ФОМА АКВИНСКИЙ



КОММЕНТАРИИ К «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Фома Аквинский

Комментарии к «Метафизике» Аристотеля. Том 1

«Геликон Плюс»

1270

УДК 1
ББК 87.3

Аквинский Ф.

Комментарии к «Метафизике» Аристотеля. Том 1 /
Ф. Аквинский — «Геликон Плюс», 1270

ISBN 978-5-00098-436-9

Фома Аквинский (1225—1274) — средневековый итальянский философ, теолог, основатель томизма и святой Католической Церкви, связавший христианское вероучение с философией Аристотеля. Том 1 Включает введение от переводчика Ольги Антоновой и комментарии к первым книгам «Метафизики», где анализируются понятия «начала», «причины» и «сущности». В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-5-00098-436-9

© Аквинский Ф., 1270
© Геликон Плюс, 1270

Содержание

Предисловие 6
Введение Фомы Аквинского 21
Книга 1 23
Лекция 1 23
Лекция 2 34
Лекция 3 38
Конец ознакомительного фрагмента. 41

Фома Аквинский
Комментарии к «Метафизике» Аристотеля. Том 1

© Антонова О. А., перевод, комментарии, вступительная статья, 2026
© «Геликон Плюс», оформление, 2026

Предисловие

Данная работа представляет собой перевод текста «Комментариев» Фомы Аквинского на книгу Аристотеля «Метафизика». Перевод сделан по книге:

S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici: In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio. Edito iam a M.-R. Cathela, O.P. exatata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P. In studio generali F.F. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae et Philosophiae lectoris Marietti, 1950.

Фома Аквинский и «Комментарии» на тексты Аристотеля

Осень 1268 года. Фома Аквинский возвращается в Париж после долгого периода – около десяти лет – жизни в Италии. Это будет очень плодотворный период в его жизни. Здесь, в Париже, он напишет вторую часть «Суммы теологии» и большую часть «Комментариев» на работы Аристотеля. Фома знает Париж, так как он уже здесь был, но не так хорошо, как свою родную Италию.

Фома Аквинский родился в 1224 или 1225 году недалеко от Неаполя. Следует отметить, что университет Неаполя, где затем он будет учиться, был создан в 1224 году. Первые учителя Фомы Аквинского – бенедиктинцы. Он учится с бенедиктинцами в Монте – Кассино начиная с 1231 года и затем в Университете Неаполя с 1239-го по 1244 год. В 1245 году он присоединяется к доминиканцам в Неаполе. Орден доминиканцев был создан в 1215 году в Тулузе. Он учится в Париже у Альберта Великого с 1245-го по 1248 год, а затем учится и преподает под началом Альберта Великого в Кельне в 1248-го по 1252 год. С 1251—1252-го по 1256-й Фома преподает в Париже как бакалавр. Он становится магистром теологии в Париже в 1256-м, где он преподает до 1259-го. Он проводит следующие десять лет в Италии, где он напишет первую часть своей «Суммы теологии». В 1268—1269-м Фома Аквинский возвращается в Париж. В течение этого времени он активно выступает в защиту Орденов против светских клириков и в защиту своего собственного толкования Аристотеля против августинцев и аверроистов. Он умирает по дороге на Совет в Лионе, оставив незавершенными многие свои работы, как, например, третью часть «Суммы теологии» и многочисленные комментарии на работы Аристотеля.

Известно[1], что комментарии на работы Аристотеля относятся к позднему периоду его творчества. Фома начал составлять их, уже будучи зрелым философом. Его первый комментарий на книгу «О душе» был составлен в 1267–1268 годах. Когда Фома Аквинский составлял комментарии, какую цель он преследовал? Хотел ли он просто лучше понять Аристотеля и составлял их исключительно для себя, не предполагая, что они будут «публичными», или хотел помочь понять Аристотеля не только себе, но также и читателям, как, например, комментарии к трактату Аристотеля «Об истолковании». Ответить на этот вопрос непросто, и сложно сказать, какую именно цель или цели преследовал Фома. Исследователи предполагают, что в самом начале комментарии на книги Аристотеля имели скорее всего не публичный, а частный характер. В этом случае, составляя комментарии, Фома не стремился показать другим истинный смысл идей Аристотеля, но комментировал тексты только для себя с единственной целью – лучше понять глубокие идеи философа и расширить свои знания в области философии. Философия Аристотеля и его тексты были настолько важны, что многие философы стремились с помощью комментариев прояснить основные идеи и понятия его концепции. Так, из текста комментариев Фомы Аквинского видно, что он прекрасно знал о традиции комменти-

[1] Gabriele Galluzzo. Aquinas's Commentary on the Metaphysics //A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. Brill. 2014. P. 209–254. P. 209.

рования текстов Аристотеля и о других комментаторах, например об Аверроэсе. Возможно, как предполагают исследователи, Фома, зная об этих комментариях, захотел составить собственные комментарии вместо классических? Если принять вышеназванную гипотезу о том, что изначально Фома составлял комментарии для себя и не хотел писать их для публичного использования, то нет. Фома знал о классических комментариях на работы Аристотеля, как, например, комментарии Аверроэса, и использует эти комментарии в своей работе, критикуя или, наоборот, соглашаясь с ними, но, составляя свои собственные комментарии, он совершенно не стремится написать «главные комментарии», то есть те комментарии, которые стали бы «классическими» и вытеснили бы другие, к тому времени более известные комментарии.

Итак, мы не знаем, что хотел Фома Аквинский, когда он замыслил прокомментировать тексты Аристотеля, но мы знаем одно: комментарии Фомы Аквинского действительно стали классическими и публичными. Если Фома не хотел их публичности, то в буквальном смысле судьба распорядилась иначе. С течением времени, постепенно, комментарии Фомы Аквинского распространяются, становятся все более и более известными и популярными и наконец в каком-то смысле заменяют или даже вытесняют комментарии других авторов. Тогда справедливо возникает вопрос: почему именно «Комментарии» Фомы Аквинского? Думаю, для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо читать сами комментарии. Можно только добавить, что в конце концов распоряжение судьбы было такое, что именно они становятся и остаются на протяжении всех веков самым важным подспорьем не только для всех последующих комментаторов и исследователей Аристотеля, но и для всех философов – прошлых, настоящих и будущих.

Комментарии в Средние века

Современные преподаватели практически исключили или не используют в своей работе такой метод, как комментирование текстов авторов. Однако в Средние века ситуация была иной – комментирование[2] текстов, то есть их детальный анализ, исследование и изучение, было одним из основных методов преподавания. Посмотрим, что говорит нам длинная история вопроса. Если обратиться к историческим данным, то станет очевидно, что на протяжении веков многие ученые и философы использовали этот метод как основной метод исследования науки. Несомненно, средневековые ученые не были первыми, кто использовал этот метод, так как он был разработан до них. Кто разработал метод комментирования? Когда он был разработан? Известно, что средневековым ученым были широко известны библейские комментарии. Кроме того, в Средневековье были распространены комментарии арабских авторов, которые использовали этот метод как один из основных методов исследования. Средневековые авторы продолжили традицию комментирования и заимствовали этот метод от своих предшественников. Известно также, что этот метод часто применялся учеными или авторами для анализа и исследования какого-либо вопроса в поздний период Античности, поэтому средневековые комментаторы следовали и продолжали традицию комментирования как метод исследования не только текста, но и как метод науки, заимствовав его из различных источников, научных школ и направлений.

На протяжении веков метод комментирования текстов как метод исследования и анализа изменялся и трансформировался, на смену старым методам приходили новые, более совершенные. В истории комментирования можно выделить три наиболее важных периода, которые непосредственно связаны с тремя основными методами комментирования. Рассмотрим кратко основные периоды истории комментирования и методы комментирования в Средние

[2] St. Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Notre Dame. 1995. Translation and Introduction by J. Rowan. Preface by R. McInerny. P. 9.

века. Прежде всего следует отметить, что в Средневековье метод комментирования текстов не только быстро распространяется и очень популярен среди ученых как метод исследования, но совершенствуется и становится основным и наиболее эффективным методом анализа. Можно выделить несколько видов метода комментирования, которые были известны в Средние века. Первый вид комментирования, который возник примерно в I веке, связан с именем Боэция, так как именно он применял этот метод в некоторых своих работах. Так, Боэций использовал этот метод в комментариях на «Категории, или Об истолковании Аристотеля». Этот метод комментирования заключается в том, что сначала перевод оригинального текста делится на фрагменты, затем содержание каждого отдельного фрагмента оригинального текста в переводе истолковывают и объясняют.

Другой вид комментирования, который возник позже и стал популярным методом толкования с IX по XII век, составляют глоссы (толкование) на текст. В XII и XIII веках на средневековом Западе появляются переводы с греческого и арабского различных античных произведений, среди которых переводы с арабского были более многочисленны, поэтому предполагают, что, возможно, сначала появились именно эти переводы. Так, предполагается, что большая часть работ Аристотеля стала известна именно через них.

Итак ученые в Средние века знали ранние переводы на некоторые работы Аристотеля, в том числе и на «Метафизику»[3], но какие это были переводы, были ли они полными и ясными? Большей частью эти переводы были простым суммированием или пересказом текстов Аристотеля, как, например, комментарии, которые были составлены Аль-Фараби и Авиценной. Средневековые авторы заимствовали и использовали данный метод – метод пересказа, который применялся ими для объяснения идей Аристотеля и был эффективным для популяризации его взглядов. Так, среди средневековых философов этот метод использовал Альберт Великий.

Однако в Средние века кроме пересказа существовал и другой, более «утонченный» метод комментирования, который заключался в более глубоком и систематическом анализе и объяснении текста. Этот метод комментирования известен как *lectio*. Само название говорит нам о том, что этот метод состоит главным образом в том, чтобы составить «лекции» на текст автора, добавляя к этому «буквальное» объяснение. Этот метод, «буквальное» комментирование, который широко распространяется в течение XIII и XIV веков, становится главным методом исследования текстов и в дальнейшем вытесняет все другие классические методы комментирования. Среди ученых, которые применяли его, следует упомянуть прежде всего Аверроэса (Комментатор), который впервые использовал его в своих «Комментариях» на Аристотеля. Одна из особенностей этого метода комментирования состоит в том, что текст Аристотеля рассматривается постепенно, комментатор переходит от одного фрагмента текста к другому, анализируя и истолковывая детально взгляды, мысли и фразы автора.

Фома Аквинский прекрасно знал и понимал, какое значение для философии имеют тексты Аристотеля. И если он хотел лучше понять идеи Аристотеля, то какой метод он мог бы выбрать для своей цели? Мог ли он выбрать как метод комментирования пересказ или толкование текстов Аристотеля? Скорее всего, нет. Фома выбирает новый метод – *lectio*, или метод «буквального» комментирования его работ, а не метод пересказа или толкования, которые были приняты ранее. Он принимает его, хорошо понимая, что именно этот метод, как новый и более совершенный метод изучения текста, может дать ему наиболее эффективное средство для наилучшего исследования оригинала текста и детального его истолкования.

[3] Указ 1215 года в Парижском университете, запрещающий использование некоторых работ Аристотеля, главным образом упоминает его книги по натурфилософии и метафизике вместе с комментариями на них, которые использовались для объяснения их содержания.

«Метафизика» Аристотеля в Средние века

Аристотель начинает 4-ю книгу «Метафизики»[4] размышлением о науке, которая изучает сущее как сущее. Эта наука отличается от других частных наук.

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук.

Далее он объясняет почему эта наука не тождественна ни одной из частных наук,

…ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части…

После того как Аристотель рассмотрел это знание, далее, в 6-й книге «Метафизики»[5] он выделяет три умозрительных науки – математика, учение о природе и учение о божественном.

…Совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа, и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род сущего.

Как отмечает исследователь Л. Г. Тоноян в работе «Логика и теология» Боэция:

Аристотель, классифицируя в «Метафизике» теоретические науки, назвал теологию высшей формой философии и определил ее как учение о вечной, неподвижной и существующей отдельно от материи сущности. Выводил он ее с помощью логики из физики, поэтому возникшее естественным образом слово «метафизика» отвечает порядку познания[6].

Однако возникает вопрос: как соотносится первая философия с учением о божественном и со знанием, рассматривающим сущее как сущее? Трудность этого вопроса осознавал ли сам Аристотель?

Обратимся к «Метафизике» Аристотеля. В 6-й книге, где Аристотель рассматривает первую философию и ее предмет, сказано[7]:

Первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются.

Далее Аристотель[8] говорит:

Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее, и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее знание в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

Так что же такое первая философия? Учение о неподвижной сущности или учение о сущем как сущем? Первая философия включает ли два определения или ее определение едино? Одна из точек зрения, достаточно аргументированная, следующая.

В книге «Метафизика» Аристотель предлагает два различных определения метафизики[9]. С одной стороны, Аристотель рассматривает метафизику как отдельное учение, цель которого состоит в том, чтобы определить первые причины, а именно Бога. Однако, с другой стороны, метафизика рассматривается как общее и совершенно универсальное учение, цель которого состоит в том, чтобы рассмотреть вещи с точки зрения сущего и определить общую характеристику всего сущего, то есть рассмотреть сущее как сущее.

---

[4] Метафизика, книга 4, 1003a21-32.

[5] Метафизика, книга 6, 1026a23-32.

[6] Л.Г. Тоноян. Логика и теология Боэция. СПб 2013. С. 187.

[7] Метафизика, 1026a15-20.

[8] Метафизика, 1026a30-35.

[9] Michael J. Loux. Metaphysics. A contemporary introduction. Routledge. 2006. P. 18–19.

Как соотносятся между собой два этих определения? Нет ли между ними противоречия? Если внимательно посмотреть на них, то станет очевидно[10], что некоторое противоречие существует. Как отдельная дисциплина может быть одновременно отдельной и общей?

Однако здесь возникает вопрос: если Аристотель рассматривал метафизику, с одной стороны, как учение общее, а, с другой – как учение отдельное, то осознавал ли он это противоречие? Если здесь возникает противоречие, то, несомненно, Аристотель его сознавал. Но если даже Аристотель признавал некоторое противоречие между этими двумя определениями, не хотел ли он также показать, что оно только кажущееся? Попытаемся понять, как мог рассуждать Аристотель в этом случае. Возможно, таким образом: с одной стороны, мы знаем первые причины, когды мы знаем причины, которые лежат в основании первых свойств вещей. Если мы предположим, что сущее или существование вещи с этой точки зрения первое, то знание, которое изучает первые причины, будет знанием, которое изучает сущее как сущее. С другой стороны, любая дисциплина, которая изучает вещь в той степени в какой она есть сущее, рассматривает помимо тех сущностей, которые она стремится определить, также и Бога. Это одно из возможных объяснений, почему определение метафизики Аристотеля имеет двойной характер.

Как определяли метафизику средневековые философы? Заимствовали ли они это двойное определение? Средневековая философия не отказывается от философии Аристотеля и продолжает аристотелевскую традицию и многое заимствует у нее, в частности это двойное определение метафизики. Как и Аристотель, средневековые философы полагали, что метафизика как дисциплина едина, но имеет двойной характер, так как включает в себя две концепции метафизики, то есть, с одной стороны, метафизика – учение, цель которого определить сущее как сущее, с другой стороны – учение, цель которого определить природу Божественной субстанции[11].

Рассмотрим более детально, что думали средневековые философы о метафизике. Начнем с Авиценны и Аверроэса[12] – философов, которых наиболее часто цитирует Фома в своих комментариях. Известно, что точки зрения Авиценны и Аверроэса по этому вопросу различались, и эти различия хорошо знали средневековые ученые и философы в XIII и XIV веках.

Один из вопросов, который Авиценна исследует в своей «Метафизике», – это вопрос о том, что есть предмет метафизики и могла бы метафизика изучать Бога. Он опровергает это предположение, то есть Бог не может быть предметом метафизики, и метафизика не должна изучать Бога как свой предмет. Тогда что должна изучать метафизика? Предмет метафизики может быть только сущее как сущее. Почему предметом метафизики может быть только сущее как сущее? Предполагая, что, с одной стороны, знание не может доказать существование своего собственного предмета, а с другой – существование Бога может быть доказано только в метафизике, философ приходит к этому выводу. Если существование Бога может быть доказано только в метафизике, то возникает вопрос, как соотносятся между собой знание о сущем и знание о Боге? Знание, которое изучает божественное, есть часть знания сущего как сущего, и таким образом следует, что понятие Бога также подпадает под понятие сущего как сущего.

С этой точкой зрения Аверроэс не согласен и опровергает позицию Авиценны по этому вопросу. Если так же, как и Авиценна, Аверроэс согласен с утверждением, что знание не может доказать существование своего собственного предмета, то, в отличие от него, он полагает, что метафизика не может доказать существование Бога и что скорее физика, чем метафизика, может доказать существование Бога, то есть перводвигателя.

---

[10] Там же.

[11] См. Метафизика книга 6, глава 1.

[12] The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600. Cambridge University. 1988. P. 386.

Как мы уже отметили, средневековые философы XIII и XIV веков знали о разногласиях Авиценны и Аверроэса. Поддерживали ли они точку зрения Авиценны или Аверроэса? Скорее, они поддерживали точку зрения Авиценны, чем Аверроэса. Точка зрения первого была им ближе. Предмет метафизики скорее сущее как сущее, чем как божественное сущее, – в этом, то есть в том, что есть предмет метафизики, они были согласны, но сразу возникает вопрос, который разделяет их: как соотносятся сущее как сущее и божественное сущее?

Рассмотрим, как этот вопрос разделяет их. С этой точки зрения интересно будет сначала рассмотреть концепции Сигера Брабантского и Дунса Скота о метафизике и Боге. Итак, как рассуждают средневековые философы Сигер Брабантский и Дунс Скот? Они рассуждают следующим образом: если Бог есть сущее, то его понятие подпадает под понятие сущего, и именно это понятие – понятие сущего – есть предмет метафизики. Может ли Бог быть предметом метафизики? Сигер Брабантский[13] отвечает на этот вопрос отрицательно. Если предмет метафизики должен быть универсальным, то Бог не является ее предметом.

Дунс Скот также отрицательно отвечает на этот вопрос, опровергая, что Бог может быть предметом метафизики. Точка зрения Дунса Скота близка точке зрения Авиценны. Предметом метафизики может быть только сущее как сущее, а не Бог. Почему Бог не может быть предметом метафизики? Бог не может быть предметом метафизики, если предмет любого знания должен быть универсальным. Еще один аргумент показывает, что Бог не может быть предметом метафизики, а именно доказательство существования Бога, как полагает Скот, принадлежит скорее метафизике, чем физике. Однако если Бог – одно из сущих, изучаемых метафизикой, то его понятие также подпадает под это общее понятие сущего, которое является ее предметом. Итак, если предмет метафизики сущее как сущее, то возникает вопрос: начала и причины сущего как сущего также являются предметом метафизики? Скот отвечает на этот вопрос отрицательно и отвергает начала или причины сущего как сущего в качестве предмета метафизики. Он рассуждает следующим образом: если принять это предположение, то всякое сущее, включая Бога, имело бы причину или начало.

Точка зрения средневекового философа Оккама[14], а также Фомы Аквинского о метафизике отличается от точек зрения других средневековых философов. Что же думал Фома Аквинский о метафизике и Боге? Позиция Фомы Аквинского по этому вопросу во многом отличается от других точек зрения. Что является предметом метафизики? Предмет метафизики сущее как сущее или сущее вообще (*ens commune*) – в этом Фома согласен с Авиценной, Сигером Брабантским и Дунсом Скотом, но может ли понятие Бога подпадать под понятие сущего вообще? Это он отвергает. Фома Аквинский по-новому устанавливает соотношение между первой философией, метафизикой и теологией. Он ставит знак равенства между этими знаниями или он различает их?[15] Фома Аквинский полностью отходит от концепции метафизики и первой философии Аристотеля [16].

Завершая наше рассмотрение понятия метафизики Аристотеля в Средние века, снова отметим, что понятие первой философии, которое рассматривал Аристотель, было двойным и неоднозначным. Однако Аристотель не был первым в исследовании этого знания – первой

---

[13] Позиция Сигера Брабантского относительно вопроса доказательства существования Бога промежуточная между Авиценной и Аверроэсом.

[14] The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600. Cambridge University. 1988. P. 386.

[15] Фома установил с самого начала равенство между первой философией, метафизикой и теологией, или божественным знанием. Martin Heidegger. Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Paris. 1983. P.78.см. также Martin Heidegger. Concepts fondamentaux de la philosophie antique. Paris. 2003 P.149.

[16] Для Фомы Аквинского теология не связана, как у Аристотеля, с вопросами, относящимися к определению сущего вообще, но вся метафизика – знание, связанное с Богом. Martin Heidegger. Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Paris. 1983. P. 84.

философии, так как уже Платон осознавал трудность его определения[17]. Аристотелевская традиция истолкования и двойного определения понятия первой философии затем была заимствована средневековыми философами, а в дальнейшем распространилась и на всю философию в целом.

Комментарии Фомы Аквинского на «Метафизику» Аристотеля.

Когда исследователи приступают к изучению комментариев Фомы Аквинского на «Метафизику» Аристотеля, то они сталкиваются со множеством проблем[18]. Рассмотрим основные вопросы, которые возникают при исследовании комментариев. Эти вопросы следующие: период составления и дата завершения «Комментариев»; версия или версии текста, которые использовал Фома Аквинский в своей работе, и, наконец, последние книги «Метафизики», с которыми связаны определенные проблемы.

Начнем с первого вопроса. Когда были составлены «Комментарии»? Точная дата начала составления «Комментариев» и их окончания неизвестна. Предполагают[19], что Фома начал составлять «Комментарии» на Метафизику примерно в 1270–1271 годах. Если соотнести эти даты с его биографией, то станет очевидно, что скорее всего он начал работать над текстом в Париже и завершил «Комментарии» уже в Неаполе. До этого Фома составил комментарии на произведение Аристотеля *De celo et mundo*, которые были написаны в Неаполе в 1272–1273.

Фома Аквинский составил комментарии на большинство важных работ Аристотеля. Исследования[20], которые были сделаны относительно работ[21] Фомы Аквинского, показывают, что комментарии на работы Аристотеля были составлены между 1266-м и 1272 годами. Некоторые из них были составлены, когда Фома находился в Италии, а другие комментарии были составлены в Париже, когда Фома возвратился в этот город. Комментарии на «Метафизику» скорее всего были составлены именно в Париже в течение второго периода пребывания Фомы Аквинского в этом городе. Но определить точную дату и место составления комментариев сложно, исследователи спорят, возникает много вопросов и предположений.

Итак, можно предположить, что «Комментарии» были составлены в Париже примерно в конце 1271-го или в начале 1272 года, но нам неизвестно точно, когда и где Фома Аквинский начал их составлять. Возможно, что Фома написал их полностью в течение своего последнего пребывания в Париже, или что он начал в Италии и завершил в Париже, или что первая версия была составлена в Италии и затем отредактирована в Париже.

Известно, что осталось 87 манускриптов, которые относятся к этому «Комментарию»[22]. Сложность исследования данных манускриптов связана также с тем, что манускрипты версий текста Аристотеля и их издания, с которыми исследователи работают, неполные и содержат

---

[17] «Понятие первой философии, которое разрабатывалась в античности Платоном и Аристотелем, уже имело различные значения». О двойственном характере этого понятия у Аристотеля читаем далее: «Аристотель предполагает, что *философствование* может осуществляться в двух направлениях, как вопрос связанный с существованием – каждая вещь, которая существует в той мере, в какой она существует, есть нечто одно, и что она есть именно это и не другое. С этим определением связаны понятия “единое”, “многое” и т. д. Но вместе с этим возникает вопрос, который относится к самому сущему, то, что Аристотель обозначает как θειον». Однако осознавал ли сам Аристотель эту двойственность? «Отсутствие равновесия между этими двумя направлениями не было осознано Аристотелем, или, по крайней мере, мы ничего об этом не знаем». Если следовать текстам Аристотеля, то Аристотель, скорее всего, осознавал эту проблему, поэтому второй вариант кажется более правдоподобным. Martin Heidegger. Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Paris. 1983. P. 83.

[18] Cos Joseph. Evidences of St. Thomas's Dictating Activity in the Naples Manuscript of his «Scriptum in Metaphysicam» (Naples, BN VIII F. 16). Scriptorium, Tome 38 n°2, 1984. P.231.

[19] S.-P. Torrell. Initiation a Saint-Thomas d’Aquin. Cerf. 2015. C. 320.

[20] St. Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Notre Dame. 1995. Translation and Introduction by J. Rowan. Preface by R. McInerny. P. 14.

[21] M. Grabmann. Die Werke des hl.Thomas von Aquin, 2nd ed. Munscter. 1931. A. Walz. San Tommaso d'Aquino. Rome. 1945.

[22] Reilly James P. A preliminary study of a Pecia. Revue d'histoire des textes, bulletin n°2 (1972), 1973. pp. 239–250. P. 239.

многочисленные ошибки. Сложность исследования «Комментариев» увеличивается также в связи с тем, что манускрипты версий текста Аристотеля, которые Фома использовал в своих комментариях, известны, но не полностью.

Что нам известно о «Комментариях» на «Метафизику» Фомы Аквинского? *Sententia super Metaphysicam*, самый большой и один из самых важных «Комментариев», Фома начал составлять[23] в течение своего второго пребывания в Париже осенью 1268 года. Комментарии были составлены к 12 книгам и содержат также комментарии на книгу К. Фома приступил к составлению «Комментариев» в 1270–1271 годах. Если Фома ознакомился с редакцией Мербике версии текста Аристотеля *Media* и переводом книги К во второй половине 1271-го, то работа должна была быть закончена к концу его пребывания в Париже или в первые месяцы его пребывания в Неаполе. Хотя перевод и редакция Мербике являются основным текстом, на который опирается Фома в своих комментариях, можно также найти ссылки на другие версии «Метафизики», как *Media, Vetus* и *Vetustissima*.

Тексты Аристотеля в Средние века

Какие тексты «Метафизики» были распространены в Средние века? По крайней мере пять[24] латинских вариантов текста Аристотеля Метафизика были доступны между 1125-м и 1270 годами. В это время текст Аристотеля переводился на латинский с греческого по крайней мере 4 раза и по крайней мере один раз с арабского. Первая версия «Метафизики», которая содержит книги с 1-й по 4-ю, называется *vetustissima*. Вторая ее версия, которая также содержит книги с 1-й по 4-ю, называется *vetus*. Третья версия «Метафизики», которая содержит книги с 1-й по 10-ю, а также с 12-й по 14-ю, называется *media*. Четвертую версию, которая содержит книги с 1-й по 14-ю, составил Мербике. Пятая версия «Метафизики», которая содержит книги с 1-й по 10-ю, а также 12-ю, и которая является переводом Майкла Скота, называется *nova*. Первые четыре версии – перевод с греческого на латинский, последняя – с арабского на латинский.

На основании того, что некоторые версии «Метафизики» предшествовали версии Мербике и были известны Фоме, возникают следующие вопросы: составлял ли Фома свои «Комментарии» только на основе версии перевода Мербике или использовал также и другие версии? И если последнее верно, то какие версии он использовал и в какой степени?

Исследование[25], которое мы рассмотрим ниже, имеет особенное значение для изучения данной проблемы. Оно показывает, что Фома Аквинский знал «Метафизику» *vetus* и перевод с арабского. Хотя он, без сомнения, использовал *vetus* в различных работах, он не использовал перевод с арабского, по крайней мере не в «Комментариях». Фома знал «Метафизику» *nova*, когда он писал *De unitate Intellectus* в 1270-м, а также когда он составлял первую часть «Суммы теологии», после 1265-го, так как обе эти работы содержат цитаты из этой версии. Фома также знал и использовал версию *media* в *De unitate Intellectus* и в «Сумме против язычников», составленной около 1260 года, и, возможно, также в *De veritate*. Исследователь делает вывод, что в книгах с 1-й по 4-ю Фома использовал версии *vetus* и *media* и часто отдавал предпочтение первой версии, как, например, в книге 2 лекция 2 и книге 4 лекция 5. В книге 5 версия *media* становится основным текстом, и начиная с лекции 20 появляется версия *nova*. Возможно, что Фома знал версию *nova*, еще когда начинал составлять книгу 1, но эта версия не может быть

[23] Gabriele Galluzzo. Aquinas's Commentary on the Metaphysics //A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. Brill. 2014. P. 209–254. P… 211.

[24] Marta Borgo. Latin Medieval translations of Aristotle's Metaphysics. A companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. 2013. Brill. P. 21–57. P. 23.

[25] Die Ubersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin, Gregorianum XVI (1935), P. 325–348, 531–561/ XVII (1936), P.377–406.

рассмотрена как основной текст для первых пяти книг. Однако когда он начинает составлять книгу 6, он уже начинает ее использовать. После книги 9 Фома очевидно основывается только на версии *nova*.

Из тех источников, на которые Фома ссылается в «Комментариях», становятся очевидны версии текста, которые он использует. Согласно вышеназванному исследованию, эти тексты – *vetus, littera Boethii, media, nova*, и возможно какая-то другая версия перевода с греческого.

Фома Аквинский при составлении «Комментариев» использовал не одну, а несколько различных версий переводов текстов Аристотеля. Почему он использовал не одну версию, а различные? В Средние века составить комментарии на тексты, а именно на тексты Аристотеля, было трудной задачей, так как для этого комментатор должен был иметь полный ориганальный текст или текст перевода. Поэтому, когда Фома Аквинский начал работу над «Метафизикой» Аристотеля, он должен был опираться на полную версию оригинального текста Аристотеля. Как уже было сказано, в Средние века были распространены и часто использовались пересказы текстов, которые не могли служить основой для комментариев, так как они не содержали оригинального текста Аристотеля и не имели сложную оригинальную структуру текста. В большинстве случаев это были тексты, которые имели более простую структуру, разработанную самими авторами пересказа. К тому же эти тексты часто выражали не точку зрения автора, а точку зрения самого составителя пересказа.

Если пересказы, которые были распространены в Средние века, не могли служить опорой для работы комментатора и ученые не могли использовать их для изучения текстов, то переводы как с арабского, так и с греческого, которые также были популярны в Средневековье, имели серьезные недостатки, и если комментатор мог их принять за основу для своей работы, то должен был делать это осторожно, учитывая несовершенства текста. Переводы некоторых работ Аристотеля, сделанные с арабского, содержали серьезные ошибки, часто искажали текст и были неполными, поэтому комментатор или ученый мог опираться на них при составлении комментариев, в том числе и при составлении комментариев к «Метафизике», только принимая во внимание все проблемы и сложности, которые были связаны с этими переводами. Так, например, тот факт, что такие переводы могли исказить оринальный текст Аристотеля, уже был признан и указан в декретах, запрещающих их использование в университете Парижа, как очевидно из ранних декретов 1210-го и 1215 годов, и в более позднем 1263 года[26]. Если принять во внимание, что оригинальные работы подвергались переводам с греческого на сирийский, с него на арабский, и с арабского на латинский, то вполне естественно предположить, что переводы были несовершенны и содержали многочисленные ошибки и искажения.

Переводы с греческого, так же как и переводы с арабского, были неполными и содержали ошибки. Такими были переводы «Метафизики» Аристотеля с греческого, которые относятся к концу XII и началу XIII веков, как, например, перевод Боэция и перевод *vetus*.

Известно, что когда Фома начал составлять свои комментарии на тексты Аристотеля, он имел в своем распоряжении не только те переводы, которые были сделаны давно и стали «классическими», но и, что самое важное, те работы, которые были недавно переведены[27]. Переводы, которые здесь подразумевает автор, – это переводы Мербике[28], возможно, сделанные по просьбе самого Фомы. Мербике отредактировал уже существующие версии, дополнил их, а также перевел на латинский те тексты, которые еще не были переведены.

[26] F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'apres les oeuvres inedites, II, P. 430–490.

[27] St. Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Notre Dame. 1995. Translation and Introduction by J. Rowan. Preface by R. McInerny. P. 17.

[28] M. Grabmann. Guglielmo di Moerbeke. IL Traduttore delle Opere di Aristotele. Rome. 1946.

Последние книги «Метафизики»

Когда мы рассматривали проблемы, с которыми сталкиваются исследователи при изучении комментариев Фомы Аквинского на «Метафизику» Аристотеля, мы упомянули о проблеме последних книг «Метафизики». И действительно, одна из главных проблем[29], которую решают исследователи, связана с последними книгами Метафизики, то есть книгами 11, 13 и 14. Когда Фома начал составлять комментарии, знал ли он эти книги или нет? Некоторые исследователи полагают, что они были доступны Фоме, другие полагают, что нет. Рассмотрим более подробно этот непростой вопрос.

Фома Аквинский завершает свой комментарий на 12-й книге «Метафизики» и, если мы заглянем в самый конец «Комментариев» на эту 12-ю книгу и прочитаем последний абзац, то нам станет ясно, что в этом абзаце сам Фома четко показывает, что он завершает свою работу. Почему Фома Аквинский останавливается на 12-й книге, и опускает 13-ю и 14-ю книги? Исследователи выдвигают различные гипотезы. Одни предполагают, что Фома не прокомментировал последние две книги – 13-ю и 14-ю, так как не имел латинского перевода. Однако эта гипотеза может быть опровергнута, и вот почему. В работах Фомы Аквинского и Альберта Великого можно найти ссылки на эти книги. Но самое главное доказательство того, что Фома знал эти книги, состоит в том, что ссылки на эти книги содержатся в самих «Комментариях», и главным образом в первой части работы. Так, большинство таких ссылок содержится в «Комментариях» на книгу 3, которая рассматривает вопросы, которые Аристотель стремится разрешить в следующих книгах.

В лекциях с 4-й по 15-ю этой книги Фома исследует эти вопросы, и в каждой лекции определяет соответствующую книгу, в которой они будут рассмотрены. Он упоминает книги 13 и 14, и, упоминая книгу 13, даже цитирует текст. Итак, Фома знал книги 13 и 14 и, следовательно, мог их прокомментировать. И если он знал и мог прокомментировать 13-ю и 14-ю книги и если он ясно показывает в конце своих комментариев на 12-ю книгу, что он завершает комментарий, то почему он оставляет эти книги в стороне и не комментирует их?

Одна из различных гипотез, которые предлагают исследователи, основывается на предположении[30], что если последние две книги трудно понять и они не имеет большой ценности, а также что если вопросы, которые исследуются в этих книгах, уже были рассмотрены в предыдущих главах, то бессмысленно их рассматривать снова, так как в этих книгах Аристотель критикует теорию идей как ее интерпретировали последователи Платона Спевсипп и Ксенократ. И если этот вопрос не добавляет ничего нового к исследованию метафизики Аристотеля и уже был рассмотрен детально в предыдущих книгах, то Фома мог предположить, что не следует его рассматривать снова, и остановился на 12-й книге.

Еще одна сложность связана с 11-й книгой. В самом начале своей работы Фома, очевидно, понимал трудность, связанную с расположением книги 11 в общей структуре «Метафизики». Он предлагает схему, в которой одиннадцатая книга не предполагается. Так он отмечает в книге 7, лекция 1, п. 1245.

«После того как Философ исключил из основных вопросов, которые рассматривает эта наука, сущее как акцидентальное и сущее как истинное, здесь он приступает к определению сущего самого по себе, которое существует вне ума и которое главным образом рассматривает эта наука.

---

[29] St. Thomas Aquinas. Commetary on Aristotle's Metaphysics. Notre Dame. 1995. Translation and Introduction by J. Rowan. Preface by R. McInerny. P.. 17.

[30] Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Sylvestro Mauro. Rome 1669, rev. ed., Paris. 1885–1887.

Но эта часть делится на две части, так как эта наука определяет сущее как сущее и первые начала сущего, как было сказано в 6-й книге. Итак, в первой части он определяет сущее. Во второй он определяет первые начала сущего. Он делает это в 12-й книге».

Вопрос относительно книги 11 трудный, и его нелегко разрешить, так как мы не знаем время, когда Фома узнал о существовании этой книги, и, следовательно, мы не знаем время, когда он решил использовать ее перевод в своих комментариях. Рассмотрим две точки зрения исследователей.

Так, одни из них полагают[31], что в начале своей работы над комментариями Фома Аквинский не знал о существовании 11-й книги. Это предположение основывается на том факте, что Фома не упоминает об этой книге в начале своих комментариев. Отмечают также, что, когда Фома составил свои комментарии на книгу 7, он не знал о книге 11 или еще не получил перевод этой книги. Однако когда позже он получил перевод, он должен был прокомментировать ее и добавить в свой комментарий. Он получил эту книгу перед тем, как начал комментарий на 12-ю книгу, или после того, как он закончил ее. И в этом случае он должен был пересмотреть книгу 12.

Другие придерживаются версии[32], что если в 7-й книге Фома Аквинский не ссылается на 11-ю, из этого не следует, что он не знал о ней. Он мог знать ее, но просто не использовать. И если очевидно, что Фома знал версию *nova*, когда он начал работу над комментариями, возможно, что он знал 11-ю книгу, которая была включена в эту версию. И сначала Фома решил не использовать ее, а потом передумал и изменил решение. Когда Фома приступил к работе над комментариями, его главной целью было рассмотрение концепции метафизики Аристотеля, и в этом смысле книга 11 не играла большой роли, она не была ни продолжением книги 10, ни введением в книгу 12. И это становится очевидно, если внимательно изучить содержание 11-й книги. Эта книга рассматривает вопросы, которые были уже изучены в некоторых ранних книгах, и поэтому она в каком-то смысле выделяется в общей структуре текста. Когда Фома начал комментировать 11-ю книгу, он решил расмотреть ее как введение к 12-й книге, так как она может быть использована как введение к учению, рассмотренному в этой книге. Изменение точки зрения Фомы можно объяснить на основе обстоятельств в которых были написаны комментарии. Фома составлял свои комментарии для того, чтобы использовать их в дальнейшем в процессе обучения, и если *vetus, media* и переводы с арабского расматривались бы как основные тексты, то он также использовал бы их. Но если эти версии не содержали 11-ю книгу, то он не должен был ее рассматривать. Версия *nova*, так как она была новая и малоизвестная, не могла еще быть использована для обучения. Но когда она стала более известной, Фома, вероятно, стал использовать ее как основной текст, и таким образом должен был бы рассматривать книгу 11, которую эта версия содержала. Из того, что нумерация media появляется в тексте вместе с нумерацией *nova*, не следует, что было второе чтение или редактирование текста, так как при составлении комментариев Фома мог иногда опираться на старую нумерацию, а иногда на новую.

Особенности комментариев Фомы Аквинского

Рассмотрим, чем отличаются комментарии Фомы Аквинского от других комментариев и в чем их особенности.

При исследовании комментариев возникает вопрос, следует ли рассматривать комментарии на произведение Аристотеля как текст, посредством которого Фома хотел выразить свои

[31] Pour l'histoire du commentaire de saint Thomas sur la methaphysique revue neo scolastique de philosophie Louvain XXVII. 1925. P.280–284.

[32] Editions of the de unitate intellectus gregorianum XVII 1936. P. 376–380

собственные идеи, или комментарии представляют собой интерпретацию текста Аристотеля на основе понимания самих идей Аристотеля. Известно, что Фома Аквинский много заимствовал от Аристотеля и что теология и философия Фомы Аквинского опираются на идеи Аристотеля.

Так, Я. А. Слинин отмечает: «Известно, что Фома Аквинский был аристотелистом. Однако, в силу своих религиозных убеждений, он не мог следовать Аристотелю буквально во всем. Ряд положений религиозного характера, которые Фома обязан был признать без рассуждений, невозможно найти у Аристотеля. Тем не менее Фома старался как можно меньше отступать от сказанного Философом, как можно теснее сблизить свою теологию с учением Стагирита»[33].

Итак, в своих комментариях Фома, с одной стороны, буквально следует тексту Аристотеля, но в то же время затрагивает и другие темы, которые близки ему, как, например, разделение между сущностью и существованием. Поэтому комментарии Фомы Аквинского следует рассматривать как интерпретацию Фомы текста Аристотеля с точки зрения того, согласуется ли его доктрина с теорией Аристотеля. На это указывает и то, что Фома критикует и исправляет идеи Аристотеля. Так, например, в комментариях на книгу Λ, рассматривая вопросы связанные с Богом, Фома не во всем согласен с Аристотелем.

В своих комментариях Фома очень детально рассматривает и объясняет критику Аристотелем концепции Платона[34]. Хотя Фома несомненно был аристотеликом, часто отмечают «неоплатоновский»[35] характер «Комментариев». Так на чьей же стороне Фома Аквинский? Вопрос непростой. Так, Я. А. Слинин справедливо отмечает, что «Фома, хотя критикует точку зрения Платона вместе с Аристотелем, иногда встает на сторону Платона. Как, например, в вопросе автономного существования отделенных и субсистентных форм. Фома отходит от ортодоксального аристотелизма и приближается к платонизму. Хотя Фома не любил Платона»[36]. Фома, очевидно, имел самостоятельную позицию и вставал на сторону того или иного философа в зависимости от нее.

Несмотря на то что «Комментарии» Фомы Аквинского представляют собой совершенно оригинальный текст, в своих комментариях он часто ссылается на тексты других авторов, например, как мы уже отметили, на тексты Платона. Также из текста «Комментариев» очевидно, что Фома хорошо знал концепции Авиценны и Аверроэса и непосредственно ссылался[37] на них в своей работе.

Влияние Аверроэса на Фому в его «Комментариях[38]» и особенно в комментарии на «Метафизику» очевидно. Если сравнить два текста, то станет ясно, что в делении текста на лекции Фома очевидно следует за Комментатором. Хотя Фома стремится прежде всего объяснить текст буквально и для него текст важнее всего, следует также отметить, что, уважая авторитет автора, он «истолковывает» текст Аристотеля, когда это необходимо. Иногда Фома высказывает свою точку зрения в своих комментариях, так как он согласен с мнением Аристотеля. Иногда он высказывает свое несогласие с комментаторами, главным образом с Ави-

---

[33] Я. А. Слинин. Аристотель и онтологические основания логики. Наука. 2013. С. 72.

[34] Так о взаимоотношении платонизма и аристотелизма отмечают, что «вопрос, который мы должны поставить Платону и платонизму вообще, сводится, согласно Аристотелю, к вопросу, почему идеи не находятся “на месте” (Физика, 4, 209b 33). И весь аристотелизм может быть рассмотрен как ответ на этот фундаментальный вопрос. Ответ, впрочем, отрицательный. Ответ, который утверждает присутствие идей “на месте”». См. Alexandre Kojeve. Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne, 2: Platon, Aristote. Paris. 1972. P… 188.

[35] Métaphysique d'Aristote: commentaire de Thomas d'Aquin. Volume 1, Livres I à V. Volume 2, livres VI–XII. Traduction Guy-François Delaporte. L'Harmattan, collection Commentaires philosophiques, 2012.

[36] Я. А. Слинин. Указ. соч. С. 83.

[37] Gabriele Galluzzo. Aquinas’s Commentary on the Metaphysics //A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics. Brill. 2014. P. 209–254. С. 211.

[38] St. Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Notre Dame. 1995. Translation and Introduction by J. Rowan. Preface by R. McInerny. С. 10.

ценной или Аверроэсом[39], когда он чувствует, что им не удалось понять мысль Философа. Но иногда он использует мнение[40] тех авторов, которых он критиковал, если их комментарии помогают понять доктрину Аристотеля. Среди философов и комментаторов, о которых Фома говорит в своем тексте прямо, мы не найдем Альберта Великого. Даже если Фома не ссылается на его работы и работы других средневековых авторов прямо, возможно, что он ссылается на их тексты косвенно, но этот вопрос требует дополнительного и отдельного исследования. На первый взгляд Фома скорее опирался на собственное понимание текстов Аристотеля.

Следует отметить и другой важный аспект «Комментариев», который заключается в следующем: Фома стремится структурировать текст на основе анализа идей Аристотеля. Для Фомы «Метафизика» Аристотеля – хорошо упорядоченный и структурированный текст, который посвящен первой философии. В этой структуре каждая книга не случайна, так как она находится на своем определенном месте и выполняет соответствующую функцию. Однако такое рассмотрение текста «Метафизики» не мешает Фоме видеть отдельные трудности и противоречия в различных частях текста. Фома рассматривает как целое не только этот текст «Метафизики», но также и весь корпус работ Аристотеля. Для Фомы каждая работа Аристотеля – часть его общей концепции знания в целом. Хотя Фома рассматривал корпус работ Аристотеля как целое, он осознавал, что между различными работами могут быть некоторые несоответствия или даже противоречия, но, как считал Фома, они всегда могут быть объяснены.

Другой важной особенностью комментариев Фомы – это также отмечают и исследователи – является то, что, составляя комментарии, он стремится объяснить не только идеи Аристотеля, но также способ аргументации, который использует Философ, чтобы сформулировать и ясно представить их, так как в «Метафизике» Аристотель рассматривает различные виды аргументов, а также исследует, насколько они достоверны. Для этой цели Фома сначала делит текст на отдельные параграфы, а потом снова подразделяет их, чтобы выявить его основную структуру, а следовательно, и саму аргументацию автора. И на основании этого деления Фома может показать, например, как Аристотель анализирует и критикует концепции других философов или как Аристотель объясняет различные значения философских терминов.

Итак, Фома делит текст Аристотеля на параграфы, которые находятся в начале каждой лекции в «Комментариях». Это деление позволяет сначала выделить фрагменты, которые необходимо прокомментировать, а потом разделить их на составные части, чтобы предоставить читателю схему или структуру, которая позволит ему понять аргументацию автора. Деление текста, которое предлагает Фома, не всегда связано только с одной лекцией, иногда оно распространяется на другие лекции, а иногда – на текст в целом, при этом указывая на вопросы, которые будут рассмотрены в других книгах. Так, в книге 3 после объяснения трудностей, которые высказывает Аристотель, Фома отмечает книги, в которых они будут разрешены. В книге 11 лекции 1 его деление относится не только к вопросам, которые еще следует разрешить, но и указывает на вопросы, которые уже были обсуждены в предыдущих книгах.

И наконец, последняя особенность «Комментариев» Фомы Аквинского заключается в том, что его комментарии совершенно «неисторичны», то есть не затрагивают историю текста. Он не рассматривает, был ли текст «Метафизики» единым или он составлен из нескольких трактатов и принадлежал ли он одному или нескольким авторам, когда был написан текст. Возможно, что Фома осознавал и понимал важность этих проблем, но он не указывает на это в тексте. Он составляет свои комментарии на основании того, что текст «Метафизики» представляет собой единое целое, части которого были написаны с единственной целью – рассмотреть природу сущего, его свойства и причины.

---

[39] В пп.286, 1467–1468, 2418, он критикует Аверроэса, а в пп.556–558, 894, 1981, 2559 он критикует точку зрения Авиценны.

[40] В п.345, 442, 1442 он отмечает, что Аверроэс помогает понять текст, а в п.46, 766–769, 1165, 1469, он использует некоторые положения Авиценны.

Структура комментариев на «Метафизику»

Рассмотрим структуру «Метафизики» Аристотеля и, соответственно, «Комментариев». Метафизика Аристотеля содержит 14 книг, но Фома комментирует только книги с 1-й по 12-ю и не комментирует книги 13 и 14. Почему он не комментирует две последние книги, мы упоминали выше. Итак, структура «Комментариев» следующая: первая книга делится на две части. В первой части говорится, что мудрость исследует только наивысшие причины, а во второй рассматривается история понятия «причина». Фома Аквинский определяет таким образом вопросы, которые исследуются в этой книге: сначала рассматривается вопрос о природе и совершенстве божественного знания, которое называется мудростью. Затем рассматриваются мнения древних философов и опровержение мнений древних о причинах вещей и началах.

Вторая книга рассматривает следующие вопросы: человек и истина, а также невозможность ухода в бесконечность в цепочке причин. Фома Аквинский определяет таким образом вопросы, которые исследуются в этой книге: во-первых, как человек способен познать истину. Затем встает вопрос о том, что познание истины скорее всего принадлежит первой философии. Далее в этой книге рассматривается, что последовательность причин не может уходить в бесконечность. И наконец, вопрос о способе познания истины.

Третья книга посвящена спорным вопросам «Метафизики». Фома Аквинский определяет, что в этой книге рассматриваются способ поиска истины для этой науки, роды причин, субстанции, начала вещей, а также к какому знанию следует отнести эти сущности.

Четвертая книга делится на две части. В первой рассматривается предмет «Метафизики», а во второй – начало непротиворечия. Фома Аквинский указывает на следующие вопросы, которые исследуются в этой книге: о сущем, об одном и многом, о тождественном и различном, о первых началах доказательства.

Пятая книга представляет собой словарь понятий «Метафизики». Фома Аквинский определяет вопросы, которые рассматриваются в этой книге: термины, которые используют все знания, и значения, которые они имеют.

Шестая книга рассматривает два вопроса, а именно три теоретических науки и деление сущего. Фома Аквинский говорит о способе рассмотрения сущего, которое изучает первая философия, и о значениях, которые не относятся к этому знанию и которые обычно используют для обозначения сущего.

Книга седьмая определяет субстанцию с точки зрения логики. Фома Аквинский в своих комментариях говорит о седьмой книге, что в ней рассматривается сущность чувственно воспринимаемых субстанций посредством логических и общих аргументов.

Восьмая книга посвящена определению субстанции с точки зрения физики. Фома Аквинский определяет следующим образом вопросы, которые исследуются в этой книге: о началах чувственно воспринимаемых субстанций, материи и форме, и их единстве.

Девятая книга рассматривает потенцию и акт. Фома Аквинский также определяет следующие вопросы этой книги: о потенции и об акте, а также о сравнении акта с потенцией.

Десятая книга Метафизики Аристотеля рассматривает природу единого и учение о противоположностях. Фома Аквинский говорит, что в этой книге исследуется вопрос о едином и о тех вещах, которые следуют из единого.

Одинадцатая книга суммирует то, что было сказано в этой книге и в книге «Физика». Фома Аквинский указывает на то, что в этой книге Аристотель прокладывает путь к познанию отделенных субстанций, повторяя некоторые вопросы, которые были рассмотрены в вышеназванных книгах и в натурфилософии.

Двенадцатая книга, которая завершает это рассмотрение, посвящена первой отделенной субстанции. Фома Аквинский говорит, что Аристотель рассматривает в этой книге субстан-

цию чувственно воспринимаемую и субстанцию неподвижную, а также рассматривает вопрос о благом мире.

Тринадцатая и четырнадцатая книги Аристотеля посвящены первой отделенной субстанции Платона, но, как мы уже говорили, Фома не комментирует эти книги.

О. А. Антонова

Перевод сделан по

S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici: In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio. Edito iam a M.-R. Cathela, O.P. exatata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P. In studio generali F.F. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae et Philosophiae lectoris Marietti, 1950.

Введение Фомы Аквинского

Самая общая наука из всех наук рассматривает наиболее интеллигибельные универсалии; из этого Философ выводит, что ее следует по праву обозначать тремя терминами, то есть теология, метафизика и первая философия.

Как Философ говорит в «Политике»[41], когда несколько вещей подчиняются одной, одна из них должна править, или властвовать, а остальные подчиняться, или быть подвластными. Это можно увидеть в единстве души и тела, ибо душа естественным образом властвует, а тело подчиняется. То же самое относится и к способностям души, так как страсти и гнев естественно подчиняются размышлению. Однако все науки и искусства подчиняются одной вещи, то есть совершеству человека, которое счастье. Поэтому одна из этих наук или искусств должна быть главой всех других и ее правильно называют мудрость. Ибо именно мудрый человек должен направлять других.

Мы можем понять, какая эта наука и к каким предметам она относится, если мы исследуем качества хорошего правителя. Ибо как люди более умные естественно являются правителями и наставниками для других, а люди физически сильные, но более слабые умом, естественно служат им, как Философ говорит в вышеназванной книге[42], так наука, которая является в наибольшей степени интеллигибельной, естественно должна управлять другими науками. И это та наука, которая рассматривает наиболее интеллигибельные предметы.

Однако мы можем рассмотреть *наиболее интеллигибельные предметы* тройным образом.

Во-первых, с точки зрения порядка познания. Ибо те вещи, с помощью которых ум приходит к большей достоверности, по-видимому, более интеллигибельные. Поэтому если достоверность науки достигается посредством ума вследствие познания причин, то познание причин, по-видимому, в наибольшей степени связано с умом. И поэтому та наука, которая рассматривает первые причины, по-видимому, в наибольшей степени управляет другими.

Во-вторых, с точки зрения сравнения ума с чувствами. Ибо хотя чувственное восприятие есть познание отдельных вещей, ум, по-видимому, отличается от чувства из-за того, что он постигает универсалии. Поэтому та наука преимущественно связана с умом, которая рассматривает наиболее общие начала. Эти начала – *сущее* и те вещи, которые естественно сопутствуют ему, как *единое* и *многое, потенция* и *акт*. Однако такие начала не должны оставаться совершенно неопределенными, если полное познание начал, которые соответствуют какому-либо роду или виду, не может быть достигнуто без них. Они также не должны рассматриваться в какой-либо одной отдельной науке, ибо если для познания любого рода сущего необходимы эти начала, то они по этой же самой причине должны быть рассмотрены в каждой отдельной науке. Поэтому следует, что такие начала должны быть рассмотрены в одной общей науке, и эта наука, если она в наибольшей степени связана с умом, управляет другими.

В-третьих, с точки зрения самого познания ума. Ибо если всякая вещь сама по себе связана с умом благодаря тому, что она освобождена от материи, то те вещи должны быть самыми интеллигибельными, которые совершенно отделены от материи. Ибо интеллигибельное и ум должны соответствовать друг другу и должны принадлежать одному и тому же роду, если ум и интеллигибельное одно по акту. Так, те вещи в наибольшей степени отделены от материи, которые абстрагируются не только от данной материи «как естественные формы, рассматриваемые общим образом, которые исследует натурфилософия», но вообще от всякой чувственно воспринимаемой материи. И они отделены от материи не только по определению, как математические объекты, но также по бытию, как Бог и интеллигенции. Поэтому наука, которая

[41] Политика, 1254a20.

[42] Ibid, 1254a31; 1254b29.

исследует эти предметы, по-видимому, в наибольшей степени связана с умом, а также первая или главная из всех других наук.

Так это исследование, которое содержит три части, должно относиться к одной и той же науке, а не к разным, ибо вышеназванные отделенные субстанции – общие и первые причины бытия. Одна и та же наука также должна рассматривать собственные причины какого-либо рода и сам род, как, например, натурфилософия рассматривает начала естественного тела. Поэтому одна и та же наука должна рассматривать отделенные субстанции и *сущее вообще* (*ens commune*), которое род, относительно которого вышеназванные субстанции – общие и универсальные причины.

Из этого следует, что хотя эта наука[43] рассматривает три вышеназванных рода вещей[44], она не рассматривает каждый из них как свой предмет, но только сущее вообще. Так как предмет науки – род, причины и свойства которого мы стремимся найти, и не сами причины какого-либо отдельного рода, ибо познание причин какого-либо рода – цель, к которой стремится наука. Так, хотя предмет этой науки – сущее вообще, он сказывается в целом о тех вещах, которые отделены от материи по бытию (*esse*) и по определению. Так как не только те вещи, которые никогда не могут существовать в материи, называются отделенными от материи по бытию и по определению, как Бог и интеллектуальные субстанции[45], но также те вещи, которые могут существовать без материи, как сущее вообще. Однако это не могло бы произойти, если бы их бытие зависело от материи.

Итак, трем вышеназванным родам предметов, на основе которых эта наука достигает своего совершенства, соответствуют три термина. Так, она называется наукой о Боге или теологией, так как она рассматривает вышеназванные субстанции. Она называется метафизикой, так как она рассматривает сущее и то, что следует из него, так как те вещи[46], которые превосходят физический порядок, познаются посредством анализа, как более общие вещи познаются после менее общих. И она называется первая философия, так как она рассматривает первые причины вещей. Таким образом, очевидно, какой предмет этой науки, как она соотносится с другими науками и как ее называют.

[43] Метафизика, или первая философия.

[44] Бог, интеллектуальные субстанции и сущее вообще.

[45] Intellectuales substantiae.

[46] Transphysica.

Книга 1
О природе и совершенстве божественной науки, которая называется мудростью. Рассмотрение и опровержение мнений древних о причинах вещей и началах

Лекция 1

Исходя из предполагаемых начал, а именно из достоинства науки, к которой все люди стремятся, и из уровней человеческого познания, которые содействуют ее возникновению, Философ заключает, что эта наука рассматривает причины.

(пп. 1—35)

Комментарий Фомы Аквинского

(980a21—983a3)

1. Прежде чем исследовать эту науку, Аристотель предлагает введение, в котором он рассматривает два вопроса.

Во-первых[47], он показывает к чему эта наука относится. Во-вторых[48], какая это наука.

Относительно первого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых, он показывает, что цель науки, которая называется мудрость, состоит в том, чтобы рассматривать причины. Во-вторых[49], он объясняет к каким или какого типа причинам она относится.

Относительно первого пункта сначала он рассматривает те положения, исходя из которых он обосновывает предполагаемый тезис. Во- вторых[50], он выводит заключение из вышеназванных положений.

Относительно первого пункта он рассматривает два вопроса. Во – первых, он показывает достоинство науки вообще. Во-вторых[51], он объясняет порядок в познании.

Так, он объясняет достоинство науки, исходя из того, что все люди естественным образом стремятся к ней, как к цели. Поэтому относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых, он рассматривает то, к чему стремятся. Во-вторых[52], он обосновывает это.

Итак, во-первых, он говорит, что все люди от природы стремятся к знанию.

2. Для этого может быть три причины: во-первых, так как любая вещь стремится естественно к своему совершенству, то и материя стремится к форме, как несовершенная вещь стремится к своему совершенству. Если ум, вследствие которого человек является тем, что он есть, рассматриваемый сам по себе, заключает в себе потенциально все вещи и становится ими актуально только посредством науки, так как ум не заключает в себе ни одну из тех вещей,

[47] 980a21—27.
[48] Лекция 3.
[49] Лекция 2.
[50] 981b27—982a3.
[51] 980a27—28.
[52] 980a21—27.

которые существуют, до того как он познает их, как говорится в 3-й книге «О душе»[53], то всякий человек естественно стремится к науке, как материя к форме.

3. Во-вторых, всякая вещь имеет естественную склонность к осуществлению своего собственного действия, как что-либо горячее естественно склонно к тому, чтобы греть, и тяжелое к тому, чтобы двигаться вниз. Однако собственное действие человека как человека состоит в том, чтобы познавать, ибо именно по этой причине он отличается от всех других вещей. Поэтому желание человека естественно направлено на то, чтобы познавать и, следовательно, обладать достоверным знанием.

4. В-третьих, любая вещь стремится к тому, чтобы соединиться со своим началом, если в этом состоит всякое совершенство. Поэтому и круговое движение наиболее совершенное движение, как показано в 8-й книге Физики[54], так как его конец соединяется с его началом. Так, только посредством своего ума человек связан с отделенными субстанциями, которые начало человеческого ума и то, с чем человечекий ум соотносится как несовершенное с совершенным. Поэтому наибольшее счастье человека также состоит в этом единении. Таким образом, человек естественно стремится к тому, чтобы знать. А то, что некоторые люди не стремятся исследовать эту науку, не опровергает этот тезис. Ибо те люди, которые стремятся к какой-либо цели, часто не могут ее достигнуть по той или иной причине – по причине трудности ее достижения или по причине других дел. И таким образом, очевидно, что хотя все люди стремятся к знанию, однако не все посвящают себя тому, чтобы достигнуть его, так как им мешают другие дела, удовольствия, потребности обыденной жизни или даже они не хотят прилагать усилия, которые необходимы для изучения, по причине лени. Аристотель говорит об этом, чтобы показать, что стремление к знанию, которое бесполезно для чего-либо, не бессмысленно, как происходит в случае с этой наукой, так как естественное желание не может быть напрасным.

5. Затем он обосновывает свое положение посредством примера. Если наши чувства полезны в двух случаях, то есть для познания вещей и для удовлетворения потребностей жизни, то мы предпочитаем их ради них самих, так как они дают нам возможность познавать, а также помогают нам в жизни. И это очевидно из того, что всякий человек получает наибольшее удовольствие от того чувства, которое в наибольшей степени позволяет познавать, то есть зрение, которое мы ценим не только с той точки зрения, чтобы совершить какое-либо действие, но даже когда мы не обязаны что-либо делать. Причина состоит в том, что это чувство, то есть зрение, из всех других чувств в наибольшей степени позволяет нам познавать и дает нам возможность узнать многочисленные различия между вещами.

6. Очевидно, что в этой части он рассматривает две причины того, почему зрение превосходит другие чувства в познании. Во-первых, так как оно познает более совершенным образом. Это свойство принадлежит ему, так как зрение наиболее нематериальное из всех чувств. Ибо чем более нематериальна способность, тем более совершенно она познает. Однако то, что зрение наиболее нематериальное чувство, станет очевидно, если мы рассмотрим изменение, происходящее в нем посредством его объекта. Все другие чувственно воспринимаемые объекты изменяют как орган, так и посредника чувства посредством материального изменения, как объект тактильного чувства изменяет посредством нагревания и охлаждения, объект вкуса – посредством воздействия на орган вкуса некоторым вкусовым качеством через слюну, объект слуха – посредством телесного движения и объект запаха – посредством испарения воздушных частиц. Но видимый объект изменяет орган и посредника чувства только посредством нематериального[55] изменения, так как ни зрачок глаза, ни воздух не имеют цвета, но они получают только форму цвета согласно модусу духовного бытия. Итак, так как актуальное чувственное

[53] 429a23.

[54] 261a12.

[55] spirituali

восприятие состоит в актуальном изменении чувства посредством его объекта, очевидно, что то чувство, которое изменяется более нематериальным и духовным образом, более духовно в своем действии. И поэтому зрение судит о чувственно воспринимаемых объектах более достоверным и совершенным образом, чем это делают другие чувства.

7. Однако он рассматривает и другую причину, которая заключается в том, что зрение дает нам больше знания о вещах. Это свойственно природе его объекта. Так, тактильное чувство и вкус, а также обоняние и слух воспринимают те акциденции, посредством которых низшие тела отличаются от высших. Однако зрение воспринимает те акциденции, согласно которым эти низшие тела имеют общее с высшими. Ибо вещь актуально видима посредством света, который является общим как для низших тел, так и для высших, как сказано во второй книге «О Душе»[56]. И поэтому небесные тела познаваемы только посредством зрения.

8. Однако существует и другая причина, которая заключается в том, что зрение дает нам знание о многочисленных различиях между вещами, так как мы познаем чувственно воспринимаемые вещи главным образом посредством зрения и тактильного чувства, но в большей степени посредством зрения. Причина этого выводится из следующего: другие три чувства воспринимают те акциденции, которые некоторым образом исходят из чувственно воспринимаемого тела и не остаются в нем. Так, звук исходит из чувственно воспринимаемого тела, когда он выходит из него и не остается в нем. И подобным образом происходит испарение воздушных элементов, с которыми и посредством которых распространяется запах. Однако зрение и тактильное чувство воспринимают такие акциденции, которые принадлежат самим чувственно воспринимаемым вещам: цвет, тепло и холод. Поэтому тактильное чувство и зрение распространяются на сами вещи, в то время как слух и обоняние распространяются на те акциденции, которые исходят из вещей, а не на сами вещи. И поэтому фигура, величина и все подобные вещи, посредством которых определяется сама по себе чувственно воспринимаемая вещь, воспринимаются зрением и тактильным чувством в большей степени, чем другими чувствами. И они в большей степени воспринимаются зрением, чем тактильным чувством, так как зрение познает более совершенным образом, как было сказано[57], а также так как количество и те акциденции, следующие за ним, которые очевидно являются общими чувственно воспринимаемыми [свойствами], более тесно связаны с объектом зрения, чем с объектом тактильного чувства. Это очевидно из того, что объектом зрения может стать в какой-то степени любое тело, обладающее некоторым количеством, в то время как объектом тактильного чувства – нет.

9. Затем, когда он говорит «люди от природы»[58], он рассматривает порядок в познании. И во-первых[59], он рассматривает это относительно просто животных, во-вторых[60], относительно человека.

Относительно животных, во-первых, он рассматривает общее для всех животных. Во-вторых[61], в чем они различаются и превосходят друг друга.

Все животные сходны в том, что они по природе обладают способностью чувствовать. Так как животное есть животное по причине того, что оно имеет ощущающую душу, которая является природой животного, как форма, присущая каждой вещи, есть ее природа. Но хотя все животные естественным образом имеют способность чувствовать, не все животные имеют все чувства, но только совершенные. Все животные имеют тактильное чувство, ибо это чувство в каком-то смысле фундамент всех других чувств. Однако не все животные имеют зрение,

[56] 418b5.
[57] п. 6.
[58] 980a21—27.
[59] 980a21—27.
[60] 980b25—28.
[61] 980a28—980b25.

так как это чувство воспринимает более совершенным образом, чем все другие. Тактильное чувство более необходимо, ибо оно воспринимает элементы, из которых состоит животное, то есть теплое, холодное, влажное и сухое. Поэтому, как зрение познает более совершенным образом, чем все другие чувства, так тактильное чувство в большей степени необходимо, так как при порождении оно возникает первым. Ибо те вещи, которые более совершенны с этой точки зрения, возникают позже в процессе развития какого-либо единичного существа, которое переходит от несовершенного состояния к совершенному.

10. Затем он говорит «у одних животных»[62]. Здесь он рассматривает различные виды животных, а также три уровня познания у животных. Так как некоторые животные имеют чувственное восприятие, но не имеют памяти, которая возникает из чувственного восприятия. Ибо память связана с воображением, которое есть движение, возникающее посредством чувств в процессе чувственного восприятия, как сказано во 2-й книге «О душе»[63]. Но у некоторых животных воображение не связано с чувством, и поэтому у них не может быть памяти. Это относится к несовершенным животным, которые неподвижны, как моллюск. Так как если чувственное восприятие дает возможность животным удовлетворять жизненные потребности и выполнять соответствующие им действия, то те животные, которые двигаются в направлении чего-либо на некоторое расстояние, должны иметь память. Если предполагаемая цель, из-за которой они вынуждены двигаться, не запечатлится у них посредством памяти, они не смогут продолжать движение к цели, которую они преследуют. Однако для неподвижных животных восприятие чувственного качества достаточно для того, чтобы выполнять соответствующие им действия, так как они не двигаются по направлению к чему-либо на некоторое расстояние. И поэтому эти животные имеют неопределенное движение как результат неопределенного воображения, как сказано в 3-й книге «О душе»[64].

11. Однако из того, что некоторые животные имеют память, а другие нет, следует, что некоторые животные благоразумные[65] (*prudentia*), а другие – нет. Так как если благоразумие дает возможность предусмотреть будущее на основе памяти о прошлом, поэтому Туллий в второй книге «Риторики» полагает, что память (*memoria*), рассудительность (*intelligentia*) и предусмотрительность (*providentia*) – части благоразумия, то благоразумие не могут иметь те животные, которые не обладают памятью. Но те животные, которые имеют память, могут иметь и благоразумие. Хотя полагают, что один тип благоразумия присущ животным, а другой – людям. Так, людям присуще благоразумие в той мере, в какой они обдумывают то, что должны сделать. Поэтому в шестой книге «Этики»[66] сказано, что благоразумие – разумно продуманный план того, что необходимо сделать. Однако суждение о том, что необходимо сделать, которое является результатом не разумного размышления, но некоторого природного инстинкта, называется благоразумием у других животных. Благоразумие у этих животных заключается в естественном стремлении к тому, что подходит, и уклонении от того, что является опасным, как ягненок следует за матерью и избегает волка.

12. Однако среди тех животных, которые имеют память, некоторые животные имеют слух, а другие не имеют. Те животные, которые не имеют слуха, как пчела или какое-нибудь другое из подобных животных, даже если они имеют благоразумие, еще не способны научиться, то есть обрести навык делать или избегать что-либо посредством научения, так как подобное научение приобретается главным образом посредством слуха. Поэтому в книге «О

[62] 980a28—980b25.
[63] 428b10.
[64] 434a1
[65] сообразительные
[66] 1140b5

чувственном восприятии»[67], сказано, что слух – чувство, посредством которого мы научаемся. Однако то, что пчелы не имеют слуха, не противоречит тому, что они боятся некоторых внешних звуков. Сильный звук вредит животному и расщепляет дерево, как очевидно происходит при громе, но это происходит не по причине звука, а из-за сильного сотрясания воздуха, в котором распространяется звук, и те животные, которые лишены слуха, могут быть напуганы звуками в воздухе, даже если они не воспринимают звук. Но те животные, которые имеют память и слух, могут быть как благоразумными, так и обучаемыми.

13. Также очевидно, что у животных существует три уровня познания. Первый уровень относится к тем животным, которые не имеют ни слуха, ни памяти. Поэтому они не могут быть ни обучаемыми, ни благоразумными. Второй уровень относится к тем животным, которые имеют память, но не имеют слуха. Поэтому они благоразумные, но не способны обучаться. Третий уровень относится к тем, которые имеют обе эти способности и которые благоразумны и способны обучаться. Однако не может быть четвертого типа, то есть не может быть животного, которое имеет слух и не имеет памяти, так как те чувства, которые воспринимают их чувственно воспринимаемые объекты посредством внешнего посредника – и один из них слух, – могут быть присущи только тем животным, которые передвигаются и которые не могут действовать без памяти, как было сказано[68].

14. Затем, когда он говорит «другие животные»[69], он рассматривает уровни познания у человека.

И относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Сначала[70] он показывает, как человеческое познание превосходит познание вышеуказанных животных. Во-вторых[71], он показывает, как человеческое познание делится на различные уровни.

Он говорит в первой части[72], что воображение и память управляют жизнью животных: воображение – если речь идет о несовершенных животных, а память – если речь идет о совершенных животных. Так как даже если эти последние животные также имеют воображение, всякая вещь управляется той способностью, которая для нее является наиболее важной. Здесь жизнь не имеет значения существования одушевленного существа, как сказано во 2-й книге «О душе»[73], когда он говорит, что «одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни». Ибо жизнь животных в этом значении не связана с памятью или воображением, но предшествует им обоим. Однако жизнь обозначает жизненную активность, так же как мы привыкли говорить об образе действия как о человеческой жизни. Однако на основании того, что он определяет познание животных, обращаясь к организации жизни, мы можем прийти к выводу, что познание принадлежит этим животным не ради самого процесса познания, но из-за необходимости действия.

15. Как ниже будет сказано[74], помимо памяти люди также обладают опытом, который некоторые животные имеют только в очень малой степени. Ибо опыт происходит из соединения разных единичных [представлений], которые принадлежат памяти. И этот вид соединения присущ человеку и относится к познавательной способности, которая также называется частным умом, соединяющим отдельные представления, как общий ум объединяет универсальные представления. Так, если животные имеют привычку стремиться к чему-то или избегать чего-либо вследствие различных чувств и памяти, то они очевидно обладают в какой-то, даже если

[67] 437a12
[68] п. 10.
[69] 980b25—28.
[70] 980b25—28.
[71] 980b28—981a2.
[72] 980b25—28.
[73] 413a22
[74] п.18

и небольшой, степени опытом. Однако помимо опыта, который принадлежит частному уму, люди обладают как своей главной способностью общим умом, с помощью которого они живут.

16. И так же, как опыт относится к частному уму, а деятельность, основанная на опыте, к памяти у животных, так искусство связано с общим умом. Поэтому как жизнью животных совершенным образом управляет память вместе с деятельностью, которая становится привычкой посредством тренировки или каким-либо другим образом, так человеком совершенным образом управляет ум, усовершенствованный искусством. Однако некоторыми людьми управляет ум без искусства, но это есть несовершенное управление.

17. Затем[75] он рассматривает различные уровни человеческого познания. И относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[76], он сравнивает искусство с опытом. Во-вторых[77], он сравнивает умозрительное искусство с искусством практическим.

Относительно первого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[78], он рассматривает происхождение искусства и опыта. Во-вторых[79], он объясняет как одно предшествует другому.

Относительно первого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[80], он рассматривает происхождение обоих. Во-вторых[81], он обосновывает это посредством примера.

Относительно первого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[82], он рассматривает происхождение опыта. Во-вторых[83], происхождение искусства.

Во-первых[84], он говорит, что опыт человека происходит из памяти. Однако каким образом это происходит, можно сказать так: из различных воспоминаний о какой-либо вещи человек приобретает опыт и посредством этого опыта он может действовать без труда и правильно. Итак, по причине того, что опыт дает нам возможность действовать без труда и правильно, предполагают, что он то же самое, что искусство и наука. Ибо они подобны, так как в обоих случаях из многих представлений возникает одна точка зрения на вещь. Однако они различны, так как универсалии познаются посредством искусства, а посредством опыта – единичные вещи, как позже будет сказано.

18. Затем[85] Философ рассматривает происхождение искусства и говорит, что у людей наука и искусство происходят из опыта. Это он доказывает, ссылаясь на авторитет Пола, который говорит, что опыт создал искусство, а неопытность – случай, так как, когда неопытный человек действует правильно, он действует случайно. Кроме того, способ, каким искусство происходит из опыта, тот же самый, что и вышеназванный, когда опыт происходит из памяти. Ибо как единое опытное знание происходит из разных воспоминаний о вещи, так единое общее суждение о всех подобных вещах происходит из восприятия разных опытных данных. Поэтому искусство имеет в большей степени это [единую точку зрения], чем опыт, так как опыт относится только к единичным вещам, а искусство к общим.

19. Затем он обосновывает это посредством примеров[86]. Так, как если какой-либо человек установил, что это лекарство благоприятно для Сократа, Платона и для других людей, стра-

---

[75] 980b28—981a2.
[76] 980b28—981a2.
[77] 981b13—27.
[78] 980b28—981a2.
[79] 981a12—24.
[80] 980b28—981a2.
[81] 981a2—12.
[82] 980b28—981a2.
[83] 981a2—12.
[84] 980b28—981a2.
[85] 981a2—12.
[86] 981a2—12.

дающих некоторой определенной болезнью, как бы там ни было, это было бы установлено на основе опыта. Но если какой-либо человек установил, что это определенное лекарство благоприятно для всех, кто имеет некоторую болезнь и некоторый определенный тип физического строения, как, например, что оно благоприятно для больного, страдающего лихорадкой, как для флегматика, так и для желчного [больного], то это уже было бы установлено на основе искусства.

20. Затем[87] он сравнивает искусство и опыт с точки зрения превосходства. И относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[88], он сравнивает их с точки зрения действия. Во-вторых[89], с точки зрения знания.

Итак, он говорит, что с практической точки зрения опыт ни в чем не отличается от искусства. Так как если речь идет о действии, то отличие между опытом и искусством, которое является отличием между чем-либо единичным и общим, исчезает, ибо искусство относится к единичным вещам, как и опыт. Поэтому вышеназванное отличие относится только к способу, согласно которому они приводят к знанию. Но даже если искусство и опыт не различаются с точки зрения способа, согласно которому они действуют, так как действия обоих относятся к области единичных вещей, тем не менее они отличаются по эффективности действия. Ибо опытные люди действуют более эффективно, чем те, кто имеет только общее знание об искусстве без опыта.

21. Причина этого заключается в том, что действия относятся к единичным вещам и все процессы возникновения относятся к единичным вещам. Так как универсалии возникают или движутся только по причине чего-либо еще, ибо оно принадлежит единичным вещам. Так как человек рождается, когда этот человек рождается. Поэтому медик излечивает человека только случайно[90], но по-настоящему он излечивает Платона, или Сократа, или какого-либо другого человека, обладающего индивидуальным именем, которому соответствует природа человека, или, скорее, для которого она является акцидентальной, так как он исцелен. Ибо даже если природа человека сама по себе принадлежит Сократу, она принадлежит только акцидентально тому, кто исцелен или излечен. Так как высказывание «Сократ есть человек» – высказывание само по себе, ибо если бы мы определяли Сократа, то мы упомянули бы человека в его определении, как будет сказано ниже в четвертой книге. Но высказывание «тот, кто исцелен или вылечен, есть человек» акцидентальное.

22. Так как искусство относится к общим, а опыт к единичным вещам, если кто-либо имеет теоретическое знание об искусстве, но не имеет опыта, то он будет совершенен, ибо он знает общее. Но так как он не знает единичные вещи, ибо ему недостает опыта, он будет часто ошибаться относительно исцеления. Так как исцеление в большей степени относится к области единичных вещей, чем общих, ибо оно относится к первой само по себе, а к последней акцидентально.

23. Затем[91] он сравнивает опыт с искусством с точки зрения познания. И относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[92], он устанавливает приоритет искусства над опытом. Во-вторых[93], он обосновывает это.

Он устанавливает, что искусство и наука превосходят опыт в трех аспектах. Сначала они превосходят его с точки зрения знания, которое в большей степени можно достичь посредством искусства, чем посредством опыта. Они также превосходят с точки зрения опроверже-

[87] 981a12—24.
[88] 981a12—24.
[89] 981a24—27.
[90] Привходящим образом.
[91] 981a24—27.
[92] 981a24—27.
[93] 981a28—981b6.

ния возражений в диспутах. Ибо в диспуте тот, кто обладает искусством, способен противостоять возражениям, выдвинутым против этого искусства, а тот, кто обладает только опытом, не может этого сделать. Еще они превосходят с такой точки зрения: те, кто обладают искусством, в большей степени приближаются к цели мудрости, чем опытный человек, «при условии», то есть это происходит «что лучше знать, если мудрость стремится познать все вещи», так как она стремится познать универсалии. Ибо тот, кто обладает искусством, рассуждает более мудро, чем человек опытный, так как он рассматривает универсалии. Можно истолковать этот текст иначе: «при условии, что мудрости в большей степени соответствует знать, как тому [знанию], которое стремится познать все вещи», то есть универсалии. Другое истолкование такое: «Как в большей степени соответствующие тому, чтобы знать, если мудрость стремится познать все вещи», то есть как если бы он сказал: «Как в большей степени зависящие от того, чтобы знать», чем от того, чтобы действовать, «если мудрость стремится познать все вещи», то есть она стремится познать каждую единичную вещь. Так что мудрыми скорее называют тех людей, кто больше знает, а не тех, кто больше действует. Поэтому другое истолкование выражает этот смысл более ясно, а именно: «при условии, что все стремятся к мудрости в большей степени с точки зрения знания».

24. Затем[94] он обосновывает вышеназванное превосходство посредством трех аргументов. Во-первых, он обосновывает таким образом: те, кто знают причину и основание, почему такая вещь, знают больше и они мудрее, чем те, кто просто знают, что вещь такая, но не знают почему. Так, опытные люди знают, что вещь такая, но не знают основание, в то время как человек, который обладает искусством, знает не только, что вещь такая, но также знает ее причину и основание. Поэтому те, кто обладает искусством, мудрее и знают больше, чем те, кто обладает только опытом.

25. Сначала[95], он обосновывает первый пункт превосходства. Обоснование состоит в следующем: те люди, которые знают причину и основание, почему вещь такая, сравниваются с теми, кто просто знает, что вещь такая, как искусство архитектуры соотносится с искусством ремесленников. Но искусство архитектуры более достойное. Итак, подобным образом и те люди, которые знают причины и основания вещей, знают больше, чем те, кто просто знает, что вещи такие.

26. Первая часть обоснования становится ясной из того, что архитекторы знают причины вещей, которые необходимо сделать. Для того, чтобы понять это, необходимо отметить, что архитектор означает главный ремесленник от слов «главный» и «искусство». То искусство называется главным, с помощью которого выполняется более важное действие. На самом деле действия ремесленников различаются таким образом: некоторые действия состоят в том, чтобы подготовить материал, как, например, плотники, разрубая и обтесывая дерево, подготавливают материю для формы корабля. Другое действие направлено на то, чтобы придать материи форму, как, например, когда кто-либо строит корабль из дерева, которое было обработано и подготовлено. Третье действие направлено на то, чтобы использовать изготовленную вещь, и это конечное действие. Однако первое действие самое низшее, так как оно ведет ко второму, а второе действие – к третьему. Поэтому тот, кто строит корабли, превосходит того, кто подготавливает дерево. А моряк, который управляет уже сделанным кораблем, превосходит кораблестроителя.

27. Далее если материя существует для формы и должна быть материей, которая подходит форме, то кораблестроитель знает причину того, почему дерево должно быть обработано таким образом. Но те, кто подготавливает дерево, не знают этого. И подобным образом если изготовленный корабль создан для того, чтобы им пользовались, тот, кто его использует, знает, почему

[94] 981a28—981b6.

[95] 981a28—981b6.

такой должна быть его форма. Так как форма должна быть такой, какая благоприятствует его использованию. И поэтому очевидно, что причина действий, которые подготавливают материю, связана с возникновением мысленного представления данной вещи в уме ремесленника, и причина действий, которые создают форму данной вещи, связана с ее использованием.

28. Таким образом, очевидно, что архитекторы знают причины создаваемых вещей. На самом деле мы судим или говорим о других, то есть о ремесленниках, которые делают что-либо руками, как если бы мы говорили о некоторых неодушевленных вещах. Это происходит не потому, что они не совершают соответствующие действия, но так как то, что они делают, они делают, не зная причины. Ибо они знают, что что-то должно быть сделано, но не знают почему, так же как огонь горит, не зная почему. Поэтому некоторое подобие существует между неодушевленными предметами и ремесленниками, которые работают руками, с такой точки зрения, то есть как неодушевленные предметы действуют без знания причин, так как они направляются к их собственной цели некоторым высшим умом, также действуют и ремесленники, которые работают руками. Но они различаются в следующем: неодушевленные предметы выполняют любое из своих действий вследствие их природы, но ремесленники совершают их действия вследствие привычки[96]. И хотя привычка практически то же самое, что природа, так как она склоняется к одному определенному действию, тем не менее привычка отличается от природы, так как она подвержена противопоставлениям по причине человеческого знания. Так как мы не приучаем естественные вещи, как сказано во второй книге «Этики»[97], и также невозможно вызывать привычки в том, чему недостает знания. Так, утверждения, которые были сделаны, как очевидно из самих утверждений, следует рассматривать в том смысле, что некоторые люди мудрее не потому, что они «практичные», то есть люди действия, как и положено опытным людям, но потому что они знают, как создать вещи, и знают их причины, которые есть основа их плана действия. А это соответствует архитекторам.

29. Затем[98] он рассматривает второй аргумент, который состоит в следующем: свойство знания состоит в способности научить, и это происходит, так как всякая вещь совершенна в своей деятельности тогда, когда она может породить другую вещь, подобную себе, как сказано в 4-й книге «Метеорологики»[99]. Итак, как на то, что нечто обладает теплом, указывает тот факт, что одна вещь может нагреть другую, так на то, что некто обладает знанием, указывает тот факт, что один человек может научить другого, то есть привести к знанию другого. Но люди, которые обладают искусством, могут научить, так как, если они знают причины, они могут исходя из них доказать. А доказательство есть силлогизм, который дает знание, как сказано в 1-й книге «Второй аналитики»[100]. Однако опытные люди не могут научить, так как если они не знают причины, они не могут привести другого человека к знанию. И если они обучают других людей вещам, которые они знают на основе опыта, то эти вещи становятся известны не посредством достоверного знания, но посредством мнения или на основе убеждения. Поэтому очевидно, что люди, которые обладают искусством, более мудрые и знающие, чем опытные люди.

30. Затем[101] он рассматривает третий аргумент, который состоит в следующем: знание единичных вещей в большей степени соответствует чувствам, чем какому-либо другому способу познания, так как всякое знание единичных вещей происходит из чувства. Но мы не говорим, что «какое-либо одно из них», то есть какое-либо одно из чувств – мудрость, так как даже если всякое чувство знает, что вещь такая, оно не знает почему эта вещь такая. Так, с помощью

[96] Привычка.
[97] 1103a20.
[98] 981b7—10.
[99] 390a10.
[100] 71b18.
[101] 981b10—13.

тактильного чувства мы знаем о том, что огонь горячий, но мы не знаем, почему он горячий. Итак, опытные люди, которые обладают знанием единичных вещей, но не знают их причины, не могут называться мудрыми.

31. Затем[102] он сравнивает практические искусства[103] с умозрительными. И в связи с этим пунктом он рассматривает два вопроса. Во-первых[104], он показывает, что умозрительное искусство – мудрость в большей степени, чем практическое. Во-вторых[105], он отвечает на возражение. Он обосновывает свое первое утверждение таким образом: относительно всякого знания или искусства мы замечаем, что те люди, кто обладают достоверным знанием, достойны восхищения и уважения больше, чем другие, так как их знание более почетное и в большей степени заслуживает названия мудрости. Так, изобретатель любого искусства достоин восхищения, так как он воспринимает, выносит суждение и выделяет причину, которая превосходит чувственное восприятие других людей и не так как его открытия полезны. Но мы восхищаемся им скорее «как мудрым» и как «отличающим [одну вещь] от других». Как мудрым, если речь идет об искусном методе, с помощью которого он исследует причины изучаемой вещи, и как отличающим [одну вещь] от других, так как он исследует основания, согласно которым одна вещь отличается от другой. Или, согласно другому переводу, выражение «как отличающимся от других» можно рассматривать с точки зрения формы пассива, то есть как отличающимся в этом смысле от других. Поэтому в другом тексте – «тот, кто отличный». Итак, некоторые науки более достойны восхищения и названия мудрости, так как их исследования более выдающиеся и не так как они полезны.

32. Итак, так как разные полезные искусства были открыты – некоторые из них были открыты для жизненной необходимости, как механика, а другие – для введения в другие науки, как логика, – то те ремесленники должны называться более мудрыми, науки которых были открыты не для пользы, но просто ради самого знания, то есть умозрительные науки.

33. То, что умозрительные науки не были открыты для пользы, ясно из следующего: после того как «уже были развиты», то есть приобретены или открыты, все те науки, которые могут служить как введение для других наук, или для жизненной необходимости, или для удовольствия, как, например, искусства, цель которых человеческое удовольствие, были открыты умозрительные науки, и не ради подобных целей, но ради самих себя. И то, что они не были открыты для пользы, ясно из того места, в котором они были открыты, так как они были открыты в тех местах, где люди прежде всего изучали такие предметы. В другом переводе: «И сначала в тех местах, где люди не были заняты», то есть они имели свободное время для изучения, так как они были освобождены от других занятий по причине того, что все необходимое они имели в излишке. Поэтому математические науки, которые являются наиболее умозрительными, прежде всего были открыты в Египте священниками, которым было дано свободное время для изучения и расходы которых покрывались обществом, как сказано в книге Бытия(47:22).

34. Но так как термины *искусство, мудрость* и *наука* использовались без различия, чтобы кто-либо не подумал, что все они синонимы, обозначающие совершенно одно и то же, он опровергает это мнение и ссылается на книгу о морали, то есть на шестую книгу «Этики»[106], где он говорит о различии между наукой, искусством, мудростью, благоразумием и рассудительностью. И если говорить кратко, мудрость, наука и рассудительность относятся к умозрительной части души, которую здесь он называет «знающая часть души». Но они отличаются, так как

[102] 981b13—27.

[103] Искусство творения.

[104] 981b13—27.

[105] 981b13—27.

[106] 1139b15—1141b23.

рассудительность есть хабитус первых начал доказательства, наука относится к заключениям, выведенным из соответствующих причин, а мудрость рассматривает первые причины. Поэтому ее также называют главным знанием. Но благоразумие и искусство принадлежат практической части души, которая рассуждает о наших действиях, зависящих от обстоятельств. И они также отличаются. Ибо благоразумие приводит к действиям, которые не переходят к внешней материи, но есть усовершенствования одного действующего. Поэтому здесь он говорит, что благоразумие – это обдуманный план тех действий, которые необходимо совершить. Но искусство ведет нас к тем творческим действиям, которые переходят к внешней материи, как, например, строить или резать. Поэтому говорят, что искусство есть обдуманный план созидания вещей.

35. Затем[107] из ранее сказанного он выводит свое главное положение: мудрость относится к причинам вещей. Он говорит, что причина «для этого рассуждения», то есть вышеназванного рассуждения, заключается в том, что наука, которая называется мудростью, по-видимому, относится к первым причинам и первым началам. Это очевидно из вышеназванного. Так как чем в большей степени человек достигнет знания причины, тем более мудрым он будет, что также очевидно из вышеназванного, так как опытный человек более мудрый, чем тот, кто имеет только чувственное восприятие без опыта. И ремесленник более мудрый, чем любой опытный человек. И среди ремесленников архитектор более мудрый, чем ремесленник, который делает что-либо руками. Между искусством и науками умозрительные науки в большей степени являются науками, чем практические. И все это выводится из вышеназванного. Поэтому следует, что та наука, которая просто мудрость, относится к причинам вещей. Способ рассуждения был бы подобный, если бы мы сказали: то, что более горячее, в большей степени охвачено огнем, и поэтому то, что охвачено огнем в абсолютном смысле, горячее в абсолютном смысле.

[107] 981b27—982a3.

Лекция 2

(пп. 36–51)

Из шести мнений о мудрости Философ выводит определение самой мудрости, которая относится к наиболее общим первым причинам и первым началам.

Комментарии Фомы Аквинского

982a4—982b10

36. После того как Философ показал, что мудрость – наука о причинах, он хочет показать, какие причины и какие начала она рассматривает. Он показывает, что мудрость относится к причинам наиболее общим и первым, и он обосновывает это, исходя из определения мудрости.

Относительно этого пункта он рассматривает три вопроса. Во-первых[108], он выводит определение мудрости из того, что люди думают о мудром человеке и мудрости. Во-вторых[109], он показывает, что все это соответствует общему знанию, которое рассматривает первые и общие причины. В-третьих[110], он выводит заключение.

Относительно первого вопроса он рассматривает шесть точек зрения о мудрости.

Первое мнение[111] состоит в следующем: мы полагаем, что те люди более мудры, кто знает все вещи настолько, насколько это возможно, не зная каждую единичную вещь в отдельности, ибо это невозможно, так как существует бесконечное количество единичных вещей, а бесконечное количество вещей невозможно познать умом.

37. Во-вторых[112], он рассматривает второе мнение, которое заключается в том, что мы полагаем, что тот человек мудрый, кто способен посредством своего ума познать трудные вещи – такие вещи, которые нелегко познать обычным людям. Чувственное восприятие, то есть познание вещей, воспринимаемых чувствами, общее для всех людей. Это легко и не относится к мудрости, то есть это не есть ни свойство, ни задача мудрого человека. И поэтому ясно, что все то, что относится собственно к самой мудрости, нелегко познается всеми людьми.

38. В-третьих[113], он рассматривает третье мнение, которое заключается в том, что мы говорим, что тот человек мудрый, кто уверен в том, что он знает больше, чем все другие.

39. В-четвертых[114], он рассматривает четвертое мнение, которое следующее: мы называем того человека более мудрым в каждой отдельной науке, который может познать причины всего того, что он исследует, и на основе этого научить.

40. В-пятых[115], он рассматривает пятое мнение, которое заключается в том, что среди различных наук наука, которую более всего желают и к которой стремятся ради нее самой, то есть выбирают ради знания и только ради самого знания, – мудрость в большей степени, чем наука, которая существует ради каких-либо других случайных вещей, которые могут возникнуть из знания, как, например, жизненно необходимые предметы, удовольствие и так далее.

---

[108] 982a4—10.
[109] 982a21—23.
[110] 982b7—10.
[111] 982a4—10.
[112] 982a10—12.
[113] 982a12—13.
[114] 982a13—14.
[115] 982a14—16.

41. В-шестых[116], он рассматривает шестое мнение, которое заключается в том, что эта мудрость, о которой мы упоминали, должна быть или есть «та наука, которая главенствует в большей мере», то есть более почетная, чем «вспомогательная». И это очевидно из вышеизложенного, ибо в искусстве механики вспомогательные ремесленники те, которые выполняют ручным образом команды вышестоящих ремесленников, которых выше он называет главные ремесленники[117] и мудрые люди.

42. А то, что понятию мудрости соответствуют науки, которые скорее наставляют, чем те, которые получают наставления, он доказывает посредством двух аргументов. Во-первых, так как вспомогательные науки подчиняются высшим, ибо вспомогательные искусства подчиняются цели высших искусств, как искусство верховой езды подчинено цели военного искусства. Однако, с точки зрения общего мнения, неправильно, что мудрый человек подчиняется кому-то другому, но сам он должен направлять других. Также подчиненные ремесленники побуждаются к действию вышестоящими, так как они полагаются на вышестоящих ремесленников в способе действия или изготовления. Так, кораблестроитель полагается на наставления мореплавателя относительно того, какая должна быть форма у корабля. Однако нехорошо, чтобы мудрый человек был побуждаем к действию кем-то другим, но сам он должен использовать свое знание, чтобы побудить других действовать.

43. Итак, такие взгляды человек имеет о мудрости и мудром. Из всех них можно сформировать некоторое описание мудрости: тот человек называется мудрым, кто знает все, даже трудные вопросы, основательно и на основе их причины, тот, кто ищет это знание ради него самого и кто направляет других и побуждает их действовать. И в этом смысле большая посылка силлогизма становится очевидной. Ибо всякий мудрый человек должен быть такой. И наоборот: тот, кто является таким человеком, мудрый.

44. Затем[118] он показывает, что все вышеназванные свойства подходят тому, кто знает первые и общие причины вещей. И он следует тому же самому порядку, который он установил выше. Так, во-первых, он установил, что знание всех вещей в наибольшей степени принадлежит тому человеку, кто имеет общее знание. Это первое мнение, и оно становится очевидным таким образом: тот, кто знает общее, некоторым образом знает те вещи, которые подпадают под общее, так как он знает общее относительно них. Но все вещи подчиняются тем, которые в наибольшей степени общие. Итак, тот человек, кто знает в наибольшей степени общее, знает некоторым образом все вещи.

45. Затем[119] он показывает, что второе свойство принадлежит тому же самому человеку, посредством следующего аргумента. Те вещи, которые в наибольшей степени отстоят от чувств, трудно познать человеку, ибо чувственное восприятие является общим для всех людей, так как всякое человеческое познание происходит из него. Но те вещи, которые являются наиболее общими, наиболее отдалены от чувственно воспринимаемых вещей, так как чувства относятся к единичным вещам. Итак, общее труднее всего познать человеку. И поэтому очевидно, что та наука является наиболее трудной, которая в наибольшей степени связана с общим.

46. Но то, что говорится в первой книге «Физика»[120], кажется, противоречит этому. Так как там говорится, что прежде всего мы познаем более общее. А те вещи, которые познаются прежде всего, – более легкие. Но известно, что те вещи, которые более общие с точки зрения простого восприятия, познаются первыми, ибо сущее первое, что появляется в уме, как гово-

---

[116] 982a16—21.

[117] Архитекторы.

[118] 982a21—23.

[119] 982a23—25.

[120] 184a24.

рит Авиценна, и животное появляется в уме прежде, чем человек. Ибо как, согласно порядку природы, когда происходит переход от потенции к акту, животное прежде, чем человек, так в процессе познания животное появляется в уме прежде, чем человек. Но то, что касается изучения естественных собственных свойств и причин, менее общие вещи познаются первыми, так как мы приходим к общим причинам посредством отдельных причин, которые принадлежат одному роду или виду. Так, те вещи, которые являются общими согласно причинности, познаются нами впоследствии, несмотря на то что они являются теми вещами, которые познаются первоначально согласно их природе, хотя вещи, которые общие вследствие предикации, в каком-то смысле познаются нами прежде, чем менее общие, несмотря на то что они не познаются нами прежде, чем единичные вещи. Ибо чувственное познание, которое направлено на познание единичных вещей, предшествует в нас познанию ума, которое направлено на общее. Также следует обратить внимание на то, что он не говорит, что наиболее общее просто наиболее сложное, но «пожалуй». Так как то, что совершенно отделено от материи по бытию, как нематериальные субстанции, нам познать труднее, чем даже общее. И поэтому хотя то знание, которое называется «мудрость», является первым по достоинству, однако оно является последним с точки зрения познания.

47. Затем[121] он показывает, что третье свойство принадлежит той же самой науке, посредством следующего аргумента. Насколько какие-либо науки первее по природе, настолько они более достоверные. Это очевидно из того, что те науки, которые возникают как результат добавления чего-либо к другим наукам, менее достоверные, чем те, которые рассматривают меньшее количество предметов, как, например, арифметика более достоверна, чем геометрия, так как предметы, которые исследует геометрия, происходят из добавления к тем, которые изучает арифметика. Это становится очевидным, если мы рассмотрим, что эти две науки принимают как свое первое начало, то есть единица или точка. Точка добавляет к единице свойство места, ибо неделимое сущее составляет определение единицы. А так как она выполняет функцию меры, она становится началом числа. И точка к этому добавляет свойство места. Но отдельные науки подчиняются по природе общим наукам, так как их предметы добавляют что-либо к предметам общих наук. Как, например, очевидно, что подвижное сущее, которое изучает натурфилософия, добавляется к просто сущему, которое является предметом метафизики, и к исчисляемому сущему, которое изучает математика. Итак, та наука, которая изучает сущее и наиболее общее, наиболее достоверная. Далее, утверждение, что эта наука изучает меньшее количество начал, не противоречит тому, что было сказано выше, а именно, что она познает все вещи. Ибо общее содержится в небольшом количестве низших вещей актуально, а во многих потенциально. И чем более достоверная наука, тем меньшее количество актуальных вещей ей потребуется для исследования ее предмета. Практические науки наименее достоверные, так как они должны рассматривать многочисленные частные свойства, сопутствующие единичным вещам.

48. Затем[122] он показывает, что четвертое свойство принадлежит той же самой науке, посредством следующего аргумента. То знание более научит или в большей степени способно научить, которое в большей степени рассматривает причины, так как только тот человек научит, кто рассмотрит причины каждой вещи, ибо научное знание возникает вследствие некоторой причины и научить значит породить знание в другом. Но та наука, которая рассматривает общее, рассматривает первую из всех причин. Поэтому очевидно, что именно этой науке более всего подходит научать.

[121] 982a25—28.

[122] 982a28—30.

49. Затем[123] он показывает, что пятое свойство принадлежит той же самой науке, посредством следующего аргумента. Те науки, которые рассматривают вещи наиболее достойные познания, познают в наибольшей степени и познают ради них самих, то есть ради самих этих наук и не ради чего-то другого. Но те науки, которые рассматривают первые причины, исследуют наиболее достойные познания вещи. Таким образом, к этим наукам более всего стремятся ради них самих. Он обосновывает первую посылку таким образом. Тот, кто более всего желает знать ради самого знания, более всего желает знать достоверным образом. Но знание в наибольшей степени рассматривает наиболее достойные познания вещи. Итак, более всего стремятся ради них самих к тем наукам, которые исследуют наиболее достойные познания вещи. Он обосновывает вторую посылку таким образом: те вещи, из которых и согласно которым познаются другие вещи, более достойны познания, чем те, которые познаются посредством них. Но эти другие вещи познаются посредством причин и начал, а не наоборот.

50. Затем[124] он показывает, что шестое свойство принадлежит той же самой науке, посредством такого аргумента. Та наука, которая рассматривает целевую причину, или то, ради чего созданы отдельные предметы, связана с другими науками, как, например, главная наука, или основная, связана с наукой подчиненной, или вспомогательной, как происходит в тех случаях, о которых мы говорили выше. Ибо мореплаватель, который знает об использовании или о цели корабля, является как бы главным ремесленником для кораблестроителей, которые ему подчиняются. Но вышеназванная наука рассматривает скорее всего целевую причину всех вещей. Это следует из того, что то, ради чего созданы все отдельные вещи, «есть благо каждой», то есть отдельное благо. Однако цель в каждом роде вещей благо. И то, что есть цель всех вещей, то есть самого универсума, наилучшее благо во всей природе. Итак, это изучает вышеназванная наука, и поэтому она главная для всех остальных наук.

51. Затем[125] он делает из вышеназванного вывод. Он говорит, что из всего вышеназванного очевидно, что термин «мудрость», который мы исследуем, принадлежит одной и той же науке, которая рассматривает или размышляет о первых началах и причинах. Это очевидно из вышеназванных шести свойств, принадлежащих науке, которая рассматривает общие причины. Но так как шестое свойство относится к рассмотрению цели, которую древние философы не рассматривали очевидным образом как причину, как ниже будет сказано[126], то он специально показывает, что это свойство принадлежит той же самой науке, а именно науке, которая рассматривает первые причины. Ибо очевидно, что сама цель, которая является благом, и то, ради чего возникают другие вещи, одна из многих причин. Поэтому наука, которая рассматривает первые и общие причины, также должна быть наукой, которая рассматривает общую цель всех вещей, которая является наилучшим благом во всей природе.

[123] 982a30-982b4.

[124] 982b4—7.

[125] 982b7—10.

[126] п. 177.

Лекция 3

(пп. 52–68)

Философ показывает, что метафизика – наука умозрительная и свободная, которая не находится во власти человека, и из всех наук наиболее ценная; также он рассматривает ее цель и конец.

Комментарии Фомы Аквинского

(982b11—983a23)

52. После того как Аристотель показал, что рассматривает эта наука, здесь он показывает, какая это наука.

Относительно этого пункта он рассматривает два вопроса. Во-первых[127], он показывает ценность этой науки. Во-вторых[128], он показывает какую цель эта наука стремится достигнуть.

Относительно первого пункта он рассматривает четыре вопроса. Во-первых, он показывает, что эта наука не практическая, но умозрительная. Во-вторых[129], что она наиболее независимая. В-третьих[130], что она не во власти человека. В-четвертых[131], что она наиболее почетная.

Первый пункт он рассматривает с двух точек зрения. Во-первых, посредством рассуждения. Во-вторых[132], посредством примера.

53. Во-первых[133], он рассматривает такое рассуждение. Ни одна наука, в которой к знанию стремятся ради него самого, не является практической, но является умозрительной. Но та наука, которая есть мудрость, или философия, как ее называют, существует ради самого знания. Итак, она является умозрительной и не практической. Он обосновывает меньшую посылку таким способом: тот, кто стремится, как к цели, избежать незнания, стремится к знанию ради него самого. Но те, кто философствуют, стремятся как к цели избежать незнания. Итак, они стремятся к знанию ради него самого.

54. Однако то, что они стремятся избежать незнания, следует из того, что те люди, кто прежде философствовали и кто теперь философствует, делали это от удивления, рассматривая некоторую причину, хотя они делали это прежде иначе, чем теперь, так как изначально они испытывали удивление относительно менее важных вопросов, которые были более очевидны, для того чтобы они могли узнать их причину. Но затем, постепенно переходя от познания более очевидных вещей к изучению трудных, они начинают спрашивать о более важных и трудных вещах, как, например, изменения, которые претерпевает луна, то есть ее затмение, и изменение ее положения, которое очевидно меняется, так как она соотносится по-разному с Солнцем. Они также спрашивают о тех вещах, которые связаны с Солнцем, как его затмение, его движение и его величина. И о тех вещах, которые относятся к звездам, как их величина, порядок и так далее. И о происхождении всей Вселенной, которая, как некоторые философы говорят, возникла посредством судьбы, или, как другие говорят, посредством ума, или, как полагают третьи, посредством любви.

---

[127] 982b11—21.
[128] 983a11—23.
[129] 982b25—28.
[130] 982b28—30.
[131] 983a4—11.
[132] 982b22—25.
[133] 982b11—21.

55. Затем он утверждает, что недоумение и удивление происходят от незнания. Так как, когда мы видим некоторые очевидные следствия, причина которых от нас скрыта, мы испытываем удивление относительно их причины. И так как удивление было тем мотивом, который привел человека к философии, то очевидно, что философ в некотором смысле любитель мифов, то есть тот, кто любит мифы, что также является характерной особенностью поэтов. Поэтому первые люди, которые говорили о началах вещей, используя мифы, как Персей и некоторые другие, которые были семью мудрецами, назывались теологи-поэты. Причина, по которой философ сравнивается с поэтом, заключается в том, что каждый из них связан с удивительным, ибо мифы, которые рассматривают поэты, происходят из некоторых удивительных вещей. Сами философы также были вынуждены начать философствовать по причине удивления. И так как удивление происходит из незнания, очевидно, что они были вынуждены философствовать, чтобы избавиться от незнания. И поэтому очевидно, что «они стремились к» знанию, то есть искали его усердно, только ради него самого и не ради какого-либо использования, то есть пользы.

56. Однако известно, что если прежде для обозначения этой науки использовали термин «мудрость», то теперь ее называют философией, ибо они обозначают одно и то же. Если древние люди, которые стремились к изучению мудрости, назывались софисты, то есть мудрецы, то Пифагор, когда его спрашивали кем он считает сам себя, отказывался называться мудрецом, как делали его предшественники, так как он полагал, что это самонадеянно, но называл сам себя философом, то есть любителем мудрости. И с этого времени термин мудрец был заменен на термин философ и термин мудрость на философию. Такой термин добавляет что-то к обсуждаемому вопросу, ибо тот очевидно является любителем мудрости, кто ищет мудрость не ради чего-то другого, но саму по себе. А тот, кто ищет что-либо из-за чего-либо еще, больше любит то, из-за чего он ищет, чем то, что он ищет.

57. Затем[134] он доказывает то же самое посредством примера. Утверждение, что мудрость, или философию, ищут не для какой-либо пользы, но для самого знания, обосновывается посредством «самого хода вещей», то есть посредством того, что происходит с теми, кто стремится к философии. Ибо когда были открыты почти все искусства, которые необходимы для жизни, для «отдыха», то есть для удовольствия, которое состоит в спокойной жизни, и для научения, как логические знания, которые ищут не ради них самих, но как введение к другим искусствам, то люди начали впервые искать такой вид разумения, то есть мудрость. Из чего следует, что мудрость ищут не ради какой-либо другой необходимости, чем она сама, но только ради нее самой, так как никто не ищет то, что уже имеет. И так как мудрость ищут после того, как все другие знания уже были открыты, очевидно, что ее искали не ради чего-то другого, чем она сама, но только ради нее самой.

58. Затем[135] он доказывает второе, то есть что мудрость независима. Он использует такой аргумент. Тот человек собственно называется независимым, кто существует не ради чего-то еще, но ради самого себя, так как слуги существуют ради своих хозяев, работают на них и приобретают для них все то, что они приобретают. Однако независимые люди существуют ради себя самих, так как они приобретают для себя самих и работают ради себя самих. Но только эта наука существует ради нее самой. Итак, из всех наук только эта наука свободная.

59. Следует отметить, что это можно рассмотреть двойным образом. Во-первых, выражение «единственно» может подразумевать всякую умозрительную науку как тип. И тогда очевидно, что только этот тип науки ищут ради самого себя. Поэтому только те искусства, которые ведут к знанию, называют свободными искусствами, но те искусства, которые ведут к некоторой пользе, достигаемой посредством действия, называются механические или подчиненные

[134] 982b22—25.

[135] 982b25—28.

искусства. Во-вторых, таким образом Аристотель обосновывает в особенности ту философию, или мудрость, которая рассматривает наиболее высокие причины, так как целевая причина также одна из наиболее высших причин, как выше было сказано[136]. Поэтому необходимо, чтобы эта наука рассматривала наивысшую и общую цель всех вещей. И, таким образом, все другие науки подчиняются ей как цели. Поэтому только эта наука в наибольшей степени существует ради самой себя.

[136] П. 51.

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.