли он есть у пчёл; так что, если здесь имя слуха принимается в этом смысле, он, по-видимому, говорил не утвердительно, но для примера. **Gaudere, inquit, plausu, atque sonitu apes videntur, quapropter tinnitu æris, aut fictilis conuocari eas in alueum aiunt, quamquam incertum est, an audiant, & voluptate ne, an formidine ita faciant.** Плиний, однако, в 21-й книге «Естественной истории» утверждает, что они имеют слух; и это мнение кажется истинным. Во-первых, потому что если они созываются определённым звуком, но не противоположным, то нет сомнения, что они воспринимают различие звуков как таковое и звук, поскольку он есть звук. Во-вторых, потому что если они не ощущают сам звук, но движение воздуха, которым сами приводятся в движение, когда издаётся звук (доходящими до них круговращениями движимого воздуха, производимого телами, издающими звук), то отсюда, пожалуй, можно было бы с большей вероятностью приписать пчёлам слух, — каким образом также очевидно, что не следует отрицать того, что отрицает Аристотель во 2-й книге «О душе», когда приписывает человеку осязание, наилучшее из всех: мы ведь едва ощущаем такого рода движение воздуха, даже если звук силён и сильно нас поражает.

Затем также, потому что едва ли иначе можно ответить на те опыты, которые Аристотель излагает в том же месте. **Когда же, — говорит он, — [пчёлам] нужно переселяться, за несколько дней до того внутрь [улья] посылается одинокий и особый некий звук. И ниже: в утреннее время все молчат, пока одна [пчела] двойным или тройным гулом не разбудит всех; тогда все вместе вылетают на работу; а когда возвратятся, сначала тоже шумят, затем мало-помалу и всё меньше стрекочут, пока одна, облетая кругом, не прожужжит, как бы повелевая [всем] спать; тогда внезапно все умолкают.** Это и другое, что рассказывает о пчёлах Аристотель, если относить не к самому гулу, но к движению воздуха, произведённому гудом, — по тому же основанию можно будет сказать, что звук не воспринимается остальными животными, которые по общему согласию имеют слух, но воспринимается лишь движение воздуха, произведённое вместе со звуком. И не удовлетворит [возражение] того, кто укажет, что у тех, о которых говорится, что они имеют слух, явны органы слуха: ведь мало значит, что мы не различаем их у столь малых животных. Добавь, что невероятно, будто пчёлы различают различия звуков любой частью тела, как бы они их ни воспринимали, но — определённой и определённой [частью], которая находится в голове, даже если она нам неизвестна. Если же этой частью они различают вышеупомянутые различия звуков не через способность слуха, но через способность осязания, — то же можно будет сказать и об остальных животных, [у которых] в ушах отрицается любая иная чувствительная способность, кроме осязания.

QVINTVM наконец возражение явно разрешается согласно мнению Альберта: однако по мнению Фомы [Аквинского] его нелегко разрешить.

verbo Magis pro etiam, aut insuper, vt sensus esset. Alia prudentia sunt, alia non modo prudentia, sed etiam docilia. Но поскольку все греческие кодексы, сколько я видел, добавляют те слова: **ἃ μὴ δυνάμεθα μνημονεύειν**, то есть «то, что мы не можем помнить», — что засвидетельствовано и всеми остальными латинскими переводами, и слово **μνημονικώτερα** не передаётся подобающим образом по-латыни, если изъяснять его так, как сказано, — я полагал бы, что следует одобрить чтение Александра, который вместо слова **φρόνιμα** читает **φρονιμώτερα**, то есть **prudentiora**. Таким образом, контекст имеет следующий вид: **Hinc fit, vt quædam prudentiora sint, alia disciplinæ capaciora iis, quæ meminisse nequeunt. Ac prudentiam quidem sine docilitate habent quæcumque sonos audire non possunt, vt apes, &**

si quod est tale aliud genus animalium: discunt autem ea omnia, quæ cum memoria hunc quoque sensum habent.

Cætera k igitur — переход делает от трёх уже упомянутых ступеней познания бессловесных животных к другим трём ступеням познания человеческого. А поскольку каждое [существо] по тому действию, которое в нём превосходнейше (если только состояние природы не извращено, как у порочных людей), естественно называется живущим, — Аристотель говорит, что бессловесные животные частью живут фантазиями, или воображениями, частью памятью, частью же несовершенным некоторым опытом. И воображениями живут животные первого рода, которые наделены только чувствами вкуса и осязания: чувство ведь, воображение и стремление общи всем животным, как явствует из 3-й книги «О душе». Однако воображение их несовершенно и не может исполнять своё назначение, если только внешнее чувство не воспринимает ту же вещь. Памятью же живут животные второго рода, которые имеют память без слуха. Несовершенным же опытом — те, которые имеют и память, и слух: ибо несовершенное обучение, или, вернее, переносное, приобретается несовершенным опытом, как совершенное обучение — совершенным опытом. Человеческий же род живёт тремя другими ступенями познания: разумом, опытом и искусством. Аристотель, однако, когда говорит: **genus autem hominum & arte viuit, & ratione**, — именами крайних ступеней указывает на среднюю.

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ, καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίᾳ δὲ μετέχει μικρόν, τῷ δὲ ἀνθρώπων γένει καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίνεται δ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμπειρία μὲν ἀπὸ τῆς μνήμης· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν· καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον ἡ ἐμπειρία. ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. ἡ δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι καλλίᾳ κάμνοντι τουδὶ τοῦ νοσήματος ὠφέλησε, καὶ Σωκράτει, καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστί· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοισδὶ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τὴν τοιανδὶ νόσον, συμφέρει, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν, ἢ χολώδεσιν, ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

В этом месте заметь, что человеческая жизнь, которая управляется одним лишь разумом, находится на низшей ступени, какова жизнь многих, которые живут в полном покое и не уделяют внимания никакой дисциплине; та же, которая управляется опытом, — на средней ступени, поскольку опыт, если и не вполне, то некоторым образом всё же совершенствует разум и располагает к искусству; та же наконец, которая управляется искусством, — на высшей, так как разум вполне совершенствуется искусством. Но это сказанное понимай о совершенствах, которые человек может приобрести силами природы, чтобы не исключалось водительство святой веры, которое выше того, что достигается искусством.

Заметь также, что жизнь, управляемая искусством, может делиться на столько же ступеней: ибо она управляется либо искусством практическим служебным, либо практическим повелевающим, либо всецело созерцательным, — каковые ступени Аристотель различает в продолжении этой главы.

Может быть и другое основание, почему Аристотель воспользовался скорее сравнительными, чем положительными именами, а именно чтобы показать, что бессловесные животные не суть воистину и в собственном смысле благоразумные или способные к обучению, но [таковы] некоторым образом и по сравнению с другими, — каким образом мы говорим, что железо легче свинца, не потому, что оно воистину и в собственном смысле легко, но лишь сравнительно, как обычно говорится. И не препятствует [этому] то, что Аристотель вскоре пользуется положительными именами: достаточно было однажды обозначить, что это не следует принимать в собственном смысле. Если же кому-либо не понравится чтение Александра (которое, однако, нам представляется и более истинным, и более подходящим), он, во всяком случае, из

сказанного будет иметь [указание], каким образом должно изъяснять слово Dociliora. Впрочем, хотя чтение Александра и нравится, изъяснение [его] однако не нравится. Ибо, во-первых, он смешивает слово Dociliora со словом Prudentiora. Затем полагает, что слово Dociliora может быть принято вместо «более способные к познанию». Наконец, доказывает это самое из того, что восприятие через чувство есть некая дисциплина, — что, конечно, не согласуется с тем, что говорится Аристотелем.

k Cætera igitur imaginationibus, &c. Переход делает от трёх уже упомянутых ступеней познания бессловесных животных к другим трём ступеням познания человеческого. А поскольку каждое [существо] по тому действию, которое в нём превосходнейше (если только состояние природы не извращено, как у порочных людей), естественно называется живущим, — Аристотель говорит, что бессловесные животные частью живут фантазиями, или воображениями, частью памятью, частью же несовершенным некоторым опытом. И воображениями живут животные первого рода, которые наделены только чувствами вкуса и осязания: чувство ведь, воображение и стремление общи всем животным, как явствует из 3-й книги «О душе». Однако воображение их несовершенно и не может исполнять своё назначение, если только внешнее чувство не воспринимает ту же вещь. Памятью же живут животные второго рода, которые имеют память без слуха. Несовершенным же опытом — те, которые имеют и память, и слух: ибо несовершенное обучение, или, вернее, переносное, приобретается несовершенным опытом, как совершенное обучение — совершенным опытом. Человеческий же род живёт тремя другими ступенями познания: разумом, опытом и искусством. Аристотель, однако, когда говорит: **genus autem hominum & arte viuit, & ratione**, — именами крайних ступеней указывает на среднюю.

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ, καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίᾳ δὲ μετέχει μικρόν, τῷ δὲ ἀνθρώπων γένει καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίνεται δ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμπειρία μὲν ἀπὸ τῆς μνήμης· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν· καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον ἡ ἐμπειρία. ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. ἡ δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι καλλίᾳ κάμνοντι τουδὶ τοῦ νοσήματος ὠφέλησε, καὶ Σωκράτει, καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστί· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοισδὶ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τὴν τοιανδὶ νόσον, συμφέρει, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν, ἢ χολώδεσιν, ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

В этом месте заметь, что человеческая жизнь, которая управляется одним лишь разумом, находится на низшей ступени, какова жизнь многих, которые живут в полном покое и не уделяют внимания никакой дисциплине; та же, которая управляется опытом, — на средней ступени, поскольку опыт, если и не вполне, то некоторым образом всё же совершенствует разум и располагает к искусству; та же наконец, которая управляется искусством, — на высшей, так как разум вполне совершенствуется искусством. Но это сказанное понимай о совершенствах, которые человек может приобрести силами природы, чтобы не исключалось водительство святой веры, которое выше того, что достигается искусством.

Заметь также, что жизнь, управляемая искусством, может делиться на столько же ступеней: ибо она управляется либо искусством практическим служебным, либо практическим повелевающим, либо всецело созерцательным, — каковые ступени Аристотель различает в продолжении этой главы.

Наконец, заметь, что в собственно так называемом опыте усматриваются две вещи: одна — множество навыков помнить прошлое, рождённых из многих припоминаний, что есть как бы материальное; другая — сопоставление вещей, или событий, которые этими навыками удерживаются в памяти, что есть как бы формальное. Итак, когда ты слышишь, что у бессловесных

животных есть несовершенный опыт, а у человека — совершенный, понимай это сказанным потому, что в человеке усматривается и то, и другое, у бессловесных же — только то, что материально. Ибо то, что в человеке делает сопоставление одной вещи с другой, то в бессловесных животных делает инстинкт, или сила природы.

Fit autem ex memoria. Поскольку опыт и искусство не врождены людям от природы, Аристотель учит, каким образом они рождаются. Итак, он говорит, что опыт рождается из многих припоминаний одной и той же вещи, то есть одного и того же свойства, наблюдаемого во многих сходных между собой индивидах. Если кто-либо припомнит, что это или то лекарство помогло Каллию, а также Сократу и другим, страдавшим той же болезнью, и эти события сопоставит между собой, — он приобретёт собственно так называемый опыт этого лекарства. Когда же Аристотель говорит, что опыт почти подобен знанию и искусству, он принимает имена знания и искусства для одного и того же навыка, как часто в этой главе. А каким образом опыт подобен искусству, он вскоре покажет. Наконец, мы употребили здесь слово **Recordationes** вместо слова **μνῆμαι**, которое едва употребляется во множественном числе; и здесь речь идёт о человеческой памяти, которой одной, если говорить точно, подходит слово «припоминание», — не потому, что припоминание и воспоминание совершенно одно и то же (воспоминание свойственно только человеку: воспоминание ведь всегда соединено с рассуждением, переходящим от того, что он знает, к тому, что не приходит на память; припоминание же говорится о любом акте памятования, даже простом и без рассуждения), — но потому, что имя припоминания, по-видимому, предполагает некоторое свободное узнавание прошлого, которого нет у бессловесных животных.

n Per experientiam autem. Он учит, что искусство рождается из опыта. В этом он одобряет мнение Пола, который у Платона в «Горгии», отвечая Херефонту за Горгия, пользуется этим самым мнением. И хотя не отсутствуют те, кто в этом месте **ἀπειρία** толкует как «неопытность», мы, однако вместе с другими предпочли «неопытность» [в смысле inexperientia]. Ибо слово «неопытность» повсюду употребляется для обозначения незнания, и многие неопытные могут быть наделены знанием, как учит Аристотель в этой самой главе. Говорится же, что неопытность породила судьбу, или, как выражается Пол, «блуждает по воле судьбы»: потому что, когда мы предпринимаем что-либо, не имея опыта в подобных вещах, хотя делаем это обдуманно, мы всё же, по-видимому, вверяем дело случаю и судьбе. Отсюда происходит, что, если когда-либо это удаётся по [нашему] желанию, можно не без основания сказать, что удалось случайно и по счастливой случайности.

Fit porro ars, cum ex multis experientiæ notionibus vna de similibus existimatio in vniuersum oritur. Он излагает способ, которым искусство рождается через опыт, и говорит, что тогда [это происходит], когда из многих понятий опыта возникает одно общее суждение о сходных [вещах], из которого остаётся некоторый навык, по которому мы обо всех сходных [вещах] судим в общем, — как если кто-либо из долгого наблюдения лечения приобрёл тот навык, по которому судит, что всем поражённым определённым видом болезни приносит пользу определённый вид лекарства. Об этом подробнее следует говорить в конце главы. Пока же заметь, что Аристотель не без причины сказал, что искусство возникает **из многих понятий опыта**, а не из многих опытов. Ибо нет необходимости, чтобы для порождения искусства сходились многие привычные опыты, которые всегда относятся к вещам различных видов, но [необходимы] многие эксперименты, или акты опытного познания, которые могут относиться к индивидам низшего вида. Ибо Аристотель называет здесь искусством не только тот навык, который относится к вещам различных видов, поскольку они между собой сходны в роде, но и тот, который относится к индивидам, различающимся только числом, как к больным, страдающим одним и тем же видом болезни. Если бы искусство принималось только за соединение многих заключений, тогда Аристотель сказал бы, что оно рождается из многих опытов. Заметь также, что слово **Præfuisse** не следует принимать в последнем месте в том смысле, в каком

оно ограничивается только значением прошедшего времени. Ибо искусство высказывает нечто не только о прошедшем, но о всяком различии времени, или, вернее, абсолютно и просто. Однако в этом деле Аристотель пользуется словом прошедшего времени, потому что грекам свойственно пользоваться этим различием времени для обозначения того, что обычно происходит вообще, — как и сказано было немного ранее. **Experientia artem genuit.** И это означает «порождать обычно». Что в пословицах и общеупотребительных изречениях встречается чаще, как у Исократа в «Поучении к Демонику»: **κάλλος μὲν ἢ χρόνος ἀνήλωσεν, ἢ νόσος ἐμάρανεν** — то есть «красота либо временем уничтожена, либо болезнью увяла», — [употребляется] вместо «обычно уничтожается или увядает». То же самое иногда можно наблюдать и у латинян, как в той пословице: **Multas amicitias silentium diremit**, которой тем же образом пользуются греки; и у Вергилия: **Cum duo conuersis inimica in prælia tauri Frontibus incurrunt, pauidi cessere magistri.** Причина этой формы речи, по-видимому, та, что из наблюдения прошлого понимается, что следует судить о будущем и о всяком времени.

o Atque ad agendum quidem. Чтобы предпочесть искусство опыту, он сравнивает опыт с искусством и прежде всего в отношении действия, когда говорит: **Experientiam, si sola actio spectetur, non esse inferiorem arte, sed potius superiorem**, потому что опытные меньше отклоняются от цели действия, чем те, кто наделён искусством без опытности в вещах. Причину же этого он...

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ, καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίᾳ δὲ μετέχει μικρόν, τῷ δὲ ἀνθρώπων γένει καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίνεται δ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμπειρία μὲν ἀπὸ τῆς μνήμης· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν· καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον ἡ ἐμπειρία. ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. ἡ δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι καλλίᾳ κάμνοντι τουδὶ τοῦ νοσήματος ὠφέλησε, καὶ Σωκράτει, καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστί· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοισδὶ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τὴν τοιανδὶ νόσον, συμφέρει, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν, ἢ χολώδεσιν, ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

...подобных [вещах] судим в общем, — как если кто-либо из долгого наблюдения лечения приобрёл тот навык, по которому судит, что всем поражённым определённым видом болезни приносит пользу определённый вид лекарства. Об этом подробнее следует говорить в конце главы. Пока же заметь, что Аристотель не без причины сказал, что искусство возникает **из многих понятий опыта**, а не из многих опытов. Ибо нет необходимости, чтобы для порождения искусства сходились многие привычные опыты, которые всегда относятся к вещам различных видов, но [необходимы] многие эксперименты, или акты опытного познания, которые могут относиться к индивидам низшего вида. Ибо Аристотель называет здесь искусством не только тот навык, который относится к вещам различных видов, поскольку они между собой сходны в роде, но и тот, который относится к индивидам, различающимся только числом, как к больным, страдающим одним и тем же видом болезни. Если бы искусство принималось только за соединение многих заключений, тогда Аристотель сказал бы, что оно рождается из многих опытов. Заметь также, что слово **Præfuisse** не следует принимать в последнем месте в том смысле, в каком оно ограничивается только значением прошедшего времени. Ибо искусство высказывает нечто не только о прошедшем, но о всяком различии времени, или, вернее, абсолютно и просто. Однако в этом деле Аристотель пользуется словом прошедшего времени, потому что грекам свойственно пользоваться этим различием времени для обозначения того, что обычно происходит вообще, — как и сказано было немного ранее. **Experientia artem genuit.** И это означает «порождать обычно». Что в пословицах и общеупотребительных изречениях встречается чаще, как у Исократа в «Поучении к Демонику»: **κάλλος μὲν ἢ χρόνος**

ἀνήλωσεν, ἢ νόσος ἐμάρανεν — то есть «красота либо временем уничтожена, либо болезнью увяла», — [употребляется] вместо «обычно уничтожается или увядает». То же самое иногда можно наблюдать и у латинян, как в той пословице: **Multas amicitias silentium diremit**, которой тем же образом пользуются греки; и у Вергилия: **Cum duo conuersis inimica in prælia tauri Frontibus incurrunt, pauidi cessere magistri.** Причина этой формы речи, по-видимому, та, что из наблюдения прошлого понимается, что следует судить о будущем и о всяком времени.

o Atque ad agendum quidem. Чтобы предпочесть искусство опыту, он сравнивает опыт с искусством и прежде всего в отношении действия, когда говорит: **Experientiam, si sola actio spectetur, non esse inferiorem arte, sed potius superiorem**, потому что опытные меньше отклоняются от цели действия, чем те, кто наделён искусством без опытности в вещах. Причину же этого он...

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ, καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίᾳ δὲ μετέχει μικρόν, τῷ δὲ ἀνθρώπων γένει καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίνεται δ' ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμπειρία μὲν ἀπὸ τῆς μνήμης· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν· καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον ἡ ἐμπειρία. ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὥς φησι Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. ἡ δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι καλλίᾳ κάμνοντι τουδὶ τοῦ νοσήματος ὠφέλησε, καὶ Σωκράτει, καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστί· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοισδὶ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τὴν τοιανδὶ νόσον, συμφέρει, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν, ἢ χολώδεσιν, ἢ πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

...преступления, говорит, что она [искусство] есть, ибо опыт есть знание единичных вещей, в которых сами по себе вращаются действия. Искусство же — [знание] всеобщего, в котором они [действия] вращаются привходящим образом. И по причине единичных вещей, к которым они [всеобщие вещи] привходят, то есть совпадают, существуют всеобщие вещи. Ибо здесь говорится, что привходит то, что так совпадает с субъектом, что некоторым образом отличается от субъекта; таким образом всеобщие вещи совпадают с единичными. Тем же способом берется слово «привходящее» у Автора в [книге] «О привходящем» 1, в «Эленхах», глава 4, как мы сказали в 9-й книге «Диалектических установлений». По этой, следовательно, причине может случиться, что тот, кто наделен искусством, не знает обстоятельств единичных вещей, которые обычно изменяют всеобщие правила, и потому часто отклоняется от предложенной цели; чего, однако, не так легко допустит тот, кто имеет опыт в вещах и [их] использование.

Но все же знание. [Автор] сравнивает опыт с искусством в отношении познания и говорит, что по способу познания искусство далеко превосходит опыт. И что искусные, по мнению всех, которые сильны только в использовании и опыте вещей, считаются мудрее, потому что всем им более подходит имя мудрости, кто точнее познает вещь.

То, что из этого. Тремя аргументами доказывает, что искусство следует предпочитать опыту в отношении познания. Первый: так как искусные знают причины вещей, а те, кто имеет только опыт, хотя и знают, что вещь есть, однако не понимают ее причины. Отсюда происходит, что архитекторы в большем почете, и считаются мудрее, чем те, кто прилагает руки к искусству для создания произведения, ибо те понимают причины произведения, а эти подобны неким неодушевленным вещам, которые, не имея никакого познания в делании, делают то, причин чего не знают.

И вообще [признак] знающего и т.д. Второй аргумент: [состоит в том], что те, кто наделен искусством, могут учить, то есть демонстрировать вещи, которые они знают, путем и разумом, через причины, которые они знают; те же, кто имеет только опыт, не могут этого делать, ибо не владеют причинами.

В этом месте кто-нибудь скажет, что под именем **μεθπχνον** (примечание: в тексте стоит μεθπχνον, что является искажением греческого μετεχον — «причастное») не обозначаются те, кто одновременно [владеет] искусством и [находится] в душах, как звучит слово; но тот, кто создает произведение искусства, — это просто ремесленник, каковы те, кто по приказу искусного мастера тянет веревки или приставляет машины. Ибо что иное означает Аристотель, когда говорит, что μετέχοντα (причастные) подобны неодушевлённым вещам, которые не знают того, что делают, хотя они и превосходят их в действии, потому что те действуют по побуждению природы, а эти — по [побуждению] привычки? Он также добавляет, что это словоупотребление не чуждо смыслу имени. Ибо эти [люди], хотя и не действуют искусством, которого не имеют, однако своим служением создают искусное произведение.

Но препятствует [этому] то, что Аристотель в конце главы, обобщая постепенно то, что сказал, охватывает именем искусных **τεεμεθτίχνμε** (примечание: искаженное греческое слово), из чего следует, что он не обозначает этим словом простых работников, но тех, кто действует по искусству, каковы каменщики и другие подобные мастера. По этой причине мы не сказали просто: «Кто работает руками», но «Мастера». Хотя даже это слово не выражает силы греческого имени, однако оно принимается только для тех, кто работает по искусству. А то, что Аристотель сравнивает их с неодушевленными вещами и учит, что они действуют только по привычке, относится к тому, чтобы мы поняли их отличие от архитекторов, не в простом познании того, что они делают (ибо они действуют по искусству), но в познании причины своих действий. Ибо архитекторы, поскольку владеют причинами вещей, имеют доказательное познание и действуют из навыка знания; те же, поскольку не знают причин, производят произведение искусства только по навыку, приобретенному из привычки к определенному способу действия. Отсюда заключай, что, когда Аристотель в этом месте приписывает искусным познание причины, это не следует понимать в целом обо всех искусных, но неопределенно, чтобы это было истинным в тех, кто являются как бы главными в каждом искусстве, которых он называет архитекторами.

Кроме того, никакой Третий аргумент: ἔτι δὲ καὶ τὸ τέχνων ἐμπειρίας οἰόμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι. δυνατὸν γάρ, οἱ μὲν διὰ τὴν ἐμπειρίαν, οἱ δὲ διὰ τὸ αἴσθησιν οὐδεμίαν ἡγούμεθα σοφίαν· καίτοι κωλύεταί γε εἶναι αὕτη τῷ καθόλου γνῶσις. ἀλλ' ἐλέγετο τὰ μὲν ὅτι ἀεὶ οὕτως, τὰ δὲ ὅτι τὸ πῦρ. ἀλλ' οὐ μόνον, ὅτι θερμόν. Τὸν μὲν οὖν πρῶτον εἰκός ἐπιστήμην εὑρόντα τέχνην θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, μὴ μόνον δὲ τῷ χρήσιμον εἶναί τι τῶν εὑρεθέντων, ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων, πλειόνων δὲ εὑρισκομένων τεχνῶν, καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα, τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνειν διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων, αἱ μὲν πρὸς ἀναγκαῖα, μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, ἐν πρώτοις τοῖς τόποις ἔργα ἔλαβον. διὸ περὶ Αἰγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν. ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. εἰρήναι μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης, ἐπιστήμης, καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν. Οὐδ'…

«Метафизика» A 1, 981a–981b (по нумерации Беккера).

Но вероятно, что тот, кто первым [превзошел] общее чувство. Опустив опыт, поскольку искусство, или знание, делится на практическое и теоретическое, или созерцательное, Аристотель сравнивает их между собой и ставит теоретическое выше практического, потому что оно более достойно имени мудрости. Это он доказывает следующим образом: те, кто первыми изобрели какое-либо искусство сверх общего чувства, были, как вероятно, признаны...

...остальных — мудрее, не только потому, что они принесли, возможно, полезную для человеческой жизни вещь, но гораздо более потому, что они превосходили остальных в понимании и познании вещей. А ведь искусство риторики превосходит практическое [искусство] в познании и понимании; следовательно, оно достойнее имени мудрости. Это положение Ари-

стотель доказывает исходя из того, что, когда уже были изобретены все искусства — как для необходимых нужд жизни, так и для того, чтобы жить приятно, и для приобретения прочих удобств, — мудрейшими были признаны те, кто изобрёл те науки, которые относятся не к какому-либо использованию в жизни, но к одному лишь познанию вещей. Предпосылку подтверждает исход [дел]: ведь теоретические искусства были изобретены после практических, и теми, кто проводил жизнь в досуге, — как математические [искусства] египетскими жрецами, у которых всё — и необходимое, и полезное для поддержания жизни — в изобилии имелось из общественных [запасов]; что ясно также из священных книг, [а именно] из книги Бытия. Из этого видно, что для теоретических [наук] требуется больше понимания, чем для практических, поскольку они нуждались в гораздо большем досуге, чтобы быть изобретёнными. Отсюда Александр заключает: подобно тому, как эти искусства были изобретены благодаря досугу, так и для их использования требуется досуг. Когда ты слышишь, что математические науки были изобретены египтянами, понимай это главным образом об астрологии, для изобретения которой, требовавшего долгого наблюдения за звёздами, был необходим не только досуг, но и свободное и ясное небо.

Наставлять. И по этой причине мы полагаем, что искусство в большей степени, чем опыт, является знанием, потому что искусные могут наставлять, а опытные — нет. Кроме того, мы считаем, что ни одно чувство не является мудростью: ибо хотя эти [чувства] в высшей степени свойственны познанию единичных вещей, однако ни об одном из них не говорят «почему», например, почему огонь горяч, но лишь — что он горяч.

А вероятно, что тот, кто первым [превзошёл] общее чувство, какое бы искусство ни изобрёл, вызывал восхищение у людей не только потому, что полезно было то, что он изобрёл, но потому, что он был мудр и превосходил остальных. Когда же было изобретено много искусств — одни для необходимых нужд, другие для удобства жизни, — мы всегда полагали, что такие [изобретатели] были мудрее остальных, потому что их знания относятся не к [практическому] использованию. Поэтому, когда всё подобное уже было приготовлено, были найдены те науки, которые не ведут ни к наслаждению, ни к необходимым нуждам, и прежде всего в тех местах, где люди проводили жизнь в досуге. Отсюда математические искусства были впервые учреждены в Египте, потому что там было позволено жрецам наслаждаться досугом. И сказано в книгах «О нравах», в чём различие между искусством и наукой, и прочими [вещами] того же рода.

В этом месте не следует упускать, что я справедливо различил Аристотеля: науки созерцательные [отличны] от тех, которые были найдены ради наслаждения. Ибо хотя наслаждение есть цель многих искусств, которые были изысканы для поддержания и охранения жизни, как [искусства] кифаристов и флейтистов (ибо смертные нуждаются в чередовании трудов с отдыхом и в некоем облегчении от тягот), однако оно не есть цель созерцательных [наук]: ведь приятность, которая воспринимается от созерцания, не есть цель созерцания, но спутница и следствие, как правильно заметил Александр, и мы в другом месте покажем. Отсюда ясно, что счастье состоит не в том чистом и непорочном наслаждении созерцания, но в самом созерцании, за которым следует это наслаждение.

И сказано в книгах «О нравах». Поскольку до сих пор [автор] без разбора пользовался именами искусства и науки, ибо для настоящего дела их различение ничего не давало, то, чтобы кто-нибудь отсюда не заключил, что между этими навыками нет никакой разницы, он указывает, что уже им самим в книгах «О нравах» было передано различие между ними и другими подобными [вещами]. Ибо он научил в шестой книге «Этики» к Никомаху, что есть пять навыков, которыми душа всегда познаёт истину: ум, наука, мудрость, рассудительность и искусство; которые различаются таким образом, как ясно из того, что далее говорится в той же книге. **Ум** есть навык [познания] начал, **наука** — [навык] заключений через низшие причины.

Мудрость — через высшие причины. **Рассудительность** есть правильное соотношение [понятий] о том, что мы делаем, поскольку это относится к тому, чтобы жить хорошо и блаженно. **Искусство**, наконец, есть правильное соотношение [понятий] о том, что производится, то есть о человеческих действиях, поскольку они переходят во внешнюю материю.

То, ради чего [это сказано]. Он учит, к чему столь многое, сказанное до сих пор о ступенях познания, клонится, и говорит, что всё это направлено к тому, чтобы стало ясно: та наука, которая называется мудростью, занимается рассмотрением первых причин и начал, каковое [рассмотрение], по его словам, есть общее для всех и общепринятое мнение.

οὐδ' ἕνεκα νῦν ποιησόμεθα τὸν λόγον, τοῦτ' ἔστιν, ὅτι τῶν ὀνομαζομένων σοφῶν ἀεὶ τὰ μὲν αἴτια, καὶ τὰς ἀρχὰς ἐπισταμένων πάντες. ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ὅτι ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ἐπισταμένων ἔχων μὲν οἶδε σοφώτερός ἐστιν, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνης δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς αἰτίας, καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.

Хотя, впрочем, это уже из сказанного можно было бы как-то показать, однако он только выводит вплоть до конца главы, что та наука, которая называется мудростью, вращается вокруг причин и начал. Основание таково: опытный [мудрее]...

Вопрос I. Все люди от природы стремятся к знанию ради самого знания.

Глава I. Какими аргументами представляется, что не все таким образом стремятся к знанию.

Из того, что в этой главе утверждено Аристотелем, прежде всего не лишено спорности [утверждение], стремятся ли все люди от природы к знанию ради самого знания.

Во-первых, потому что, поскольку многие [люди] не занимаются наукой, не представляется, что всем от природы дан аппетит к познанию, иначе он был бы дан напрасно, что, однако, не следует утверждать, так как Бог и природа, которая Им направляется, ничего не делают напрасно, как [это] есть мнение всех философов.

ЗАТЕМ, потому что никто не может желать противоположного тому, к чему он от природы стремится (отсюда ведь происходит, что никто не стремится к несчастью, потому что все мы от природы стремимся к счастью); достаточно же ясно, что многие стремятся к незнанию или домогаются его, откуда у моральных философов некоторый вид незнания обычно называется **«нарочитым незнанием»** (affectata ignorantia), каковым пороком страдают те, кто, по [слову] Пророка, не хотят понимать, чтобы делать добро.

В-третьих, потому что, когда Аристотель утверждает положительную часть этого вопроса, он либо под именем науки понял какую-то науку неопределённо, либо вообще всякую науку, поскольку, кажется, он говорил не о какой-то определённой и обозначенной [науке]. Но первое не следует допускать, потому что [тот, кто знает причины, считается мудрее] (или, вернее, более приближающимся к понятию мудреца), чем тот, кто просто воспринимает вещь чувством; а искусный [мастер] — чем опытный; и среди искусных — архитектор, чем простой ремесленник; а теоретик — чем практик, то есть созерцатель — чем деятель и исполнитель, как ясно из того, что [сказано далее].

То, ради чего [это сказано], и есть то, для чего я теперь предпринял речь: что та [наука], которая называется мудростью, занимается рассмотрением первых причин и начал, — [таково] мнение всех. Итак, как было сказано ранее, опытный [считается мудрее] тех, кто обладает любым чувством; искусный [мастер] — опытного; архитектор — ремесленника; а те, кто занимается созерцанием, — тех, кто [занимается] действием, — представляются более мудрыми. Итак, что мудрость есть наука, которая вращается вокруг неких причин и начал, — очевидно.

Это [мнение] явствует из того, что почти вся глава пространно излагает: и из этих [слов] всегда последующие называются более мудрыми, как более приближающиеся к полному понятию мудреца, потому что они ближе к рассмотрению причин и начал, или более их постигают: следовательно, мудрец и (что отсюда следует) наука, которая называется мудростью, вращается вокруг причин.

Греческие кодексы в этом месте имеют **αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν**, то есть «созерцательные [науки] — деятельных». Что относится к искусствам. Я бы, однако, поверил, что место испорчено вместо **οἱ δὲ θεωρητικοὶ τῶν ποιητικῶν** и т.д., чтобы относилось к искусным [мастерам]; хотя мало разницы, каким образом обстоит дело, поскольку смысл сводится к одному и тому же, и все переводчики все члены относят к искусным [мастерам].

...не следовало бы отсюда, что все люди по своей природе стремятся к этой самой науке, о которой мы говорим, что, однако, Аристотель хочет вывести, как мы сказали при объяснении контекста; и не [следует] также второе, потому что оно ложно: ибо как нет никого, кто мог бы

достичь вообще всякой науки, так никто не имеет природного аппетита к тому, чтобы охватить вообще все [науки]; иначе природа склоняла бы к тому, что не может быть осуществлено.

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что если бы аппетит к знанию был всем людям природным, то не было бы никого, кто, по устранении препятствий, не занимался бы изучением наук. Ибо по этой причине мы говорим, что аппетит камня к падению является природным, потому что, как только устранено то, что удерживает его в воздухе, он тотчас падает. Ныне же мы видим, что происходит обратное. Ибо многие из тех, кто изобилует большим количеством необходимых вещей и пользуется более свободным досугом, питают отвращение к занятиям науками.

В-ПЯТЫХ, потому что, если бы все люди от природы стремились к знанию ради самого знания, они бы более всего стремились к созерцательным наукам. Ибо практические [науки] ищутся не ради себя, но ради дела; между тем известно, что практические [науки] ищутся более, чем созерцательные, поскольку гораздо больше людей занимаются практическими.

Наконец, потому что, если бы люди от природы стремились к знанию ради познания, они бы более всего от природы стремились к открытому и очевидному познанию божественной сущности, ибо оно есть самое достойное из всего, что ищется ради себя; но это, кажется, никоим образом не может быть сказано. Ибо поскольку то познание выше природы, так как не через естественные причины, но единственно по благодати и дару Божьему может быть получено, то, безусловно, не может быть, чтобы аппетит, которым мы его желаем, был природным: ибо всегда природный аппетит к собственному совершенству основывается на природной пассивной потенции, которая была бы восприимчива к такого рода совершенству; всякой же природной пассивной [потенции] соответствует природная активная, как учит Аристотель во 2-й книге «О душе», глава 5, в том месте, где из природы пассивного ума он выводит, что следует допустить деятельный ум. Итак, поскольку нет никакой природной активной потенции, действием которой мы могли бы достичь такого познания, не будет также и никакой природной пассивной [потенции] в нас; следовательно, не будет и природного аппетита, которым мы бы его желали.

Глава II. Опровержение мнения некоторых.

Есть некоторые, кто полагает, что утверждение Аристотеля истинно, если в нём природный аппетит понимается как природная склонность, а не как акт стремления. Ибо то, что первый смысл истинен, они показывают на том основании, что все люди имеют природную склонность к знанию в силу ума, который от природы к нему расположен. А то, что второй [смысл] ложен, они доказывают тем, что всякий акт, которым мы стремимся к знанию, свободен, а, следовательно, не природен.

Однако их мнение легко опровергается. **Во-первых**, потому что Аристотель, от которого они в этом деле не хотят отступать, по-видимому, говорит яснее об акте стремления, как явствует из доказательства предложенного утверждения: ибо он использует в нём слово «любовь», а любовь есть акт стремления. **Во-вторых**, потому что для того, чтобы акт стремления был природным, не необходимо, чтобы он не был свободным, что станет ясно из последующего. **Наконец**, потому что любовь, которой мы преследуем чувства, будучи человеческим актом, свободна; и однако Аристотель считает её для нас природной. Ибо он не доказывал бы правильно тем аргументом, что люди естественно любят знание, потому что любят чувства, если бы он не говорил о природной любви, которой мы любим чувства; иначе можно было бы правильно доказать также, что те, кто совершает самоубийство, имеют природный аппетит к тому, чтобы причинить себе насилие, так как они, очевидно, желают это сделать.

Гораздо более, конечно, мне нравится мнение тех, кто полагает, что утверждение Аристотеля истинно не только когда природный аппетит берётся как природная склонность, но и как акт стремления.

Глава III. О врождённом аппетите.

Итак, чтобы это стало яснее, прежде всего следует заметить, что аппетит бывает двояким: один — врождённый, другой — вызванный [извне]. **Врождённый аппетит** есть склонность, вложенная Творцом природы, которой каждая вещь без всякого предварительного познания расположена к своему благу. Таков аппетит земли к низшему месту, материи — к форме, и вообще всех потенций — к их собственным объектам. И он называется либо в несобственном смысле, либо в собственном.

В несобственном смысле [аппетит] называется так, когда вещи расположены к благу материально, то есть к тому, что есть благо или соответствует [им], но не под аспектом блага или соответствия. Таким образом расположены чувства и ум к своим объектам. Ибо чувство не устремляется к чувственным вещам как к благам для чувствующего (это ведь собственно [свойство] чувственного аппетита), но лишь как к чувственным; и ум не устремляется к умопостигаемым вещам как к благам для мыслящего (это ведь собственно [свойство] воли), но лишь поскольку они умопостигаемы.

В собственном смысле [аппетит] называется так, когда вещи расположены к благу формально, то есть к благу под аспектом блага; таким образом устремляются к своим объектам только чувственный аппетит, который включает вожделеющую и раздражительную [способности], и умственный, который называется волей: первый — поскольку он устремляется к чувственным вещам как к благам для чувствующего, второй — поскольку он устремляется к умопостигаемым вещам как к благам для мыслящего.

Из этого различения ясно, что, когда мы говорим, будто земля стремится к низшему месту, или материя стремится к форме, или чувства — к чувственным вещам, или ум — к умопостигаемым, это не верно иначе как через перенос [значения]; ибо такого рода вещи, поскольку они не стремятся к тем [вещам] как к благам, называются стремящимися к ним только на том основании, что они несутся к ним так, как если бы имели истинный и собственно называемый аппетит. Это Аристотель указывает в 1-й книге «Риторики» к Феодекту, когда перечисляет среди благ то, что все желали бы, если бы имели ум.

Ясно также, что среди врождённых аппетитов только чувственный и умственный [аппетиты] суть качества тех вещей, чьими аппетитами они являются. Ибо ни аппетит тяжести, которым земля расположена к низшему месту, ни аппетит материи, ни [аппетит] чувств, ни [аппетит] ума не есть какое-либо качество этих [вещей], так как эти вещи сами по себе и при удалении всякого другого качества имеют такого рода аппетиты; но всё подобное обозначается [так] по сходству стремления, которое они имеют с вещами, наделёнными истинным и собственно называемым аппетитом. Если же кто-либо возразит, что тяжесть есть аппетит земли, а легкость — аппетит огня, и, однако они суть качества земли и огня, следует отрицать первое положение. Ибо если бы тяжесть и легкость были аппетитами земли и огня, их действия были бы актами стремления, как действия чувственного и умственного аппетита; но нисхождение и восхождение, которые эти качества как бы вызывают, не суть акты стремления — как по другим причинам, так и потому, что они причисляются к действиям, переходящим [во внешнее]. И не имеет значения, что через эти качества земля и огонь несутся в свои естественные места: ибо они несутся через них не как через способности стремления, но только как через инструменты; таким образом животные с помощью ног или других данных природой инструментов стремятся в то или иное место.

Ясно, наконец, что из этого различения легко разрешается тот аргумент, которым многие мучаются: ум устремляется к объекту под аспектом истинного, или умопостигаемого, следовательно, он не стремится к нему естественно; иначе он устремлялся бы к нему также под аспектом блага, которое есть формальный объект аппетита, и, следовательно, в нём были бы

две сущности, или [две] природы: одна — ума, другая — аппетита, что не следует утверждать, ибо никакая потенция не нуждается в другой сущности, чтобы стремиться к своему собственному объекту, поскольку она сама по себе первично к нему расположена. Следовательно, следует отрицать вывод и то, что принимается для его доказательства. Ибо те [вещи], которые не имеют собственно называемого аппетита, не стремятся к благу как к благу, но ведут себя наподобие стремящихся, как явствует из сказанного.

Глава IV. Вызванный аппетит

Вызванный аппетит есть акт стремления, которым вещи, причастные познанию, по предварительном некотором познании своем, устремляются к благу, или к тому, что представляется благом. Таковы любовь, желание и подобные душевные аффекты, которые возбуждаются в нас из познания вещей. Этот аппетит бывает либо всецело свободным, либо всецело необходимым, либо частью свободным, частью необходимым.

Всецело свободным является тот, который свободен и в отношении вида акта (что называют «в отношении спецификации»), и в отношении его осуществления. Он называется свободным в отношении вида акта, когда мы так объемлем предложенную вещь, что можем ту же самую отвергнуть, или так отвергаем, что можем ту же самую объять. Тот же называется свободным в отношении осуществления, который так вызывается, что при сохранении того же познания объекта может не вызываться. Обоими способами свободны акты воли, которые мы вызываем относительно всего того, что в своем понятии включает некоторое несовершенство; таковы: прогуливаться, говорить и прочее того же рода, что называются совершенствами в определенном роде и не приписываются Богу иначе как виртуально или переносно. Ибо помимо того, что мы не вызываем необходимо никакого акта воли относительно подобных вещей, мы также не объемлем ни одну из них так, чтобы не могли отвергнуть ту же самую, поскольку она такова, — и это из-за несовершенства, которое все они по своему понятию предполагают.

Всецело необходимым является тот, который необходим и в отношении вида акта, и в отношении осуществления. Обоими способами необходим аппетит неразумных животных: ибо они так необходимо побуждаются объектом и расположением потенции к вызыванию акта чувственного аппетита, что при сохранении того же познания объекта, того же расположения потенции и при устранении препятствий они не могут его не вызвать, а также не могут отвергнуть то, что объемлют, или объять то, что отвергают. Таким же образом, согласно более вероятному мнению Фомы [Аквинского], необходим акт любви, которым блаженные любят божественную сущность, ясно созерцаемую: ибо они так восхищаются ее созерцанием, что не имеют никакой свободы удерживать или сдерживать такого рода акт. Однако не может быть дано в воле акта ненависти, который был бы необходимым тем же самым образом, ибо поскольку не может быть дано в природе вещей высшего зла, как доказывают теологи, ничто вообще не может быть таким, ясное познание чего могло бы necessitировать волю к совершению акта ненависти. И этот аппетит заслуженно называется никоим образом не свободным, ибо он не свободен ни свободой противоположности, ни свободой противоречия, как явствует из сказанного.

Частью свободным, а частью необходимым является тот, который свободен в отношении осуществления и необходим в отношении вида: ибо не находится ни одного, который был бы свободен в отношении вида и необходим в отношении осуществления. К этому роду относится акт воли относительно блага и зла в общем: ибо относительно ни того, ни другого мы не вызываем необходимо акта объемления или отвержения, так как наша воля может и то, и другое сдерживать, как подтверждает опыт; но однако благо, как благо есть, мы так объемлем, что не можем его отвергнуть, а зло, как зло есть, так отвергаем, что не можем его объять; что бы некоторые ни думали, полагая, что наша воля ради испытания своей свободы может отвергнуть благо, как благо есть, и объять зло, как зло есть. Тем же образом относится акт нашей воли к счастью и несчастью, понимаемым под общим понятием счастья и несчастья, и вообще ко всему тому, что в своем понятии не включает никакого несовершенства, каковы: быть, жить, познавать, понимать, знать, быть рассудительным, справедливым; и, одним словом, всё, что теологами называется совершенствами просто и формально приписывается Богу, и их

противоположности. И этот аппетит заслуженно называется свободным только свободой противоречия, ибо он свободен только в отношении осуществления, как явствует из сказанного.

Глава V. О природном и неприродном аппетите.

Итак, если кто обратит внимание, он ясно поймет, что из двух родов аппетитов, которые мы объяснили, все врожденные являются природными, потому что они необходимо сопутствуют природе и как бы вытекают из нее, что указывает и само имя врожденных; из вызванных же некоторые являются природными, другие — неприродными.

Вызванные природные бывают трех родов. Первого рода — те, которые мы назвали необходимыми как в отношении осуществления, так и в отношении вида. Второго — те, которые мы назвали необходимыми в отношении вида. Заслуженно же и те, и другие называются природными, потому что всё, что необходимо, поскольку оно необходимо, может называться природным, если только необходимость не принимается за силу, каковым образом мы отличаем насильственное от необходимого. К третьему роду следует отнести те, к которым природа вещи по своему понятию склоняется; таким образом мы говорим, что человеку природно жить в обществе, а не природно — вести одинокую жизнь выше или ниже человеческого состояния; также природно человеку ходить с прямым телом, а не природно — передвигаться на четвереньках, на ногах и руках.

Вызванные неприродные — это все те, которые ни в какой части не необходимы, и к которым природа вещи не расположена; их примеры ясны из сказанного.

Отсюда ты заключишь в обратном порядке, что акт стремления воли человека может называться природным тремя способами: **обще**, **собственно** и **в высшей степени собственно**: обще — если человеческая природа по своему понятию склоняется к нему; собственно — если он необходим только в отношении вида; в высшей степени собственно — если он необходим в отношении вида и осуществления. Ибо уже сказано выше, что ни один [акт] не может быть необходимым только в отношении осуществления.

Глава VI. Все люди от природы стремятся к знанию не только врожденным аппетитом, но и вызванным.

После этого изложения пусть будет **первое заключение** этого вопроса: все люди от природы стремятся к знанию врожденным аппетитом, не только в несобственном смысле, но и в собственном. Первая часть доказывается из того, что все потенции по своей природе имеют природную склонность к своим собственным действиям, особенно же к совершенным; знание же есть совершенное действие ума, поскольку оно есть достоверное и очевидное познание; и достаточно ясно из сказанного, что склонность ума к своим действиям в несобственном смысле называется аппетитом.

Затем, потому что наш ум от природы несовершенен, поскольку он сам по себе подобен дощечке, на которой ничего не нарисовано, и относится к познаниям вещей так же, как материя к формам, чему учит Аристотель в третьей книге «О душе», глава 4; а то, что от природы несовершенно, от природы стремится к совершенству; и никакое познание не совершенствует ум более, чем знание: следовательно, наш ум от природы стремится к знанию, не менее чем материя к форме. Но этот аппетит предшествует всякому познанию ума, как и само несовершенство ума; следовательно, ум стремится к знанию врожденным аппетитом.

Кроме того, вызванный аппетит к знанию природен всем людям, как станет ясно; следовательно, тем более природен врожденный, поскольку он предшествует вызванному и не может быть отделен от природы. Этим последним аргументом пользуется Цицерон во 2-й книге «О пределах». «Природа, — говорит он, — вродила человеку стремление к отысканию истины, что наиболее очевидно проявляется, когда, свободные от забот, мы жаждем знать даже то, что происходит на небе»; как если бы он сказал: то, что мы легчайше выводим из природного акта стремления, который мы жадно осуществляем, когда нам не мешают другие дела. Последняя часть заключения доказывается из того, что человеческая воля, которую мы назвали собственным и формальным аппетитом, по своей природе расположена ко всем человеческим благам, главным из которых по своему роду является знание.

Второе заключение: все люди стремятся к знанию вызванным аппетитом, обще и собственно природным, но не в высшей степени, собственно. Ибо то, что все мы стремимся к знанию вызванным аппетитом (что следует понимать при устранении препятствий), ясно из того опыта, из которого, как мы немного раньше сказали, Цицерон выводит врожденный аппетит. Итак, хотя мы свободно вызываем акт стремления к знанию, однако если бы ничто не препятствовало — ни со стороны внешних вещей, ни из-за телесной тяготы, ни из-за какого-либо порочного аффекта души, — не было бы никого, кто бы, если не часто, то, по крайней мере, иногда не вызывал аппетита к совершенному познанию; и таким образом мы понимаем в этом заключении, что все люди вызванным аппетитом стремятся к знанию. А то, что этот аппетит является природным в общем смысле, ясно из того, что наша природа, поскольку она разумна, расположена к совершенному пониманию вещей как к главному действию, и (что отсюда следует) к вызванному аппетиту, которым мы желаем знание. А то, что он является также природным собственно, [ясно] потому, что он необходим в отношении спецификации. Ибо люди так стремятся к знанию, что не могут никоим образом отвергнуть его, поскольку оно есть знание. Ибо знание есть совершенство просто, в понятие которого вообще не включается никакое несовершенство, из-за которого воля могла бы его отвергнуть. Я сказал: «поскольку оно есть знание», потому что, если оно берётся согласно специальному понятию, например, поскольку оно приобретается рассуждением или опытом, оно может быть, без сомнения, отвергнуто.

А то, что оно не является природным в высшей степени собственно, очевидно. Ибо оно не необходимо в отношении осуществления акта, как подтверждает опыт.

Третье заключение: все люди от природы стремятся к знанию ради самого знания. Это заключение не следует понимать о практическом знании, но о созерцательном, о котором одном говорит Аристотель в предложенном утверждении: практическое ведь ищется не ради себя, но ради дела. Его же лучше всего доказывает Аристотель из любви, которой мы от природы любим чувственное познание ради него самого. Каковой аргумент по той причине называется признаком, что он выводится из очевидного следствия конечной причины: ибо чувственное познание направляется к умственному как средство к цели и расположение к совершенной форме. Из причины, однако, заключение может быть подтверждено таким образом. Если есть какое-либо человеческое действие, которое следует желать от природы ради него самого (а некоторые [такие действия] необходимо должны быть допущены, чтобы наша воля не блуждала всегда опрометчиво и не устремлялась ни к какой цели), то это преимущественно действие ума; ибо он есть превосходнейшая потенция души; но действие ума есть познание; практическое же познание ищется не ради себя; следовательно, нет сомнения, что созерцательное познание от природы желается нами ради него самого; и среди созерцательных — то, которое совершенно, которое мы здесь понимаем под именем знания.

Это самое заключение Аристотеля пространно рассматривает Цицерон в пятой книге «О пределах». ««Столь велика», — говорит он, — врожденная во всех любовь к познанию и знанию, что никто не может сомневаться, что природа людей влечется к этим вещам без всякой награды; разве мы не видим, что дети даже побоями не отвращаются от созерцания вещей и их исследования? Что, будучи отогнаны, они снова ищут и радуются, что что-то узнали? Что они жаждут рассказывать другим? Что их удерживают зрелища, игры и подобные представления, и ради того же самого они терпят голод и жажду? А что сказать о тех, кто услаждается благородными занятиями и искусствами? Разве мы не видим, что они не заботятся ни о здоровье, ни о домашних делах? И что они всё претерпевают, плененные самим познанием и знанием? И что величайшими заботами и трудами они возмещают то удовольствие, которое получают от учения? Мне, по крайней мере, кажется, что Гомер видел нечто подобное в том, что он вымыслил о пении Сирен: ибо они, по-видимому, удерживали проходящих мимо не сладостью голосов или неким новшеством и разнообразием пения, но потому, что они заявляли, что знают многое, так что люди из желания учиться приставали к их скалам». И немного спустя: «Какой, по вашему мнению, был жар усердия в Архимеде, который, чертя что-то на пыли, не заметил даже, что его отечество захвачено? Сколь великий талант Аристоксена мы видим потраченным на музыку? С каким усердием, полагаем мы, Аристофан провёл свой век в науках? Что сказать о Пифагоре, что о Платоне или Демокрите, которыми, как мы видим, из-за страсти к учению были исхожены крайние земли? Те, кто этого не видит, ничего никогда не любили, достойного великого познания. И в этом месте те, кто говорит, что эти занятия [науки] следует почитать ради душевных удовольствий, не понимают, что они потому должны быть желаемы ради самих себя, что умы услаждаются ими, не привлекаясь никакой пользой, и что они радуются самому знанию, даже если оно должно принести неудобства.

Но что толку требовать большего о столь очевидных вещах? Ведь мы сами спрашиваем у себя о движениях звезд, о созерцании небесных вещей и обо всем том, что скрыто от нас по причине темноты природы; [спрашиваем], каким образом познания движут нас, и что в истории доставляет удовольствие, которую мы обычно преследуем до самого конца; оставив [одно], мы повторяем, начатое продолжаем. И я не не знаю, что в истории есть польза, не только удовольствие: что, когда мы читаем с удовольствием вымышленные басни, из которых никакой пользы извлечь нельзя? Что, когда мы желаем, чтобы имена тех, кто что-либо совершил, были нам известны, [а также] родители, отечество и многое другое, вовсе не необходимое? Что [сказать о том], что люди самого низкого состояния, не имеющие никакой надежды на дела, наконец, ремесленники услаждаются историей? И мы можем видеть, что они более всего желают видеть и слышать о деяниях, и читать о них, — те, кто по причине старости уже не могут

надеяться на свершение [дел]. Поэтому необходимо понимать, что в самих вещах, которые изучаются и познаются, заключены побуждения, которыми мы движемся к учению и познанию. И древние философы изображают на островах блаженных, каковой по природе является жизнь мудрецов, которых, освобожденных от всякой заботы, не требующих никакого необходимого для жизни пропитания или запаса, они полагают не занимающимися ничем иным, как только тем, чтобы всё время проводить в исследовании и изучении познания природы; мы же видим, что это [занятие] не только [доставляет] наслаждение в счастливой жизни, но и облегчение в несчастьях. Поэтому многие, находясь во власти врагов или тиранов, многие в заключении, многие в изгнании облегчали свою скорбь занятиями наукой. Глава этого государства Деметрий Фалерский, когда был изгнан из отечества по несправедливости, отправился к царю Птолемею в Александрию; он, поскольку превосходил [других] в самой этой философии, к которой мы тебя побуждаем, и был слушателем Феофраста, написал много превосходного в том злополучном досуге — не для какого-либо своего использования, которого был лишен, но [как] пища для ума, [нечто] вроде человеческой культуры. Всё это место мы перевели из Цицерона, потому что из него можно извлечь немало аргументов для подтверждения предложенного заключения.

Четвертое заключение: ничто так не желается людьми, как созерцательное знание. Это заключение легко доказывается. **Во-первых**, потому что, как ясно из [сказанного] выше, каждая вещь от природы желает более всего то, ради чего она более всего существует; а все вещи существуют ради своих действий, как говорит Аристотель во 2-й книге «О небе», глава 3; и более всего ради того [действия], которое превосходнейшее; понимай это сказанным о тех [вещах], ради которых вещи существуют, как ради внутренних целей. Итак, поскольку созерцательное познание есть превосходнейшее действие человека, следует, что оно наиболее естественно желается нами.

Затем, потому что это согласуется с разумом: человек более естественно желает того, в чем он наиболее превосходит неразумных животных и причастен состоянию божественных субстанций; а никто не станет отрицать, что это есть созерцательное знание.

Наконец, потому что человеческое счастье главным образом состоит в созерцании, как показывается в 10-й книге «Этики»; а ни одного акта люди не желают более, чем счастья. Я сказал «главным образом состоит», потому что одно дело — счастье, которое может быть получено в этой жизни, и другое — счастье просто. Ибо хотя сущность счастья просто может состоять в одном лишь интуитивном познании божественной сущности, потому что оно одно необходимо влечет за собой совершенное и постоянное состояние всех добродетелей; однако не может быть, чтобы счастье, которое может быть в этой жизни, состояло по сущности в одном лишь познании божественной природы, потому что его не необходимо сопровождают моральные добродетели, так как оно может быть найдено вместе с пороками, и действительно было найдено в тех, о которых Павел говорит: «Познав Бога, не прославили Его как Бога». А без моральных добродетелей никто не может быть назван счастливым даже в этой жизни. Поэтому мудрейше передал Аристотель, что две части временного счастья, которые как бы составляют его сущность, суть: одна — совершенство моральной добродетели, другая — совершенство интеллектуальной добродетели, то есть мудрости; хотя он заслуженно счел, что более превосходной частью является [часть] интеллектуальной добродетели. Ибо она, хотя в этой смертной жизни и не делает необходимо благим того, кто ею обладает, как мы сказали, однако есть добродетель более высокого порядка и по своему роду достаточная для блаженства. Впрочем, в этой жизни более полезна другая часть счастья, которая состоит в совершенстве моральной добродетели, и приносит душе больше покоя и безмятежности.

Отсюда ты заключишь, что как аппетит к знанию природен человеку, так и [аппетит] к моральной добродетели является природным, не только если мы говорим о врожденном, но и о вызванном; и не только о природном в общем смысле, но и о том, который собственно

природен. Ибо такова красота добродетели, что даже в враге, как говорится, поскольку она добродетель, она не может быть ненавидима.

Глава VII. Разрешение аргументов противоположной стороны.

На первый аргумент отрицающей стороны следует сказать, что не из того следует отрицать наличие у всех людей природного аппетита к знанию, что не все достигают знания. Ибо аппетит, который по причине вида присущ индивидам, не потому называется напрасно данным им, что не исполняется во всех; но тогда только он назывался бы напрасно вложенным, если бы ни в ком не насыщался, или, по крайней мере, если бы индивиды не имели инструментов, которыми могли бы насытить такого рода аппетит. Ныне же дело обстоит иначе. Ибо весьма многие достигают знания, и вообще нет никого (если только природа в нем целостна и нимало не повреждена), кому недоставало бы инструментов для приобретения знания. Если же кто возразит, что Аристотель в 5-й книге «Политики», глава 12, говорит, что может случиться, что некоторые [люди] таковы, что невозможно, чтобы они были образованы и стали добрыми мужами: следовательно, по той же причине могут найтись некоторые, и даже гораздо больше, кто не способен к обучению созерцательным наукам; следует ответить, что это происходит не от природы, которая во всех [людях] одного и того же рода, но от особой телесной комплекции, которая в некоторых неспособна к исполнению дел природы; какая неспособность, происходит ли она от недостатка или избытка материи, или от «злокачественности», так сказать, какого-либо качества, должна быть отнесена к повреждению природы. Хотя то слово «невозможно», которое относится к добродетели, по-видимому, берется в смысле «трудно»; ибо никто не настолько неспособен, чтобы не мог стать добрым, если только под именем доброты ты не разумеешь совершенный навык добродетели, который, возможно, некоторые не могут приобрести естественным путем из-за весьма порочной и необычной телесной конституции; что тем более следует сказать о навыке созерцательного знания.

На второй следует сказать: если речь идет о природном аппетите, взятом в общем смысле, то большая посылка ложна, ибо мы можем желать противоположное той вещи, которую желаем только природным аппетитом, взятым в общем смысле, поскольку такого рода аппетит совершенно свободен; если же речь идет о природном аппетите, взятом в собственном смысле, то большая посылка истинна, но меньшая ложна. Ибо знание и все прочие вещи, о которых мы сказали, что они не включают в свои понятия несовершенства, хотя сами по себе и поскольку они таковы, не могут быть отвергнуты, однако привходящим образом, то есть поскольку они трудно приобретаются или сохраняются, или, по крайней мере, поскольку они лишают нас другой вещи, которую мы любим, или обрекают на какой-либо труд, могут быть отвергнуты; таким образом многие вызывают акт нежелания знания, как очевидно, но и блаженства, которого они желают, и даже самой жизни, которой они наслаждаются, как явствует из тех, кто налагает на себя руки. Но это не столько нежелание этих [вещей], сколько того, что с ними соединено; и такого рода акт не во всех частях доброволен, но имеет нечто невольное; таким образом, те, кто терпит бурю, хотя по зрелом размышлении добровольно выбрасывают товары в море, однако делают это не столько потому, что хотят лишиться их, сколько потому, что не хотят погибнуть из-за них.

Иначе, возможно, кто-нибудь ответит, что редко случается, чтобы люди вызывали акт нежелания знания, и что это не делает акт стремления к нему менее природным; таким образом, мы не потому отрицаем, что человеку природно иметь пять пальцев, что один или другой имеет от рождения только четыре. Но это возражение не удовлетворяет. Ибо помимо того, что нередко случается, что люди вызывают акт нежелания знания (о, если бы не столь многие делали это), несомненно, что ничто редко не случается в вещах против естественного порядка, иначе как привходящим образом, например, по причине недостатка материи или какого-либо

препятствия; откуда следует, что необходимо вернуться к предыдущему решению, и тем более, что аппетит к знанию является природным не только в общем смысле, но и в собственном.

На третий следует сказать, что Аристотель под именем знания понимал всякое знание, но особенно то, которое превосходнейшее и наиболее широко простирается; и что ложно, будто никто не имеет аппетита к тому, чтобы охватить все [науки]. Ибо как первая материя, с которой Аристотель часто сравнивает человеческий ум, имеет природный аппетит ко всем формам, так и человеческий ум имеет природный аппетит ко всем наукам. И не препятствует [этому] то, что никто не может достичь всех [наук] одновременно естественным путем; достаточно, если он может [достичь их] Глава ьно. Ибо и материя не может быть одновременно оформлена всеми формами, но [может] Глава ьно. Хотя в этом отношении есть различие между материей и умом: одна и та же по числу материя никогда не может иметь двух субстанциальных форм одновременно, как мы покажем в 8-й книге; один же и тот же по числу ум может быть одновременно усовершенствован многими науками. И нет иной причины, почему он не может в этой жизни быть одновременно усовершенствован всеми [науками] естественным путем, кроме той, что, как говорит Гиппократ, жизнь коротка, а искусство длинно.

На четвертый следует сказать, что природный врожденный аппетит иначе переходит в действие в природе свободной, и иначе — в той, которая определена к одному. Ибо в последней, при устранении препятствий, он необходимо тотчас переходит [в действие], потому что несется по побуждению природы, как в камне; в первой же это не необходимо: ибо свобода может сдерживать акт стремления, если только не будет предложено присутствующее высшее благо и притом интуитивно. Итак, если человек поставлен в величайшем досуге и устранены все препятствия, в том числе и со стороны аппетита, не необходимо, чтобы он тотчас начал философствовать.

На пятый следует сказать, что по причине нужды практические науки желаются более, чем созерцательные, и потому многими; но ради одного лишь познания практические не только не желаются более, но и вообще не желаются. Ибо это [желание] свойственно созерцающим; разве что кто-нибудь некоторым образом злоупотребляет практическими [науками], довольствуясь их познанием, которое по своей природе относится к практике.

Решение шестого аргумента требует собственного по себе рассуждения, которое теперь должно быть нами кратко изложено.

Вопрос II. Стремится ли человек от природы к интуитивному познанию божественной природы?

Глава I. Мнение тех, кто одобряет утвердительную часть.

В этом вопросе нет спора о вызванном аппетите, но только о врожденном; не потому, что никто не может вызвать акт стремления к предложенному познанию иначе как при предположении веры, как говорят некоторые (ибо это ложно, так как для того, чтобы кто-либо желал его вызванным актом, не необходимо, чтобы он имел православную веру, достаточно, если он полагает, что может его достичь, и притом либо сам по себе, либо с помощью другого); но потому, что очевидно, что такой вызванный аппетит не может быть назван природным в собственном смысле, но, возможно, в общем, и притом если природа склонна к этому познанию. Итак, в этом вопросе следует рассматривать только врожденный аппетит.

Итак, есть те, кто полагает, что человеку от природы вложен такого рода [аппетит]...

Во-первых, потому что как материя относится к реальным формам, так и наш ум — к умопостигаемым формам; материя же сама по себе имеет склонность не только к тем формам, которыми она оформляется действием естественных причин, но и к тем, которые божественная сила вводит в нее вопреки порядку природы; следовательно, наш ум сам по себе расположен не только ко всякому познанию, которое он может достичь своими силами, но и ко всякому, которое он может получить с божественной помощью. Большая посылка этого рассуждения ясна из того сходства, которое Аристотель в третьей книге «О душе» устанавливает между нашим умом и первой материей. Меньшая посылка состоит в том, что материя не менее желала форм первородных родителей, которые не были введены естественным образом, чем форм тех, кого они сами породили. И почти этим рассуждением пользуется здесь Александр Гэльский.

Затем, потому что наш ум совершенствуется через интуитивное познание божественной природы. Ибо это познание не противно ему и не относится к нему безразлично, но скорее согласуется с ним и притом в высшей степени. Итак, поскольку всякая потенция от природы врожденным аппетитом стремится к своему совершенству, и особенно к наибольшему, следует, что ум таким образом стремится к интуитивному, или ясному, познанию Бога. Это — довод Скотта, 4 книга «Сентенций», дист. 4, вопр. 10.

В-третьих, потому что человек (как тот же автор рассуждает в том же месте) от природы стремится к истинному блаженству врожденным аппетитом; природа же не стремится к чему-либо в общем, но в частности, каковым только образом оно может быть дано в природе вещей. Итак, поскольку истинное блаженство есть не что иное, как то, которое состоит в ясном видении Бога или следует за ним, следует, что ясное познание Бога желается человеком врожденным аппетитом.

В-четвертых, потому что опыт подтверждает, что аппетит человека не насыщается ни одним из тех благ, которые мы можем достичь в этой жизни, ни каким-либо их соединением, но всегда стремится к чему-то более высокому, что не может быть ничем иным, как обладанием высшим благом, то есть единым Богом. Бог же не может быть обладаем иначе, как через ясное и интимное познание и близость, откуда-то [изречение] Августина в начале его «Исповедей»: «Ты создал нас для Себя, и неспокойно сердце наше, пока не успокоится в Тебе». Это также довод Скотта, как и следующий.

В-пятых, потому что, поскольку мы через божественное откровение удостоверены в том будущем состоянии, мы естественно его желаем; нет сомнения, что в нас с самого рождения скрыта природная склонность к этому познанию божественной природы. Ибо божественное

откровение или проповедь веры не вливает в нас эту склонность, но скорее возбуждает скрытую и как бы дремлющую и заставляет ее проявиться в акте стремления.

В-шестых, потому что (как рассуждает Фома [Аквинский]) человеку естественно, познав следствие, желать совершенного познания причины; добавь также, если угодно, поскольку это возможно (к этому ведь явно склоняется сама разумная природа, которой мы, люди, являемся), — Бог же есть первая и высшая причина всякой вещи; следовательно, познание любого следствия естественно побуждает желание человека к совершенному и ясному познанию божественной природы, насколько это возможно для человеческого ума. Итак, поскольку человеку возможно видеть Бога по сущности, как учит вера, становится очевидным, что в нас дана природная склонность к тому, чтобы видеть Его. Этого мнения после Александра [Гэльского] придерживается Скотт, и Дуранд, и это мнение некоторых новейших томистов. Фома [Аквинский] то, что они выводят этим последним доводом, [излагает] в 1-й части «Суммы теологии», вопр. 12, и во многих других местах, а также в последнем вопросе [комментария] на «О Троице» Боэция, где он говорит, что человек естественно несется к последней цели, однако не может естественно ее достичь, но только через благодать.

Глава II. Истинное объяснение вопроса.

Однако мне более нравится противоположное мнение. **Во-первых**, [я опираюсь] на последний аргумент предыдущего вопроса, для разрешения которого мы присоединили это рассуждение. Ибо природный аппетит к собственному совершенству предполагает природную пассивную, или воспринимающую, потенцию этого [совершенства]; в нас же нет такой потенции к актам, по своему роду сверхъестественным, каково ясное видение Бога, как признают все теологи и показывают из божественных изречений. И не возражай, что природный аппетит может основываться на одной лишь потенции послушания, или не-противности природе. Ибо тот, кто скажет это, необходимо против общего чувства признает, что вода имеет природный аппетит к тому, чтобы быть горячей, и даже к своему разрушению. Ибо хотя в воде и есть природный аппетит к теплоте, он однако не есть аппетит воды, но материи. Он признает также, что тело имеет природный аппетит к тому, чтобы не занимать пространства, и акциденция — к тому, чтобы существовать без субъекта, и хлеб — к тому, чтобы превратиться в тело Господне, — так как этим [вещам] быть чрезвычайной божественной силой ничто не препятствует; что, однако, никоим образом не может быть сказано. А то, что нелепо полагать в нас природную пассивную потенцию к сверхъестественным актам, следует не только из того, что, как мы рассуждали по Аристотелю в 3-й книге «О душе», глава 5, всякой природной пассивной потенции соответствует некоторая природная активная (которую, однако, все заслуженно отрицают по отношению к сверхъестественным актам, потому что иначе такого рода акты не были бы сверхъестественными), но также может быть показано двумя другими аргументами. **Первым**, потому что, как учит Аристотель в 5-й и 9-й книгах этого сочинения, пассивная потенция называется от активной; отсюда следует, что если активная не природна, то и пассивная не природна. **Вторым**, потому что, познав сущность любой вещи, можно познать и продемонстрировать из нее все ее свойства и природные потенции, как явствует из книг «Второй аналитики» и из 4-й книги «Физики», глава 4; отсюда следует, что, если бы в человеке была природная потенция к ясному видению Бога, можно было бы естественно познать, что человек некогда будет блажен этим видением, чтобы такого рода потенция не была вложена напрасно; что, однако, отрицают божественные изречения.

Во-вторых, то же мнение доказывается, потому что, поскольку ясное созерцание божественной природы есть наша цель, если бы оно желалось нами естественно, то оно, несомненно, [было бы] нашей естественной целью, что охотно допускают все последователи Скотта и некоторые из [последователей] Фомы [Аквинского]. А то, что она не есть наша естественная цель, достаточно показывают два аргумента.

Первый состоит в том, что цель и средства должны иметь между собой пропорцию; средства же к такого рода цели, поскольку они не естественны, но имеют силу только от благодати Божьей, не имеют никакой пропорции с естественными целями.

Но, говорят они, на цель, поскольку она есть цель, можно смотреть двояко: во-первых, поскольку она соотносится с аппетитом; во-вторых, поскольку она соотносится со средствами, которыми приобретается. И первым способом ясное познание Бога есть естественная цель человеческой природы; вторым же способом оно не есть естественная [цель]. Но это возражение придумано скорее для того, чтобы уклониться от этого аргумента, чем для того, чтобы его разрешить: ибо цель, хотя поскольку она есть некое благо, и относится к аппетиту, однако поскольку она есть цель, относится не к аппетиту, но к средствам; отсюда следует, что предложенное различение не разрешает аргумента, так как ясное познание Бога, поскольку оно соотносится со средствами, не есть естественная цель, как и сами они признают.

Второй аргумент состоит в том, что из познания сущности любой вещи, имеющей цель, выводится ее естественная цель, поскольку естественная цель есть причина сама по себе той

вещи, чьей целью она является; из следствия же самого по себе можно апостериорно вывести причину саму по себе. Итак, поскольку естественно не может быть познано, что ясное видение Бога есть естественное для человека, как мы показали немного раньше, следует, что оно не есть естественная цель человеческой природы. Скотт, припертый этим аргументом и тем, которым мы в последнем месте доказали, что в нас нет естественной пассивной потенции к сверхъестественным актам, отвечает, что человеческая природа не может быть познана нами естественно под тем собственным и специальным понятием, под которым она упорядочена к такой цели. И немного спустя: не может быть познана нами естественно в этом состоянии, иначе как в отношении предикатов, которые абстрагируются от чувственных вещей. Поэтому неудивительно, если естественно не может быть познана та естественная цель.

Но это возражение ни достаточно последовательно, ни разрешает аргумент. Ибо в первой части оно, по-видимому, должно пониматься абсолютно, во второй же явно говорит о познании, которое мы имеем в этой смертной жизни; ни то, ни другое не относится к делу. Ибо совершенно неважно, если человеческая природа не может быть нами в этом состоянии, никогда душа будет отделена от тела, познана естественно в совершенстве. Достаточно ведь, если она может быть [познана] другой сотворенной субстанцией, так как за этим следует совершенно то же неудобство. Оставляю в стороне то, что ложно, будто наша природа не может быть нами познана в совершенстве, по крайней мере когда душа будет отделена от тела.

В-третьих, главное заключение доказывается на том основании, что, если бы природа дала человеку естественную склонность к ясному созерцанию божественной природы, она дала бы ему также инструменты и всё прочее, необходимое и достаточное для его достижения, чтобы не вложить напрасно такого рода склонность. Итак, поскольку она этого не дала, следует заключить, что она не вложила и той [склонности]. Весьма похожим аргументом пользуется Аристотель во 2-й книге «О небе», глава 8, чтобы показать, что звезды не движутся сами собой, то есть поступательным движением, или (что он скорее хотел вывести) не имеют естественной склонности к тому, чтобы двигаться этим движением. Ибо он говорит, что нелепо, чтобы природа, которая ничего не делает опрометчиво, не дала им никакого инструмента для этого движения, тогда как в этом деле она позаботилась о животных, и таким образом пренебрегла столь превосходными природами. Опускаю здесь аргументы всецело теологические, каков тот: если в нас вложен природный аппетит к интуитивному познанию божественной природы, и (что из этого следует) природная потенция к ясному ее созерцанию, то будет, что те, кто закрыл свой день в материнской утробе, понесут наказание чувства, потому что узнают, что отклонились от естественной цели и что напрасно была дана им природная склонность для достижения этой цели. И тот: будет, что блаженные не будут нуждаться в свете славы, которым их ум возвышается к акту того созерцания. Каковые аргументы не относятся к метафизику. Так очевидно, что в нас нет врожденного аппетита к интуитивному познанию божественной природы. Это мнение, я полагаю, всецело принадлежит Фоме [Аквинскому], как считают Каэтан, Капреол, Феррариенсис и все выдающиеся томисты; и не будет отрицать этого тот, кто взвесит то, что он пишет в 1-й части, вопр. 1, арт. 1; и вопр. 23, арт. 1; и 12, вопр. 109, арт. 5; и 4 «Сентенций», дист. 49, вопр. 1, арт. 3; и особенно то, чему он учит в «Вопросах о истине», вопр. 22, арт. 7, и вопр. 27, арт. 2; в каковых местах он ясными словами говорит: в первом [месте] — что человек не стремится естественно к видению Бога, в котором состоит его истинное блаженство; во втором же — что человеку дано по дару Божьему не только действовать ради того будущего блаженства, но и иметь склонность к его приобретению. Яснее этого ничего не могло быть сказано.

Глава III. Разрешение аргументов противоположной стороны.

На первый аргумент противоположной стороны следует ответить, что нечто происходит вопреки порядку природы двояким образом. **Во-первых**, если только способ делания не естествен, каковым образом первые родители были созданы Богом, и многие мертвые были возвращены к жизни, и слепые получили способность видеть. Ибо когда это происходит, только способ [делания] сверхъестествен, тогда как такого рода формы суть естественные совершенства материи и обычно вводятся в нее естественным образом. **Во-вторых**, если сами формы сверхъестественны, то есть не могут быть введены естественно; таковы благодать, любовь и свет славы; и как они по своему роду сверхъестественны, так и для их приобретения не дается в субъекте естественная склонность. И таким образом материя тленных вещей не имеет естественной склонности к небесной форме, потому что небесная форма по своей природе неотделима, но только к формам тленных вещей, которые могут быть естественно отделены и, следовательно, введены и изгнаны через движение. Тем же образом и наш ум не имеет естественной склонности к свету славы, но только к тому, что может достичь естественно. И таким образом следует понимать сходство, которое Аристотель устанавливает между первой материей и человеческим умом.

На второй следует сказать, что-то познание действительно есть совершенство нашего ума, но, однако, поскольку оно не есть совершенство естественное, из него неправильно выводить естественную потенцию, воспринимающую его, но только потенцию послушания. В этом смысле следует понимать Августина в книге «О предопределении святых», когда он говорит: «Мочь иметь веру и любовь — это природа людей, иметь же — это [дано] благодатью верных». Ибо одно дело сказать, что человеку естественно мочь иметь веру и любовь, чего он не утверждает; другое — «Это природа людей», как он говорит, то есть что это находится в природе людей; ибо в человеке находится потенция послушания, или не-противность к ясному видению Бога, которая не находится в прочих животных.

На третий отвечает Фома [Аквинский] в «Вопросах о истине», что человек не имеет естественной склонности к какому-либо частному блаженству, но к блаженству в общем, или поскольку оно есть состояние, совершенное соединением всех благ. «Что некоторые из его последователей разъясняют таким сравнением: «Ибо», — говорят они, — первая материя низших вещей одинаковым образом естественно расположена к субстанциальным формам: она так естественно стремится к форме в общем, что ни к какой определенной по виду естественно не стремится». Но это не нравится. Ибо, чтобы остаться на их примере: как если бы никакая специальная форма не могла быть приобретена естественно, материя не была бы естественно расположена и к самой форме в общем (иначе напрасно была бы дана ей такого рода склонность), так если бы никакое блаженство не могло быть достигнуто человеком естественно, то и к самому блаженству в общем не была бы естественно расположена человеческая природа. Ныне же, поскольку она естественно расположена к общему понятию блаженства, нет сомнения, что она может естественно достичь какого-либо частного [блаженства]; по крайней мере, неопределенно, к которому она, следовательно, уже будет естественно расположена, подобно тому как в действительности материя низших вещей естественно расположена ко всем специальным субстанциальным формам, которые могут быть введены через движение. Но человеческая природа не расположена естественно к тому небесному блаженству, на которое мы надеемся, как и сами они признают; и не следует прибегать к естественному блаженству отделенной души, потому что, каким бы оно ни могло быть, оно, однако не есть блаженство всего человека. Следовательно, есть некоторое блаженство этой жизни, к которому человек естественно

расположен, и действительно то, которое Аристотель полагал в совершенном состоянии добродетели, как моральной, так и интеллектуальной, с присоединением также благ телесных и внешних, достаточных для использования добродетели. И этим обладали первые родители в тот краткий промежуток времени, когда они были в состоянии невинности, и всё человеческое рода могло бы обладать, если бы в нем пребыло.

Но кто-нибудь скажет, что-то блаженство не было естественным. Ибо, опуская прочее, то подчинение, которым аппетит с величайшей легкостью повиновался разуму, рождалось из сверхъестественного дара Божьего, который теологи называют первородной справедливостью; а естественное блаженство, если какое может быть дано, должно быть передано философом, то, которое могло бы выпасть человеческой природе в чистых естественных [условиях]; каковаго, очевидно, никакого нет. Ибо и теперь человеческая природа не менее могущественна, чем если бы от начала была создана в чистых естественных [условиях]; и, однако мы видим, что теперь трудно, чтобы один или другой, и то на краткое время, наслаждался тем счастливым состоянием внутренних и внешних благ; тогда как между тем блаженная жизнь требует ни краткого времени, ни малого общества друзей и подобных [себе]. Однако следует ответить, что для того, чтобы блаженство человека называлось естественным и естественно желалось нами, достаточно, если интеллектуальные и моральные добродетели, а также внешние блага тела, в которых оно состоит, могут быть естественно обретены или приобретены, хотя бы и могли быть достигнуты с трудом и еще труднее сохранены в течение долгого времени. А то, что та легчайшая подчиненность аппетита первых родителей рождалась из сверхъестественного дара Божьего, не достаточно, чтобы мы думали, будто само блаженство не было естественным. Ибо первородная справедливость не была дана человеческому роду в первых родителях как [нечто, относящееся к] человеческому аппетиту; иначе он никоим образом не был бы подчинен разуму, [но] повиновался бы разуму (ибо он естественно послушен ему, если не поскольку человеческая природа чувственна, то, конечно, поскольку она разумна), но [дана была] для того, чтобы он всегда без всякой трудности подчинялся ему; он же, влекомый вниз чувственной частью и склонный к порокам, с большим трудом повинуется разуму, особенно в течение долгого времени.

Здесь позволительно заметить одно: из самой этой трудности приобретения и сохранения естественного состояния счастливой жизни можно вывести, что человеческий род, даже чтобы полностью усовершенствоваться в естественных [вещах] и в стабильном обладании достичь тех благ, в которых полагается естественное блаженство, нуждается в некотором чрезвычайном даре, которым низшие части легко подчинялись бы высшим, и в особом также божественном провидении, чтобы ему никогда не недоставало прочих благ, как телесных, так и внешних; всеми этими защитами Бог Всеблагой и Величайший в начале укрепил человеческую природу. Однако никогда не недоставало и не будет недоставать падшей природе того, что необходимо для достижения того гораздо лучшего небесного блаженства: ибо всем тем, кто, насколько могут, хорошо воспользовались естественными [благами], будут даны прочие, которыми они смогут его достичь; а некоторым [даны] столь многие дары, как внутренние, так и внешние, чтобы они наслаждались в этой жизни естественным счастьем; примеры чего, однако, редчайшие, как в святейшем Иове после того знаменитого испытания.

Из этого заключи ты, каким образом следует понимать то часто упоминаемое аристотелевское положение: «Всякой природной пассивной потенции соответствует некоторая природная активная». Ибо его не следует понимать так, будто всякой природной пассивной потенции соответствует некоторая природная активная, которая сама по себе достаточна для того, чтобы легко и совершенно ввести форму: достаточно ведь, если она может как-то ввести ее, даже если для совершенного введения нуждается в помощи высшего действующего, с чьей помощью устраняются препятствия. Более того, есть некоторые формы, к которым, хотя и дана действительно природная пассивная потенция, однако не дана природная активная потенция, кото-

рая могла бы ввести их даже несовершенно без содействия действующего, некоторым образом сверхъестественного; таковы формы хлеба, вина и многих других вещей, которые природа производит не иначе как с помощью искусства. Ибо такого рода формы никоим образом не могут быть введены, если только природные действующие причины, [действующие] с помощью искусства и воли, которые некоторым образом сверхъестественны, не будут применены к пассивным [вещам]. Что в сохранении многих форм происходит тем же образом. Итак, как Бог Всеблагой и Величайший через человеческое провидение позаботился о порождении и сохранении такого рода вещей, так Он сохранил Свою помощь, чтобы люди могли совершенно и легко достичь своей собственной естественной цели, дабы, по крайней мере так, они поняли, насколько они нуждаются в божественной благодати.

На четвертый следует сказать: если бы люди наслаждались естественным счастьем и не держались верой сверхъестественного блаженства, то они не желали бы ничего более абсолютно: ибо такого рода желание было бы беспорядочным в том, кто считал бы это естественно невозможным; от беспорядочных же актов воздерживаются не только мудрые (каковыми необходимо признать счастливых людей), но и все рассудительные. Он сказал «абсолютно желали бы», потому что условным желанием, которое есть не воля, но скорее некое «хотение», не следует отрицать, что счастливый может желать чего-либо такого, например, чтобы он никогда не умирал, или чтобы понимал ангельским образом и без рассуждения, или чтобы созерцал божественную сущность. Однако это не было бы беспорядочным, как очевидно, и не принесло бы никакого беспокойства его душе: ибо считать это естественно невозможным; а то, что считается возможным не по какой-либо иной причине, кроме той, что не содержит противоречия, рассудительный, если не имеет, переносит без досады. А то, что Августин пишет в приведенном месте, есть голос человека, верующего в будущее блаженство другой жизни; этим познанием наученный, он находит и само естественное счастье несовершенным и недостаточным для насыщения своей надежды, и потому имеет неспокойное сердце, пока не достигнет сверхъестественного. Так очевидно решение аргумента. К этому добавляется, что всё рассуждение говорит о вызванном аппетите, тогда как вопрос поставлен только о врожденном, и вызванный не является природным, если не согласуется с врожденным, как мы сказали в начале вопроса.

На пятый следует сказать, что желание вечного блаженства, которое мы concепируем из откровения о будущей жизни, не может быть названо природным для нас просто, но в определенном отношении, а именно в силу веры, которой мы верим в то блаженство; таким образом вода, которая горяча, не называется просто согревающей естественно, но поскольку она горяча; и это склонение принесла нам проповедь веры, что удивительно, почему Скотт отрицает. Поэтому как неправильно ты выводишь из согревания, которым горячая вода согревает руку, что воде при самом ее возникновении была вложена природная склонность к согреванию, так и из желания, таким образом природного, которым верные стремятся созерцать божественную сущность, неправильно выводится, что им от рождения была врождена склонность к интуитивному познанию ее.

На шестой следует сказать, что человеку естественно, то есть согласно с естественной склонностью, познав следствие, желать совершенного познания причины: поскольку он может естественно её познать, а не поскольку он может [это] абсолютно, или поскольку это не содержит противоречия. Если же ангелы, прежде чем стали блаженными сверхъестественным блаженством, через созерцание своих сущностей естественно возбуждались к желанию созерцания божественной сущности, как [говорит] Фома [Аквинский] (считает [Фома] в 3-й книге «Против язычников»), — это происходило потому, что они знали обычную силу, которой обладали для его достижения, будучи удостоверены через веру о божественной воле, чтобы Он сообщил им это познание; иначе, будучи блаженными естественным блаженством, они не желали бы ничего более, чтобы желание о вещи неопределённой не умаляло в них чего-либо от состояния блаженства.

На последний аргумент следует, конечно, уступить, что в приведенном месте речь идет о природном аппетите, вложенном в живущих; но, однако следует добавить, что Аристотель не говорит просто и абсолютно, что живущие стремятся: «чтобы всегда были», но «чтобы всегда были, насколько могут», и как он сам немного раньше сказал этими словами: «Чтобы всегда были в своих подобных», или (что-то же самое) «по виду»; что они, конечно, могут через естественные причины.

Что же касается того места Фомы [Аквинского] из первой части и других подобных (если кто-нибудь вознамерится изложить его мнение), следует сказать, что Фому следует понимать о человеке, которому через веру уже стало известно, что Бог желает сообщить человеческому роду ясное созерцание Своей сущности; к абсолютному желанию которого аппетит возбуждается из познания божественных следствий, особенно превосходных и более указывающих на возвышенность божественной сущности. А то, что он говорит в [комментарии] на «О Троице» Боэция, по-видимому, следует понимать так, что он говорит: человек верующий, поскольку он верующий, естественно склоняется к своему сверхъестественному блаженству под общим понятием блаженства, или совершенного состояния; но, однако не может достичь его естественно; что истиннейше и не противоречит сказанному.

Ты имеешь из этого вопроса [вывод], что аристотелевское утверждение не охватывает человеческий аппетит в отношении интуитивного знания Бога. Имеешь также, что эти три [положения] следует отрицать: что в нас дано врожденное природное стремление в отношении того созерцания; что-то созерцание есть наша естественная цель; что нам дана природная потенция, воспринимающая его. Всё это отрицает Фома [Аквинский] вместе с главными последователями своего учения; утверждает Скотт; из томистов же одни вместе со Скоттом утверждают только первое, другие — первое и второе.

Вопрос III. Представляется ли нам зрение более дорогим, чем остальные чувства, и более приспособленным к познанию?

Глава I. Не представляется, что оно нам дороже, и не [что оно] достовернее остальных, и не [что оно] шире простирается.

И то также не представляется заслуживающим одобрения, что Аристотель в первом [предложенном] утверждении этой книги, подтверждая [его], заявил, что зрение нам дороже остальных чувств, и притом потому, что оно достовернее в познании и шире простирается. **Во-первых,** ведь, нам дороже то чувство, лишение которого для нас тягостнее, согласно тому общему мнению: «то, чего лишение мы тяжелее переносим»; но нам было бы тягостнее лишиться осязания, чем зрения, так как лишение зрения не влечет за собой лишения других чувств; с потерей же осязания утрачиваются и все остальные чувства, и сама жизнь. Следовательно, осязание для нас дороже, чем зрение.

Также, осязание обычно применяется для достоверного познания тех вещей, которые зрение познает недостоверно; например, если кто-нибудь рукой попытается узнать в воде, прямой ли весло, которое зрение считает сломанным; по этой же причине блаженный Фома, чтобы удостовериться в истине воскресения Господня, не считал достаточным, если бы увидел тело, которое было пригвождено к кресту, если бы не коснулся также мест гвоздей. Итак, если осязание привлекается как судья в тех [вещах], в которых не доверяют зрению, очевидно, что осязание более приспособлено к познанию.

Кроме того, осязание воспринимает две пары противоположностей: теплое и холодное, влажное и сухое, как учит Аристотель во 2-й книге «О душе», глава 11; зрение же — только одну, а именно белое и черное. Следовательно, осязание показывает больше различий вещей, чем зрение.

К этому, слух более приспособлен к восприятию наук, чем зрение, как он же пишет в книге «О чувстве и чувственно воспринимаемом»; и заслуженно, поскольку он приносит знание обо всех вообще вещах, и даже о тех, которые не могут быть познаны зрением. Следовательно, Аристотель ошибается в этом месте, когда учит, что зрение более приспособлено к познанию.

Глава II. Истинно мнение Аристотеля, и нигде он не учил противоположному.

Однако следует сказать, что истинно то, что здесь говорит Аристотель, и нигде он не чувствовал противоположного. Ибо то, что он говорит здесь, что зрение нам дороже, следует понимать о зрении, рассматриваемом только со стороны его познания, а не поскольку оно относится к необходимости и другим удобствам жизни. Ибо оно, как он говорит, более приспособлено к познанию вещей и больше их различий нам открывает.

А то, что оно более приспособлено к познанию, очевидно главным образом из следующих аргументов. **Во-первых**, потому что оно достигает своего объекта с гораздо большего расстояния, чем остальные чувства. **Затем**, потому что как только вещь ему предстала, оно тотчас ее воспринимает; тогда как слух и обоняние, которые одни среди остальных чувств воспринимают вещь издалека, воспринимают предстающую вещь не тотчас, но иногда с некоторым промежутком времени. **В-третьих**, потому что только зрение воспринимает вещи наподобие ума, который не претерпевает никакого реального изменения от объекта, но только мысленное. Ибо глаза на самом деле не становятся белыми от белой вещи, на которую смотрят, ни черными от черной, но принимают только их образы; тогда как из остальных чувств одни всегда, другие иногда подвергаются реальному изменению от предстающих вещей: осязание и вкус всегда согреваются от горячей вещи и охлаждаются от холодной; обоняние же почти всегда пропитывается самим запахом; наконец, слух иногда поражается самим звуком, или, вернее, звучащим воздухом. А такого рода реальное изменение иногда препятствует истинному суждению чувства. **В-четвертых**, потому что среда, через которую воспринимает зрение, гораздо благороднее и чище, а именно актуально прозрачная и иногда неразрушимая. **В-пятых**, потому что, когда оно воспринимает одну из противоположностей, оно не препятствуется к совершенному восприятию другой; что, однако почти случается с остальными чувствами и яснее в тех, которые реально изменяются от объекта; иначе органы одновременно приводились бы в движение противоположными движениями, что не может произойти. **В-шестых**, потому что оно более воздействует на воображение, чем остальные чувства; это ясно из отпечатка, оставленного в памяти, и из сновидений; из чего, по-видимому, произошло то, что произведения воображения называются «видениями» и «фантазмами», каковые слова взяты от объекта зрения. Более того, само имя воображения (imaginatio) происходит от образа (imago), который преимущественно относится к зрению. **Наконец**, потому что нет ни одного чувства, которое так совершенно воспринимало бы фигуры и действия тел, как зрение; а это — вернейшие знаки из всех, которыми мы можем пользоваться для познания видов вещей.

А то, что зрение, наконец, открывает нам больше различий вещей, очевидно из того, что его объект охватывает все телесные вещи, не только те, которые рождаются и погибают, но и те, которые не могут погибнуть; тогда как объекты остальных чувств находятся только в тленных вещах. Итак, только глаза принесли нам знание о небесных вещах. Руководимая этими и другими доводами, предусмотрительная природа поместила это чувство, как более проницательного и более приспособленного слугу ума, в той части тела, в которой оно, как бы из зеркала, обозревало всё и кратчайшим путем посылало знание вещей к общему чувству, как бы к первому преддверию ума.

Глава III. Разрешение аргументов отрицающей стороны.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.