
АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

УЧЕНИЕ О ГОМОЦЕНТРИЧЕСКИХ СФЕРАХ В РАЗНЫХ АНТИЧНЫХ ЕГО ВАРИАНТАХ ПО СИМПЛИКИЮ*

А.А. Россуц

Комментарий неоплатоника Симпликия (VI в.) к трактату Аристотеля “О небе” содержит наиболее полные свидетельства об одном из самых грандиозных умозрительных экспериментов античности – теории гомоцентрических сфер Евдокса Книдского (IV в. до н.э.), а также о последовавших многочисленных попытках усовершенствовать ее. Симпликий рассказывает нам и об исходном пункте возникновения теории небесной механики (с. 488 Heiberg): принцип, лежащий в основе всех гипотез, якобы сформулировал Платон, требовавший “спасти явления”, т.е. объяснить наблюдаемые факты, связанные с аномалиями в движении планет, исходя из равномерных упорядоченных движений.

Небесные тела принадлежат божественному миру, в котором царит абсолютная рациональность. Это значит, что движения их могут быть только совершенными – равномерными, круговыми и упорядоченными. Если мы, наблюдая небо, видим неравномерности движения планет, это продукт несовершенства чувственного восприятия, искажение, навязанное нашему уму телом, принадлежащим чувственному миру. Задача истинной науки – постичь скрытую за пеленою чувств гармонию. Более того, божественный порядок должен стать образцом справедливого порядка в идеально устроенном обществе, и тем важнее созерцать его будущим правителям такого общества. Вот почему знаменитый пассаж в VII книге “Государства” предписывает стражникам (530c): “Мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ’ ἐν τῷ οὐρανῷ ἑάσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души” (пер. А.Н. Егунова).

Какова роль этого принципа в истории науки – оказался ли он для нее разрушителен или благотворен? Здесь не место даже крат-

* Автор благодарит Фонд им. Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt-Stiftung) за поддержку, полученную во время выполнения данной работы.

ко обсуждать все колоссальное многообразие доводов, высказанных за долгие годы споров, ведущихся на сей счет. Диапазон заявленных точек зрения простирается от признания за проблемой спасения явлений – то ли выдвинутой Платоном, то ли так или иначе исторически ставшей связанной с его именем¹, – роли источника всей математической астрономии до утверждений о том, что именно Платон в первую очередь несет ответственность за абстрактный и схоластический характер, который приобрела греческая астрономия, и, в конце концов, за деградацию позднеантичной науки. В связи с этим насущнее всего звучит вопрос, предполагает ли сформулированный в “Государстве” принцип отказ от астрономических наблюдений. Многие историки науки истолковывают требование Платона именно как призыв к астрономам отказаться от предмета собственной деятельности. Вот как говорит об этом выдающийся английский ученый: «С замечательной дерзостью Платон заявляет, что к истинной науке астрономии нам не подступиться до тех пор, пока мы не “отделаемся от звездного неба”, т.е. не откажемся окончательно от наблюдаемых явлений»². Допускает ли, однако, такую радикальную трактовку слов Платона общий ход рассуждения, среди которого они звучат? Ведь речь в нем все же идет безусловно о реформировании астрономии в идеальном государстве, а никак не об уничтожении ее. Здесь имеет смысл привести хотя бы один пример альтернативного толкования слов Платона. Гр. Властос предложил весь пассаж 530c читать в контексте более общего разговора о предметах истинного знания (особенно 529c1). В этом случае небесные явления отвергаются Платоном не как таковые, а лишь в качестве предметов истинного знания, которыми они, оставаясь вещами, доступными чувственному восприятию, быть не могут. Однако то, что не может быть истинным знанием в соответствии с критериями платонизма, вполне может быть правильным мнением, которое, пусть и не составляя части “истинной астрономии”, все же служит необходимой ее предпосылкой. Наблюдательные данные

¹ Весьма вероятно, что представление о Платоне как архитекторе науки, ставившим задачи для математиков и астрономов, – лишь один из мифов, которыми избилует биографическая традиция о греческих философах, тогда как сам принцип спасения явлений в общем виде, возможно, восходит еще к пифагорейцам (см.: *Mittelstraß J. Die Rettung der Phänomene*. В. 1963; *Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности*. СПб., 2002. Гл. 3 [127–173], особенно 128–135, 156–161). Однако в астрономической программе, заявленной в VII книге “Государства”, задача спасения явлений безусловно служит краеугольным камнем, и для Симпликия, как и для главного его источника – Сосигена, – все попытки решения этой задачи имеют одну точку отсчета в лице Платона.

² *Heath T.L. Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus: A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarchus’s Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and Moon: a New Greek Text with Translation and Notes*. Oxford, 1913. P. 138.

только ставят перед нами проблемы; следовательно, их сбор является необходимой предварительной работой для исследования собственно проблем, но не может считаться частью этого исследования, которое должно представлять собой чисто теоретическую, созерцательную деятельность мысли, единственно способную уловить искомое решение³. Впрочем, даже если принять гораздо более жесткое, чем у Властоса, понимание интенций Платона, поставленная им задача при всех условиях заключается не в замене исследования истинной физической картины мира схоластическим предприятием, но в построении совершенной математической его модели; столь отчетливо продекларированное намерение найти простоту и единство за видимым многообразием фактов, доступных чувственному восприятию, задает образец построения научной теории на все последующие времена.

Каково бы ни было в конечном итоге, происхождение этой задачи, первым за ее решение взялся ученый близкий к Академии – Евдокс.

Трактат “О скоростях” (περὶ ταχῶν), в котором излагалась теория гомоцентрических сфер, был утрачен, равно как и другие сочинения Евдокса, поэтому в реконструкции гомоцентрической теории приходится более всего полагаться на рассказ Симпликия. Так как экскурс Симпликия встроен в комментарий к книге Аристотеля и подчинен вполне определенным экзегетическим задачам, для лучшего понимания его требуются некоторые предварительные замечания о гипотезе Евдокса⁴. Вкратце ее можно изложить следующим образом. Видимое наблюдателю движение каждой планеты (т.е. небесного тела, наделенного самостоятельным движением, следовательно, в том числе Солнца и Луны) обеспечивается системой сфер, из кото-

³ *Vlastos G.* The Role of Observation in Plato’s Conception of Astronomy // *Science and the Sciences in Plato* / Ed. J.P. Anton. N.Y., 1980. P. 1–31; иные взгляды, как согласные, так и несогласные с интерпретацией Властоса, отстаивают авторы других статей в этом же сборнике; см.: *Mourelatos A.P.D.* Plato’s ‘Real Astronomy’: *Republic* 527d–531d // *Ibid.* P. 33–73; *Thurnbull R.G.* The Later Platonic Concept of Scientific Explanation // *Ibid.* P. 75–101; *Mueller I.* Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in *Republic* VII // *Ibid.* P. 103–122.

⁴ Литература, посвященная анализу гипотезы Евдокса, в том числе и отдельных отрывков у Симпликия, весьма обширна; ниже цитируются только труды, использованные при составлении примечаний к переводу: *Duhem P.* *Le Système du Monde*. P., 1913. Т. 1. P. 102–129 (особенно 118: обсуждение возможных ошибок Симпликия при изложении системы Луны по Евдоксу – см. с. 495 Н и примеч. 12); *Schiaparelli* (разбор вопроса о гиппопедe – ср. с. 497 Н и примеч. 25); *Heath T.L.* *Op. cit.* P. 190–248; *Schramm M.* *Ibn Al-Haytams Weg zur Physik*. Wiesbaden, 1963. S. 32–63 (анализ рассуждений Сосигена о ретроградно-вращающихся сферах – см. с. 498–499 Н); *Neugebauer O.* *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. В. etc., 1975. P. 677–685; *Mndell H.* *The Trouble with Eudoxus* // *Ancient and Medieval Traditions in the Exact Sciences: Essays in Memory of Willbur Knorr* / Ed. by P. Suppes et al. Stanford, 2000. P. 59–138.

рых одни помещаются внутри других; число сфер различно в системах разных светил. Эти сферы вращаются вокруг различных осей с разными скоростями; при этом механизм передачи движения от одних сфер к другим устроен таким образом, что полюсы внутренней сферы всякий раз находятся на внешней по отношению к ней сфере; планета находится на экваторе внутренней, последней по счету сферы каждой системы. Системы планетных сфер также располагаются одни внутри других в следующем порядке: сфера неподвижных звезд, системы Сатурна (четыре сферы), Юпитера (четыре сферы), Марса (четыре сферы), Меркурия (четыре сферы), Венеры (четыре), Солнца (три) и Луны (три). Все сферы, составляющие все системы, имеют единый центр вращения в центре мира, иными словами, это гомоцентрические сферы. В каждой из систем внешняя сфера, вращающаяся вместе со сферой неподвижных звезд, ответственна за дневное движение планеты, т.е. за ее восходы и заходы; вторая сфера, совершающая оборот вокруг полюсов эклиптики за время, которое нужно планете, чтобы описать полный круг в ее движении по небу, отвечает за зодиакальное обращение; прочие сферы объясняют частные движения, характерные для каждой планеты (третья и четвертая сферы устроены по отношению друг к другу таким образом, чтобы планета, обходя эклиптику, описывала с одной и другой стороны от нее фигуру, которую Евдокс называет гиппопедой – см. с. 496–497 Н и прим. 26). В системе Солнца третья сфера обеспечивает его движение по широте; в системе Луны – феномен ретроградации узлов.

Главное достоинство теории Евдокса – простота и элегантность; главный ее недостаток – неспособность объяснить некоторые из наблюдаемых явлений, такие как неравномерность определенных типов планетарных движений, неравенство астрономических времен года и др. Путем добавления дополнительных сфер эти несовершенства пытался устранить Каллипп из Кизика. Однако, как показывает в 12 главе II книги трактата “О небе” Аристотель, даже в усовершенствованном виде гипотеза Евдокса влечет за собой две фундаментальные трудности. Если рассматривать ее не как абстрактную математическую конструкцию, но как модель, дающую объяснение физического мира, встает вопрос: почему по мере роста их удаленности от сферы неподвижных звезд планеты не вовлекаются во все большее число движений? Ведь на деле самыми сложными видимыми движениями обладают Меркурий, Марс и Венера, но отнюдь не Солнце и Луна, последнее, “ниже всех лежащее” светило. Второй вопрос, неразрешимый в рамках теории Евдокса: почему сфера неподвижных звезд, совершающая первичное движение, вовлекает в круговращение множество небесных тел, тогда как в системе каждой из планет несколько различных движений сообщаются лишь единственному телу, скрепленному с последней сферой данной системы? Чтобы компенсировать эффекты ускорения и замедления, которые должны были бы возникать из-за сложения движений со-

седних сфер, Аристотель в “Метафизике” предложил дополнить небесный механизм ретроградными сферами, сводящими на нет воздействие каждой предыдущей, внешней системы на следующую, внутреннюю по отношению к ней, и обеспечивая тем самым сохранение первичного, общего со сферой неподвижных звезд движения первой сферы в каждой из систем, как того требует и теория Евдокса (см. в особенности с. 498 Н).

Обращаясь в своем комментарии к аристотелевской формулировке означенных двух проблем, Симпликий делает обширное отступление, содержащее сводку различных астрономических теорий, отвечающих требованию Платона о спасении явлений, которое он тут же и излагает. В основу его рассуждения, как он сам пишет в его начале (с. 488 Н), положен трактат Сосигена из Александрии (II в. до н. э.), озаглавленный *περὶ τῶν ἀελλίττουσῶν*, и «История астрономии» Евдема Родосского⁵. В связи с этим важно отметить, что Симпликий, говоря о Евдоксе, неизменно называет сферы в его системе “вращающими” (*ἀελλίττουσαι*), т.е. сферами, передающими круговое движение планетам. Однако Аристотель, обсуждая планетные системы в XII книге “Метафизики”, тем же самым словом называет ретроградно-вращающие сферы, которые он добавляет к системам Евдокса и Каллиппа для их исправления. Так как Сосиген и вслед за ним Симпликий пересказывают различные источники, сохраняя без изменений оригинальную терминологию, одно и то же ключевое слово на протяжении одного и того же текста используется в двух разных значениях. В предлагаемом переводе такие случаи различно-го употребления одного термина оговариваются в примечаниях.

Как рассказывает далее, по-прежнему ссылаясь на Сосигена, Симпликий, поправки к гипотезе Евдокса, внесенные Каллиппом и Аристотелем, не могли устранить еще один вытекающий из нее парадокс: даже в модифицированном виде теория Евдокса не объясняла, почему видимые размеры Луны и ближних к Земле планет не остаются с течением времени неизменными, если каждая планета в своей системе всегда находится на поверхности одной и той же сферы, а значит – на одном и том же расстоянии от общего центра. Объяснить этот доступный прямому наблюдению факт было невозможно, не отступившись от зафиксированного Аристотелем⁶ фундаментального принципа, согласно которому любое небесное тело, вовлеченное в равномерное круговое движение, должно вращаться вокруг центра мира. Отказ от него позволил сформулировать теории эксцентрических сфер и эпициклов. С точки зрения расположенного в центре мира наблюдателя планета, равномерно движущаяся по эксцентрическому кругу, будет проходить равные дуги Зодиака за

⁵ О Евдеме и его “Истории астрономии” см.: Жмудь Л.Я. Цит. соч. 212–220, 324–337 и особенно 387–391.

⁶ Например, “О небе”, 287b 14–21, а также экскурс Симпликия, с. 410 Н.

неравные промежутки времени; изменение видимых угловых размеров небесного тела будет иметь место при перемещении его в пространстве от ближайшей к Земле точки, перигея, до наиболее отдаленной от нее точки, апогея. В теории эпициклов планета движется по сравнительно небольшому кругу с центром, расположенным на концентрической сфере⁷: наряду с прочими явлениями, этот механизм дает простое и убедительное объяснение ретроградному движению планет. Математически теории эксцентрических сфер и эпициклов эквивалентны, что показал математик эллинистической эпохи Аполлоний Пергский, а вслед за ним Гиппарх; Птолемей довел совокупную теорию до высшего математического совершенства и точности, что обеспечило ей господство на многие века вплоть до появления трудов Тихо Браге и Кеплера⁸.

До недавнего времени переводов на новые языки этого комментария Симпликия (кроме нескольких избранных частей, не совпадающих с нашим отрывком) не было. Пассаж о планетных системах (491–510 Heiberg, что в значительной мере пересекается с предлагаемым переводом) был недавно переведен Ж. Ожак в приложении к ее изданию трактатов Автолика (*Autolykos de Pitane. La sphère en mouvement. Levers et couchers héliaques. Testimonia / Texte établi et trad. par G. Aujac avec la collab. de J.-P. Brunet et R. Nadal. P.: Les Belles Lettres, 2002. P. 158–190*). Эта книга, к сожалению, оказалась в моем распоряжении уже по завершении работы над переводом, и я смог сравнить свой перевод с французской версией г-жи Ожак лишь отчасти (сравнение было полезным, несмотря на наличие в ее работе явных ошибок, которые я отмечаю в моих примечаниях только в исключительных случаях). Поэтому справедливо будет по-прежнему считать, что мой перевод выполнен по изданию Гейберга (*Simplicius. In Aristotelis de Caelo commentaria / Ed. I.L. Heiberg. B., 1894. P. 488–510*; впрочем, тот же самый текст, в упрощенном и минимально откорректированном виде, положен и в основу издания г-жи Ожак). Для проверки цитат и контекстов в трактате Аристотеля “О небе” использовано издание: *Aristote. Du ciel / Texte établi et trad. par P. Moraux. P.: Les Belles Lettres, 1965*; для “Метафизики”: *Aristotelis Metaphysica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii, 1957*.

Пользуясь случаем, я благодарю Л.Я. Жмудя, который любезно согласился просмотреть всю рукопись моего перевода. Его замечания не только были полезны сами по себе и спасли меня от досадных ошибок, но и подтолкнули меня к поиску более эффективных способов решения трудностей, возникающих при работе с этим весьма непростым и неудобным для перевода текстом. Я признателен также А.И. Солопову, который первым подал мне идею подготовить такой перевод.

⁷ В случае Луны – эксцентрической.

⁸ См. *Neugebauer O. Op. cit. P. 306–330*.

КОММЕНТАРИЙ К ЧЕТЫРЕМ КНИГАМ
ТРАКТАТА АРИСТОТЕЛЯ “О НЕБЕ”.
КОММЕНТАРИЙ КО ВТОРОЙ КНИГЕ*

[ПРОБЛЕМА АНОМАЛИИ ПЛАНЕТНЫХ ДВИЖЕНИЙ
И ФОРМУЛИРОВКА ЗАДАЧИ
“СПАСЕНИЯ ЯВЛЕНИЙ”]

(с. 488 Heiberg) Вот как Аристотель дал решение этой трудности – признав трудность и допустив, что планетам присущи многие виды движений, ⟨проявляющиеся⟩ в их прямых и попятных движениях, а также стояниях, различных фазах, опережениях и отставаниях¹, – словом, в разного рода неравномерностях. Именно для того чтобы “спасти” таковые и предполагается множество движений для каждой планеты: одни постулируют эксцентрические² и эпициклические движения, другие – гомоцентрические, но, как говорится, вращающие попятно³. Однако верная теория не признает ни остановок, ни попятного движения светил, ни сложения и вычитания чисел этих движений – пусть даже и кажется, что движутся они именно так, – и не допускает гипотез, согласно которым ⟨движения небесных тел⟩ могут иметь такой характер, но, исходя из их сущности, доказывает, что небесные движения ⟨должны быть⟩ простыми, круговыми, равномерными и упорядоченными; не будучи при этом в состоянии с ⟨достаточной⟩ точностью объяснить, что должно происходить на деле, чтобы случающееся с этими ⟨телами⟩ оказывалось не реальностью, но лишь видимостью, ⟨ученые⟩ довольствовались тем, чтобы найти, при каких условиях возможно было бы посредством равномерных упорядоченных круговых движений добиться “спасения” явлений, связанных с движением так называемых блуждающих светил. Как упоминал об этом во второй книге своей “Истории астрономии” Евдем и как рассказывает, позаимствовав у Евдема, Сосиген, первым из греков, кто занялся подобными гипотезами Платона, был, по общему мнению, Евдокс Книдский, а Платон, по словам Сосигена, перед всеми исследователями данного предмета

* ⟨...⟩ смысловые дополнения; [...] пояснения.

¹ προήρησις καὶ ὑπολήρησις: перевод дан условно, исходя из общего, а не терминологического значения этих слов. Первое из них в астрономической литературе, как правило, в применении к планетам означает ретроградное движение (ср.: *Птолемей*. Альмагест. Т. II. Р. 210, 22; 450, 4; 464, 7 Heiberg etc.), однако за несколько слов до того Симпликий уже назвал данный феномен другим не вызывающим сомнений термином – ὑπολήρησις.

² То есть имеющие не Землю в качестве центра – Cleom. 1.6.

³ ἀνεπίτροπος, здесь Симпликий использует данное причастие еще в привычном аристотелевском смысле: “обеспечивающие ретроградное движение”.

поставил вопрос, при допущении каких равномерных упорядоченных движений окажутся “спасены” явления, касающиеся движения планет.

* * *

Как я уже говорил выше, Платон, безоговорочно потребовавший, чтобы небесные (493) движения были круговыми, равномерными и упорядоченными, предложил математикам проблему: какие надо принять гипотезы, чтобы посредством равномерных круговых упорядоченных движений спасти явления, касающиеся планет; а Евдокс Книдский первым обратился к гипотезе о так называемых вращающихся⁴ сферах. Кизикенец Каллипп, учившийся у Полемарха, ученика Евдокса, уже после смерти последнего прибыв в Афины, сблизился с Аристотелем и вместе с ним исправлял и дополнял открытия Евдокса: дело в том, что Аристотель, веривший, что все небесные тела должны обращаться вокруг центра Вселенной, был сторонником гипотезы о вращающихся сферах, предполагающей гомоцентрические вращающиеся сферы, а не эксцентрические, как стали допускать впоследствии.

С точки зрения Евдокса и его предшественников Солнце совершает три типа движений: вместе со сферой неподвижных звезд оно обращается с востока на запад; само по себе оно перемещается в противоположном направлении через двенадцать знаков Зодиака; в-третьих, наконец, оно отклоняется в стороны при своем движении по эклиптике – последнее было выведено, среди прочего, из того наблюдения, что во время летнего и зимнего солнцестояния оно не восходит всегда в одних и тех же точках над горизонтом⁵. Вот почему, по их словам, оно движется внутри трех сфер, которые Теофраст⁶ называл беззвездными: они не несут никакого светила и по отношению к нижележащим сферам служат передающими движе-

⁴ ἀνελιττοοῦδων, начиная с этого момента Симпликий следует в своем узусе не Аристотелю, а Сосигену; см. Введение.

⁵ Уже Гиппарх показал, что “третье движение” Солнца имеет химерический характер (Hipparchi in Agati et Eudoxi Phaenomena comm., I 9 1–3): “На мой взгляд... Аттал [комментатор Арага] ошибается, предполагая, что Солнце совершает поворот [т.е. солнцестояние] то южнее, то севернее, и якобы из-за этого надо считать (небесные) круги наделенными некоторой шириной. Дело в том, что если Солнце, как и Луна, движется не точно по эклиптике, но отклоняется от нее к северу и югу, очевидно, что и тень Земли будет от нее отклоняться. Но если бы так и происходило, лунные затмения значительно расходились бы с предсказаниями, вычисленными астрономами, которые в своих исследованиях исходят из того, что середина земной тени движется точно по эклиптике. На деле же расхождение не превышает двух пальцев, что чрезвычайно мало даже для самых тщательно выполненных наблюдений” (о величине “пальца” и других единиц измерения углового расстояния см. примеч. 48).

⁶ Fr. 32 Wimmer.

ние, а по отношению к вышележащим – вращающими⁷. При наличии трех движений, свойственных Солнцу, невозможно было, чтобы движения, направленные в противоположные стороны, имели один и тот же источник, – если и в самом деле ни Солнце, ни Луна, ни любая другая из планет не движутся сами по себе, но все они перемещаются, будучи скреплены с вращающимся телом⁸. Поэтому если бы Солнце завершало свой оборот по долготе и свое перемещение по широте⁹ за одно и то же время, достаточно было бы двух независимых сфер: одна – сфера неподвижных звезд, вращающаяся в западном направлении, другая – вращающаяся в восточном направлении вокруг оси, закрепленной на предыдущей сфере и расположенной под прямым углом к наклонному кругу, по которому Солнце совершало бы свой видимый путь. Однако поскольку дело обстоит отнюдь не так, и Солнце проходит свой круг и совершает перемещение по широте за неравные промежутки времени, неизбежно приходится добавить третью сферу, чтобы движение каждой из них объясняло одно из видимых движений Солнца.

Исходя из составленного таким образом набора трех сфер, (494) гомоцентрических по отношению друг к другу и ко Вселенной, Евдокс предположил, что та из них, что содержит две другие, вращается вокруг полюсов мира в том же направлении, что и сфера неподвижных звезд, возвращаясь к исходной точке в одно и то же с нею время; вторая сфера, меньшая первой, но большая, нежели последняя, обращается вокруг оси, расположенной, как уже было сказано, под прямым углом к плоскости эклиптики, с запада на восток; наконец, наименьшая из них вращается в том же направлении, что и вторая, но вокруг другой оси: ее можно представить себе как перпендикуляр к плоскости воображаемого большого наклонного круга, который описывает центр Солнца, увлекаемого наименьшей из трех сфер, его и несущей. Как явствует из написанного им сочинения “О скоростях”, Евдокс наделяет эту сферу значительно большим от-

⁷ Ср. выше у Симпликия, с. 491 Н. В приписываемых Теофрасту словах снова подчеркивается, что функция сфер системы Солнца – передача движения, а не физическое несение небесных тел, поэтому причастия употреблены здесь в нескольких иных смысловых связях, чем мы ожидали бы в современном тексте: эти сферы являются “передающими” (ἀνταναφερούσας, буквально “в свою очередь [т.е. за счет полученного от вышележащих сфер импульса] приводящими в движение”) по отношению к нижележащим сферам (мы могли бы сказать: “с точки зрения” этих нижележащих сфер) и “вращающими” (ἀνελισσοῦσας, т.е. передающими движение дальше вниз) с точки зрения сфер вышележащих.

⁸ ἐνδεδεμένα φέρεται τῷ κυκλικῷ σώματι – речь идет о соблюдении упомянутого выше условия Аристотеля, согласно которому всякое небесное тело должно двигаться вокруг центра Вселенной. Аристотель в соответствующем контексте (De caelo 289a 30) говорит о “сфере вращающегося тела”, и Симпликий здесь упрощает его выражение, делая мысль менее внятной.

⁹ τὴν κατὰ μῆκος περίοδον καὶ τὴν εἰς πλάτος παραχώρησιν.

ставанием, чем сферу, ее содержащую, среднюю по размеру и положению. Наибольшая из трех сфер вращает обе другие в одном со сферой неподвижных звезд направлении в силу того, что полюсы второй сферы она несет на своей поверхности, а вторая в свою очередь несет на себе полюсы третьей, несущей Солнце: имея на своей поверхности полюсы следующей за ней сферы, средняя из трех сфер аналогичным образом вращает в том же направлении, что обращается она сама, также и последнюю из сфер и вместе с нею Солнце, отчего и кажется, что Солнце движется от востока к западу. Если бы две эти сферы, средняя и наименьшая, не обладали собственным движением, оборот Солнца совершался бы в одни сроки с круговращением Вселенной, но так как сферы эти вращаются в обратном направлении, восход Солнца в каждый следующий день запаздывает по сравнению с названным сроком¹⁰.

Так обстоит дело с Солнцем. Для Луны теория Евдокса строится отчасти сходным, отчасти иным образом. Ее также несут три сферы, поскольку и ей свойственны три видимых движения. Первая из этих сфер движется одинаково со сферой неподвижных звезд; вторая вращается в противоположном первой направлении вокруг оси, расположенной под прямым углом к плоскости эклиптики, – все это так же как в системе Солнца. Однако не так обстоит дело с третьей сферой: положение ее подобно положению третьей сферы Солнца, но движение – нет, (495) поскольку она движется с малой скоростью в направлении, противоположном направлению движения второй сферы и одинаковом с направлением движения первой сферы, вокруг оси, перпендикулярной к плоскости воображаемого круга, описываемого центром Луны и лежащего к плоскости эклиптики под углом, равным наибольшему отклонению Луны по широте¹¹. Очевидно, что полюсы третьей сферы должны отстоять от полюсов второй на дугу воображаемого большого круга, проведенного через обе пары полюсов, равную половине величины движения Луны по широте. Таким образом, первая сфера в гипотезе Евдокса нужна для объяснения вращения Луны с востока на запад, вторая – для объяснения ее видимого отставания от знаков Зодиака, третья – для объяснения того, что ее можно наблюдать в самом северном и самом

¹⁰ Иными словами, протяженность солнечного дня больше протяженности си-дерического дня. Греческий текст, по-видимому, все же не содержит ссылки на фиксированную величину этой разницы: ὅστερ'εἰ τοῦ εἰρημένου ἡρόνου со-относится с употребленным строкою выше прилагательным ἰσοἡρόνιος (оборот Солнца и Вселенной совершался бы за “одно и то же время”), тогда как генитивная конструкция при глаголе ὅστερ'εἶν всегда указывает на предмет отставания, а не на его величину, выражаемую дательным падежом. Поэтому перевод Ж. Ожак, пишущей: “un lever de soleil retarde sur le précédent d'une durée constante”, – следует признать основанным на избыточной интерпретации и отвергнуть.

¹¹ Около 5°.

уюном для нее положении не всегда в одних и тех же точках Зодиака, но что такие точки постоянно смещаются в направлении предшествующего знака Зодиака: вот почему, по его замыслу, эта сфера вращается в одном направлении со сферой неподвижных звезд, однако ввиду того, что ежемесячно происходит лишь весьма незначительное смещение означенных точек, движение этой сферы в направлении запада совершается очень медленно¹².

Вот что, после Солнца, можно сказать о Луне; излагая же мнение Евдокса относительно пяти планет, Аристотель говорит¹³, что они движутся каждая посредством четырех сфер, из которых первая и вторая занимают то же положение и тождественны с первыми двумя сферами в системах Солнца и Луны: для каждой из планет та сфера, которая охватывает все остальные, обращается вокруг оси мира от востока к западу одновременно¹⁴ со сферой неподвижных звезд, а вторая, полюсы которой находятся на первой, совершает обратное вращение от запада к востоку вокруг оси и полюсов эклиптики¹⁵, причем оборот ее занимает столько времени, за сколько каждая из планет в своем видимом движении¹⁶ описывает Зодиакальный круг; по этой причине, утверждает он, вторая сфера проходит полный оборот для Меркурия и Венеры¹⁷ за один год, для Марса – за два, для Юпитера – за двенадцать, а для Сатурна, которого древние именовали звездой Гелиоса¹⁸, – за тридцать лет. Две оставшиеся сферы уст-

¹² В изложении Симпликия вторая сфера в системе Луны по Евдоксу отвечает за видимое перемещение Луны по долготе (наблюдателю кажется, что Луна движется в направлении следующего знака Зодиака, против направления суточного движения небесной сферы); третья сфера – за эффект ретроградного смещения лунных узлов. Подавляющее большинство исследователей (см. Введение) считают, что Симпликий воспроизводит ошибку Сосигена (может быть заимствованную Сосигеном у Аристотеля), и что на самом деле в теории Евдокса объясняет ретроградации узлов служила вторая сфера, медленно вращающаяся с востока на запад, тогда как третья сфера, вращающаяся в противоположном направлении, объясняла перемещение Луны по долготе.

¹³ Метафизика. Кн. XII, гл. 8 1073b сл.

¹⁴ Буквально “изохронно”, т.е. с равным периодом.

¹⁵ Буквально “круга, проходящего через середину Зодиакальных созвездий”.

¹⁶ Симпликий употребляет оборот с глаголом *δοξεί*: “кажется, что проходит круг Зодиака”, “с точки зрения наблюдателя проходит”.

¹⁷ Здесь и далее для большей внятности греческие имена планет заменены на традиционно принятые: звезда Гермеса – Меркурий, Утренняя звезда – Венера, звезда Ареса – Марс, звезда Зевса – Юпитер, звезда Крона – Сатурн.

¹⁸ Ср. [Платон]. Послезаконие. 987c3–5: (λοῖποι δὲ τρεῖς ἀστέρες, ὧν εἷς μὲν βραδύτητι διαφέρων αὐτῶν ἐστί, Ἡλίου δ' αὐτόν τινας ἐπωνυμίαν φθέρῃοναι). Здесь мы имеем дело с классическим примером искажения традиции, сохраняющим силу и до настоящего времени. Старейшие рукописи Платона Parisinus gr. 1807 и Vaticanus gr. 1 (обе – IX в.) дают чтение *ἡλίου*, тогда как альтернативный вариант внесен рукой четвертого правщика во второй из упомянутых манускриптов уже в значительно более позднюю эпоху. Разби-

роены следующим примерно образом: у каждой из планет третья сфера, полюсы которой расположены на эклиптике (496), умозрительно проведенной на второй для каждой планеты сфере, обращается от юга к северу, причем оборот ее занимает столько времени, за сколько каждая из планет от некоторой своей фазы достигает следующей аналогичной фазы¹⁹, пройдя по очереди все свои позиции²⁰ по отношению к Солнцу: этот срок сведущие в науках люди называют синодическим годом²¹. Этот период различен для каждой из планет, в силу чего и обращение третьей сферы происходит у них не за равный срок, но, как полагал Евдокс, для Венеры (оно совершается) за девятнадцать (лунных) месяцев, для Меркурия – за сто десять дней, для Марса – за восемь месяцев и двадцать дней, а для Юпитера и Сатурна – для того и другого примерно за тринадцать месяцев²². Так и за столько времени движется третья сфера, а четвертая сфера, которая и несет светило, обращается вокруг полюсов некоего наклонного круга, своих для каждой планеты; при этом она совершает вращение за то же время, что и третья сфера, но двигаясь в противоположном ей направлении, от востока к западу; сам же наклонный круг, по словам Евдокса, располагается по отношению к наибольшему из параллельных кругов на третьей сфере²³ под углом, который не равен и не тождествен²⁴ для всех планет.

Итак, очевидно, что первая из сфер, которая вращается одинаково со сферой неподвижных звезд, обращает в том же направлении и все прочие сферы – коль скоро полюсы каждой из них всегда на-

раемый контекст Симпликия надежно свидетельствует, что второе чтение, принятое почти всеми издателями – например, в стандартном “Platonis opera” (Ed. J. Burnet. Vol. 5. Oxford, 1907; Repr. 1967); исключение составляет текст в издании Les Belles-Lettres (des Places), – представляет собой плод тривиализации: переписчик или комментатор снабдил редкий вариант названия планеты глоссой, отсылающей к названию общепотребительному.

¹⁹ ἀπὸ φάσεως ἐπὶ τὴν ἐφεξῆς φάσιν παραγίνεται.

²⁰ σῆσεις.

²¹ διεξόδου χρόνον, буквально: “периодом прохождения”.

²² По современным данным, продолжительность синодического года составляет: 584 дня (1 год и 219 дней) для Венеры, 116 дней для Меркурия, 780 дней (2 года и 50 дней) для Марса, 399 дней (1 год и 34 дня) для Юпитера, 378 дней (1 год и 13 дней) для Сатурна, см.: Allen C.W. *Astrophysical Quantities*. L., 1973³. P. 140; cf.: *Autolycos... par G. Aujac*. P. 165, N 2.

²³ То есть по отношению к ее экватору.

²⁴ οὐκ ἴσον οὐδὲ ταῦτόν ἐφ’ ἄλλάντων; как считает Ж. Ожак (*Autolycos... par G. Aujac*, ad. loc.), видимая тавтология этого высказывания может объясняться стремлением автора указать на различие не только в величине, но и в ориентации данного угла для каждой из планет. На мой взгляд, это предположение весьма сомнительно: в изложении всех деталей чужих концепций Симпликий бывает привычно многословен и старается не оставить у читателя сомнений насчет подразумеваемого смысла. Так и здесь речь идет скорее всего об эмфатическом повторении одного и того же.

ходятся на предыдущей, – в том числе и сферу, несущую на себе светило, и само светило: это и есть причина, в силу которой каждая из планет обретает свойство восходить и заходить. Вторая сфера обеспечивает перемещение планеты по отношению к двенадцати Зодиакальными созвездиям, ибо она обращается вокруг полюсов эклиптики и вовлекает две оставшиеся сферы и планету в движение по направлению к следующим знакам Зодиака; такой оборот занимает столько времени, за сколько каждая из планет завершает свой видимый путь по Зодиакальному кругу. Третья сфера, полюсы которой располагаются на (проекции) эклиптики на вторую сферу, обращается от юга к северу и от севера к югу, сообщая вращение четвертой сфере, несущей светило; она-то (третья сфера) и будет содержать в себе причину движения планеты по широте, – впрочем, не она одна, ибо если бы планета двигалась (только) за ее счет, она вплотную подошла бы к полюсам эклиптики и приблизилась бы к полюсам мира. Однако на деле четвертая сфера, которая обращается в противоположном третьей направлении, от востока к западу, вокруг полюсов наклонного круга, описываемого планетой, (497) и которая совершает полный оборот за равное с ними время, позволит планете неоднократно пересекать эклиптику и описывать по ходу этого круга фигуру, названную Евдоксом гиппопедой; таким образом, видимое перемещение планеты по широте будет простирается на всю ширину этой фигуры – это-то мнение и вменяют Евдоксу в вину²⁵.

Таково устройство небесных сфер, по Евдоксу, всего включающее двадцать шесть сфер для семи планет, из которых шесть – для Солнца и Луны, а двадцать – для пяти планет.

О Каллиппе Аристотель в 12-й книге “Метафизики” написал следующее. “Каллипп принимал расположение сфер в порядке изменения их величины таким же, как у Евдокса, и число их для Юпитера и Сатурна он отводил одинаковое с ним, однако для Солнца и для Луны, полагал он, в интересах объяснения (наблюдаемых) явлений надлежало бы добавить еще по две сферы, а для каждой из прочих планет – по одной”²⁶. Таким образом, согласно Каллиппу всего выходит пятижды пять и дважды по четыре сферы – иными словами, тридцать три. Но от Каллиппа не осталось никакого сочинения, которое объясняло бы причину, в силу которой необходимо было добавлять эти сферы; ничего не говорит о ней и Аристотель. Крат-

²⁵ Гиппопеда (ἵπποπέδη) – фигура, напоминающая 8, название которой происходит то ли от лошадиной упряжи (два соединенные между собою кольца), то ли от некоего упражнения по выезде. Критика в адрес Евдокса связана с тем, что он рассматривал свою гиппопеду лишь в одной плоскости и, соответственно, не учитывал различной удаленности планеты от Земли на разных этапах прохождения ею своей траектории.

²⁶ 1073b 32–38.

кую сводку явлений, которые, с точки зрения Каллиппа, требовали добавления этих сфер, дал Евдем²⁷. По словам Евдема, он утверждал, что если промежутки времени между солнцестояниями и равноденствиями различаются хотя бы на величины, полученные Евктемоном и Метоном, то ни для того, ни для другого (светила) [т.е. Солнца и Луны] не хватит трех сфер, чтобы объяснить наблюдаемые явления, учитывая очевидную неравномерность их движений²⁸. Что же касается одной сферы, которую Каллипп прибавлял к системе каждой из трех планет – Марса, Венеры и Меркурия, – то о причинах такого добавления Евдем рассказал кратко и с большой ясностью. Аристотель же, изложив мнение Каллиппа, добавляет о сферах, создающих вращение в обратном направлении²⁹: “Если, однако, эти сферы в совокупности своей должны объяснять явления, необходимо, чтобы в системе каждой из планет были и другие сферы, числом меньше на одну, которые всякий раз поворачивали бы обратно и приводили в то же самое положение первую сферу (в системе) расположенного ниже светила: только тогда (498) все это, вместе взятое, сможет производить (наблюдаемое) движение планет”³⁰. Хотя Аристотель, при всей краткости, сказал весьма ясно, Сосиген, воздав хвалу остроте его ума, попытался все же установить, какова польза, проистекающая от добавленных им сфер. По словам Сосигена, Аристотель настаивает на введении в теорию дополнительных сфер, которые он именуется попятно вращающимися, по следующим двум причинам: во-первых, чтобы в системе каждой (из планет) сфера, (аналогичная) сфере неподвижных звезд, и сферы, внутренние по отношению к ней, имели присущее им положение, во-вторых, чтобы все сферы обладали присущей им скоростью. В самом деле, для того чтобы некая сфера была подобна сфере неподвижных звезд или любой другой, необходимо, чтобы она вращалась вокруг одной и той же оси с этой сферой и совершала оборот

²⁷ Fr. 149 Wehrli.

²⁸ Метон и Евктемон в V в. до н.э. обнаружили аномалию неравенства астрономических времен года; их наблюдательные данные и вычисления были уточнены Каллиппом и впоследствии Гиппархом, который при расчетах учитывал открытый им феномен прецессии равноденствий. На результатах Гиппарха строит свои рассуждения об экцентриситете Солнца Птолемей. Согласно Птолемею, интервал от весеннего равноденствия до летнего солнцестояния (астрономическая весна) составляет $94\frac{1}{2}$ суток, от летнего солнцестояния до осеннего равноденствия (астрономическое лето) – $92\frac{1}{2}$ суток, от осеннего равноденствия до зимнего солнцестояния (астрономическая осень) – $88\frac{1}{8}$ суток, от зимнего солнцестояния до весеннего равноденствия (астрономическая зима) – $90\frac{1}{8}$ суток, в сумме = $365\frac{1}{4}$, см.: (Клавдий Птолемей. Альмагест, или Математическое сочинение в тринадцати книгах. / Пер. И.Н. Веселовского. М., 1998. С. 91–94; 501–503.

²⁹ περὶ τῶν ἀνεπίτρουσῶν; Симпликий снова меняет значение этого термина в соответствии с узусом Аристотеля, чье мнение он теперь излагает.

³⁰ Метафизика. 1073b 38–1074a 5.

за одно и то же время с нею, причем ничто из указанного не может иметь места без добавления предложенных Аристотелем сфер. Ясности ради, говорит Сосиген, рассмотрим систему сфер, несущих Юпитер. Если мы встроим полюсы первой из сфер Юпитера в последнюю из четырех сфер Сатурна, к которой приложена и сама планета, то каким образом они смогли бы оставаться на оси сферы неподвижных звезд, в то время как несущая их сфера обращается вокруг другой, поперечной оси? Однако, чтобы сфера, обращающаяся вокруг них, в принципе способна была занять (в своей системе) положение сферы неподвижных звезд, они именно должны оставаться на вышеназванной оси, соответствующей самой внешней (в данной системе) орбите. Кроме того, поскольку остальные три из несущих Сатурн сфер вовлекаются во вращение как первой сферой, так и взаимно друг другом, но обладают при этом и еще некоторой собственной скоростью, движение, передаваемое четвертой сфере, не может быть каким-то простым, но будет результатом движения всех расположенных выше сфер, ибо можно показать, что при противоположном их друг другу вращении кое-что отнимается от скорости, наличествующей у четвертой сферы благодаря причастности ее к создаваемому ими вращению, а при вращении их в одном направлении к передающемуся им от лежащей выше сферы движению добавляется нечто благодаря собственному их движению; следовательно, если первая сфера Юпитера окажется привязана к сфере, несущей Сатурн, и при этом будет наделена и собственной скоростью, чтобы при обращении космоса вновь возвращаться на прежнее место, движения расположенных выше нее сфер не позволят, чтобы у нее была именно такая скорость, но возникнет некая прибавка: ведь устремляются в западном направлении (499) и они, в то время как сама она движется туда же. То же самое рассуждение имеет силу и для других по порядку сфер, а именно: движение будет мало-помалу все усложняться, и полюсы их все более вынуждены будут смещаться со свойственного им места; между тем, как мы уже говорили, ни того, ни другого случаться не должно.

Чтобы этого не происходило и не совершалась по этой причине ошибка, Аристотель и измыслил “(сферы), всякий раз поворачивающие обратно и восстанавливающие в том же самом положении первую сферу расположенного ниже светила”³¹. Именно так дословно он и сказал, раскрыв обе причины, из-за которых он ввел означенные дополнения: употребив выражение “поворачивающие обратно”, он указал на возвращение движения к присущей ему скорости, словами же “восстанавливающие в том же самом положении первую сферу расположенного ниже светила” он указал на пребывание полюсов в надлежащем месте: в самом деле, положение движущихся сфер мыслится именно по полюсам, раз только они и оста-

³¹ Там же. 1074а 2–4.

ются неподвижными. При этом о восстановлении именно первой сферы расположенного ниже светила под влиянием этих (добавочных сфер) в прежнем положении он говорит постольку, поскольку при условии занятия ею присущего ей положения и обретения, благодаря попятному вращению, свойственной ей скорости оказываются спасены явления и для всех остальных по порядку сфер.

Что выходит именно так, показал Сосиген, предваривший это рассуждение некоторыми полезными для его развития мыслями, которые в кратком изложении звучат следующим образом. Если у нас есть две гомоцентрические сферы – назовем их ΔE и ZH , – которые с внешней стороны обнимаются третьей сферой, будь то покоящейся или обращающейся вокруг них, тогда как сами они вращаются в противоположных друг другу направлениях, но с равным периодом³², т.е. с равной скоростью, все точки на объемлемой сфере всегда будут находиться в одном и том же положении по отношению к сфере объемлющей, как это было бы и в том случае, если бы она покоилась. В самом деле, допустим, что сфера ΔE движется, к примеру, от точки A к B ; если бы меньшая сфера ZH только совершала бы совместное с нею вращение и не увлекалась бы в противоположном направлении, мы увидели бы, что всякий раз, когда точка Δ оказывается под точкой B , точно так же (оказывается под нею) и точка Z , обращающаяся в одном с точкой Δ направлении и с равным (с нею) периодом; но ввиду того, что обе сферы не только движутся вместе, но, помимо того, сфера ZH движется еще и в направлении, противоположном сфере ΔE , она в своем встречном движении отнимает как раз столько, сколько прибавляет в движении попутном, в результате чего и получается, что когда точка Δ находится под точкой B , точка Z оказывается под точкой A , как это и наблюдалось вначале (500), так что сделанное выше утверждение истинно. Итак, если сфера AB покоится, только что показанное очевидно: при условии наличия³³ обоих (движений) одни и те же точки внутренней сферы, в том случае, если она движется и совместно с внешней, и в противоположном ей направлении, всегда занимают одно и то же поло-

³² δι' ἴσου χρόνου.

³³ Рукописный текст в этом месте (καὶ ὅλος ἀμφότερων ὑπαρχόντων) испорчен и не поддается однозначному восстановлению, как справедливо было отмечено Гейбергом в его издании; данный выше перевод и лежащая в его основе интерпретация исходит из того, что подвергшаяся искажению фраза говорит об общих условиях истинности только что сделанного вывода, причем прилагательное ἀμφότερων отсылает читателя – что достаточно очевидно – к главному пункту предшествующей аргументации, где речь идет именно о сочетании двух противоположенных движений. Исправление, предложенное Ж. Ожак (Op. cit. P. 172) – σφαιρῶν ἀμφότερων κτλ., – не только невозможно грамматически (женский род существительного требовал бы соответствующей формы причастия – ὑπαρχούσων), но и тривиализирует текст, противореча узусу Симпликия.

жение, но не в том случае, когда она движется либо исключительно вместе с ней, либо только вопреки ей. А если бы сфера AB и двигалась, будь то в противоположном или в одинаковом со второй сферой ΔE направлении, то с точками третьей сферы ZH выходило бы то же самое, независимо от того, вращалась бы она одинаково со сферой ΔE или навстречу ей. В самом деле, допустим, что сфера AB совершит поворот от точки A до точки B , увлекая вместе с собой сферу ΔE , так что точка Δ придет на место точки E ; если при этом указанная средняя сфера ΔE движется в противоположном или в одинаковом со сферой AB направлении с любой по отношению к сфере AB скоростью, но с равным периодом по отношению к сфере ZH , то в силу того, что она вращает вместе с собой третью сферу, она вызовет отклонение точки Z от точки A , однако третья сфера, совершающая обратное движение, вновь вернет точку Z в положение под точкой A , и так как это будет происходить всякий раз, все точки на сфере ZH будут находиться под одними и теми же точками сферы AB .

В данном случае наши положения были доказаны для сфер, вращающихся вокруг одной и той же оси, но то же самое рассуждение будет справедливо и если движутся они не вокруг одной оси: в самом деле, положение определенных точек под одними и теми же точками возникает не в силу их движения вдоль одних и тех же параллельных (кругов), но в силу сочетания сонаправленного кругового движения объемлемой сферы по отношению к сфере объемлющей с противоположенным движением, которое отнимает ровно столько, сколько прибавилось, независимо от того, совершается обращение – будь то в прямом или обратном направлении – по наклонному или прямому³⁴ кругу.

Опять-таки, допустим, что две гомоцентрические сферы движутся в одном направлении, каждая с некоторой скоростью, причем меньшая сфера не только обращается совместно с большей, но и обладает собственным движением в том же направлении: если их скорости равны, сочетанное движение будет иметь удвоенную скорость, если же скорость второй сферы вдвое больше скорости первой, скорость сочетанного движения будет утроенной и так далее. Действительно, если большая сфера передвигает меньшую на четвертую часть (оборота), тогда как сама она, обладая равной с той скоростью, передвинется также на четверть, окажется, что она совершила перемещение на четверть оборота дважды, так что (501) результирующее из обоих движение будет в два раза больше собственного движения второй сферы. Таков ход рассуждения, говорит Сосиген, если движения совершаются вокруг одних и тех же полюсов; если же полюсы различны, результат в силу наклонности одной из сфер по отношению к другой будет несколько иным, потому что

³⁴ То есть параллельному.

скорости будут складываться уже не так, \langle как в первом случае \rangle , но так, как принято показывать по \langle модели \rangle параллелограмма, когда движение по диагонали представляется результирующим двух движений, из которых одно присуще некоей точке, движущейся по длинной стороне параллелограмма, а другое – самой этой длинной стороне, за то же самое время низводимой вдоль ширины параллелограмма: в самом деле, указанная точка и низведенная длинная сторона параллелограмма окажутся одновременно на другом конце диагонали, и при этом диагональ не равна обоим \langle отрезкам \rangle , составляющим излом вокруг нее, но меньше их суммы, так что и скорость оказывается меньше суммы обеих скоростей, хотя складывается она все равно из этих двух скоростей.

С данным рассуждением весьма сходно и нижеследующее: если имеются две гомоцентрические сферы, которые движутся либо вокруг одних и тех же полюсов, либо вокруг разных, совершая обращение в противоположных друг другу направлениях, причем меньшая сфера в обратном направлении движется с меньшей \langle скоростью \rangle , а в прямом – обращается совместно с большей сферой, расположенные на меньшей сфере точки вернутся на то же самое место через больший промежуток времени, чем если бы меньшая сфера была только привязана к большей. По этой же причине и возвращение самого Солнца от одного восхода к другому происходит медленнее, чем совершается оборот космоса, ибо Солнце движется в противоположном вселенной направлении медленнее, \langle чем движется она \rangle , поскольку если бы оно двигалось, имея равную скорость со сферой неподвижных звезд и обращаясь в обратном ей направлении, \langle в результате чего \rangle оно всякий раз совершало бы оборот за одно и с нею время, то в таком случае оно всегда восходило бы в одной и той же точке³⁵.

Предварив свою речь такими соображениями и переходя к высказыванию Аристотеля о том, что для объяснения явлений требуется для каждой планеты добавить другие, обратно-вращающиеся сферы, числом в каждом случае на одну меньше, Сосиген приступает к изложению теории устройства небесной сферы, по Аристотелю, со следующими словами: “Из несущих Сатурн сфер первая совершала [в его схеме] то же движение, что и сфера неподвижных звезд; вторая с отставанием \langle вращалась \rangle по кругу эклиптики, третья – по кругу, расположенному под прямым углом к эклиптике: именно эта \langle сфера \rangle смещала планету по широте в направлении юг–север; упомянутый последний круг располагался под прямым углом к эклиптике, поскольку на ней находились его полюсы, а сечение, проходящее через полюсы круга³⁶, есть сечение под прямым углом.

³⁵ Буквально “вместе с одной и той же точкой \langle сферы неподвижных звезд \rangle ”.

³⁶ Слово “круг” в данном случае обозначает экватор соответствующей сферы, из-за чего и можно говорить о полюсах круга.

Четвертая сфера, которая и несет светило, двигала его вдоль некоего наклонного круга (502), ограничивающего широту его отклонения в направлении севера³⁷, чтобы избежать его приближения к полюсам мира. Так вот, надлежит измыслить пятую сферу, отличную от несущих сфер и помещенную дальше по порядку³⁸, которая вращалась бы вокруг тех же полюсов, что и четвертая сфера, но навстречу ей и с равной скоростью; в силу того, что она движется вокруг одних с ней полюсов, но в противоположном направлении и с равным периодом, она будет отнимать у четвертой сферы движение – это уже показано – и будет уменьшать ее скорость в согласии с наблюдаемыми явлениями. После пятой следует измыслить шестую сферу, имеющую одни полюсы с третьей, но сообщающую ей попятное вращение, двигаясь с равным периодом в противоположном направлении – таким образом, чтобы были сохранены явления, – причем точки, расположенные на третьей сфере, всегда будут наблюдаться на одном и том же перпендикуляре по отношению к пятой сфере. Вслед за шестой придется добавить седьмую сферу, которая поворачивает обратно вторую, будучи устроена вокруг полюсов эклиптики, вокруг которых совершала движение и эта последняя, – однако вращается седьмая сфера в противоположном второй направлении и с равным ей периодом, отнимая движение и скорость, передающуюся от последней расположенным под нею сферам: ведь действительно, и вторая сфера, вовлекаемая в движение сферой неподвижных звезд, вносила прибавку к скорости (вращения) находящихся под ней сфер от востока к западу³⁹. Таким образом, вращаться седьмая сфера будет, двигаясь с той же скоростью, что и сфера неподвижных звезд, однако положение (в системе) она будет занимать иное, нежели сфера неподвижных звезд, вращаясь вокруг иных полюсов, нежели полюсы этой последней, хотя и (подобно ей) от востока к западу”. После этой надлежит, наконец, измыслить восьмую сферу, первую сферу Юпитера, так как Сосиген верно установил, что первой сферой Юпитера не должна быть последняя из трех сообщающих ей попятное вращение, как полагали некоторые, (думавшие), что последняя из сфер, компенсирующих происходящие выше движения, будет первой из сфер, несущих лежащее ниже светило, так что их седьмая сфера и та, что мы называем восьмой, бу-

³⁷ Имеется в виду снова направление север–юг как таковое, а не перемещение планеты непременно в сторону севера.

³⁸ То есть между наименьшей сферой данной системы и наибольшей сферой следующей.

³⁹ Это утверждение явно противоречит как сказанному несколько выше (слова о движении второй сферы по эклиптике подразумевают, очевидно, движение от запада к востоку, как и описанных прежде того гипотезах), так и последней фразе о направлении вращения седьмой сферы: она не могла бы компенсировать движение второй сферы, вращаясь в одном с ней направлении. Очевидно, греческий текст в этом месте подвергся искажению.

дут одно и то же, а именно, первая из сфер Юпитера. Так получается оттого, что они, в своих попытках сохранить число поворачивающихся обратно сфер, названное Аристотелем, дважды считают одну и ту же сферу. В самом деле, для каждого светила поворачивающихся обратно сфер должно быть на одну меньше, нежели сфер, его несущих, так что для Сатурна и Юпитера, у каждого из которых четыре несущие сферы, поворачивающихся обратно сфер будет по три, а для четырех остальных планет, Марса, Венеры, Меркурия и Солнца, – у каждой из которых (503) по пять несущих сфер, – по четыре. Итого выходит вращающих попятно сфер дважды по три у Сатурна и Юпитера, четырежды четыре у Марса, Венеры, Меркурия, Солнца: всего двадцать две. Несущих же сфер было восемь у Сатурна и Юпитера и двадцать пять у остальных пяти, и если эти тридцать три сферы прибавить к двадцати двум поворачивающимся назад, всего будет пятьдесят пять: дело в том, что сферам, несущим Луну, последнюю по порядку, нет никакой надобности в сферах, которые вращали бы их вспять, – ведь и Аристотель сказал, что “претерпевать обратное обращение нет нужды только тем сферам, которые несут ниже всех расположенную планету”⁴⁰.

Что таково совокупное число сфер, понятно. Но так как Аристотель, помимо того, заметил, что если мы не станем добавлять вышеназванных движений для Солнца и Луны, всего сфер будет сорок семь⁴¹, возникла неразбериха. В самом деле, если мы отнимем по две сферы Солнца и Луны, добавленные Каллиппом, очевидно, что нам придется отнять у Солнца еще и две сферы, вращающие только что перечисленные сферы вспять: ведь если мы устраняем эти последние, необходимо устранить и те, назначение которых – сообщать им попятное движение; отнимаемых сфер будет шесть – две несущие Солнце и две поворачивающие эти последние назад вдобавок к двум, добавленным Каллиппом для Луны, – и при вычитании таковых из пятидесяти пяти всего выйдет оставшихся не сорок семь, а сорок девять. Аристотель же говорит, что останется сорок семь сфер, – может быть, позабыв, что у Луны он отнимал не четыре, а только две сферы; иначе мы вынуждены будем предположить, что у Солнца он отнимает те четыре попятно вращающие сферы, что добавил он сам, и вдобавок у обоих светил – те сферы, что привнесены были Каллиппом: в этом случае из числа пятидесяти пяти сфер отнимаемых будет восемь, а оставшихся всего сорок семь. Получить таким образом искомое число, конечно, можно, однако почему две из сфер Солнца, вторая и третья, лишены сфер, сообщающих им попятное вращение, мы объяснить не сумеем – ведь сам Аристотель сказал, что только лежащее ниже всех светило не подвергается попятному обращению. Но Сосиген совершенно справедливо обратил внима-

⁴⁰ Метафизика. 1074a 7–8.

⁴¹ Там же. 1074a 12–14.

ние и на то, что и для Луны также необходимо предположить наличие вращающихся попятно сфер, чтобы скорость движений в лежащих выше системах, будучи добавлена к (движению) сфер, несущих Луну, не сделала для нее невозможным совершать вращение (с востока) на запад одновременно со сферой неподвижных звезд. В любом случае, даже если допустить, что она одна из всех не имеет-таки вращающей попятно сферы, число все равно не сходится, что приводило в замешательство и Александра, и Порфирия⁴² в составленных ими примечаниях к 12-й книге “Метафизики”. Сосиген же, специально обратившись (к этому вопросу), отмечает, что лучше считать данное число ошибкой (504) переписчика, нежели отождествлять седьмые и восьмые сферы, особенно учитывая, что даже в этом случае число все равно не сходилось бы с указанным, ибо сфер (при такой процедуре) будет не пятьдесят пять, как того требует Аристотель.

Сосиген добавляет еще и следующее: из сказанного выше ясно, что Аристотель говорит о попятно вращающихся сферах в несколько ином смысле, нежели Теофраст – о возвращающихся⁴³: оба наименования уместны для этих сфер, ибо они сообщают попятное вращение движению вышележащих сфер и возвращают (на исходное место) полюсы нижележащих сфер, в первом случае отнимая (движение), во втором – восстанавливая (эти сферы) в должном (положении). В самом деле, необходимо, чтобы исходящие сверху движения не вносили возмущения в самостоятельные перемещения⁴⁴ расположенных ниже планет, тогда как полюсы нижележащих (сфер) должны находиться на перпендикуляре к полюсам равнозначных им сфер, чтобы по завершении полного оборота в одном и том же положении оказывались, по его словам, первые сферы лежащих ниже светил, а следовательно, благодаря первым, также и следующие по порядку за ними: только так, утверждает он – и как мы уже отмечали, совершенно справедливо, – становится возможным, чтобы совокупность всех (взаимодействий) обеспечивала (наблюдаемое) движение планет.

Такова примерно основанная на вращающихся попятно сферах небесная механика⁴⁵, неспособная объяснить явления, в чем и изобличает ее Сосиген такими словами: “Явления отнюдь не спасаются

⁴² Сохранившийся комментарий Александра Афродисийского к “Метафизике” охватывает только книги I–4; комментарий к остальным книгам, переданный в рукописном предании под его именем, принадлежит более позднему анонимному автору. Для контекста настоящего рассуждения Симпликия небезразлично, что Александр был учеником Сосигена. Комментарий к “Метафизике” Порфирия (III в. н.э.) утрачен.

⁴³ ἀνταναφερούσας.

⁴⁴ διαφοράς: речь, очевидно, идет о поперечном движении планет в плоскости Зодиакального пояса и прочих аномалиях.

⁴⁵ σφαιροτομία.

⟨сферами⟩, которые придумали сторонники Евдокса, – не только те явления, что были обнаружены позднее, но и те, что были известны еще прежде них и в существовании которых были уверены они сами. Стоит ли тут говорить о других ⟨явлениях⟩, иные из которых после того, как не сумел этого сделать Евдокс, попытался спасти кизиконец Каллипп, пусть отчасти и успешно? Довольно будет одного факта, очевидного для невооруженного глаза, который никто из них вплоть до Автолика из Питаны даже не попытался объяснить с помощью ⟨такого рода⟩ гипотез, да и сам Автолик не достиг в этом успеха, о чем наглядно свидетельствует его спор с Аристофером⁴⁶. Я говорю вот о чем: бывает так, что планеты представляются нам то близкими, то удаленными от нас. И действительно, для некоторых из них это легко различимо простым глазом: Венера и Марс в периоды своего попятного движения⁴⁷ кажутся более крупными, и доходит до того, что в безлунные ночи Венера заставляет тела отбрасывать тень, а насчет Луны и непосредственно для глаза очевидно, что она не всегда находится от нас на одном и том же удалении, поскольку при одних и тех же условиях, касающихся способа наблюдения, она предстает нам не всегда имеющей один и тот же размер; мало того, и те, кто в своих наблюдениях особенно опирается на инструменты, получают те же самые результаты, ибо для того чтобы диск, помещенный на одном и том же расстоянии от наблюдателя, преграждал путь его зрению и полностью скрывал от него Луну, в одних случаях он должен быть равен одиннадцати⁴⁸, а в других – двенадцати пальцам. (505). Вдобавок к тому в пользу сказанного свидетельствует и происходящее во время полных солнечных затмений, подтверждая тем самым истинность означенных наблюдений: дейст-

⁴⁶ Ниже речь идет о феномене меняющегося наблюдаемого диаметра планет, который пытался объяснить Автолик из Питаны (конец IV – начало III в. до н.э.). В дошедших до нашего времени сочинениях Автолика “О движущейся сфере” и “О гелиакальных восходах и заходах” следов этого объяснения нет, и мы не знаем, в чем состояла предложенная им теория и вокруг каких вопросов велся спор с Аристофером. Имя Аристофера упоминается в одной из биографий (так называемой Vita IV, см.: *Martin J. Histoire du texte des “Phénomènes” d’Aratos*. P., 1956. P. 160) астрономического поэта Арата в качестве одного из учителей последнего (“Некоторые утверждают, что отцом его ⟨Арата⟩ был Мнасей, что он стал слушать математика Аристофера, прежде быв врачом, и стал в конце концов поэтом во дворце Антигона”).

⁴⁷ προσηύσεις.

⁴⁸ ἑνδεκάδακτυλον. “Палец” величина измерения углового расстояния, заимствованная из вавилонской астрономии, составлял 1/24 локтя, равного 2°. Номинальный видимый диаметр Луны или Солнца считался, однако, равным 12 пальцам (см. Cleomed. 2. 3), и в ряде случаев определялся совершенно верно как ≈ 30′ (так, по данным Гиппарха, диск Луны приблизительно 650 раз укладывается в своей орбите, что дает 33′14″ – см.: *Птолемей*. Альмагест. Т. I. P. 327; 2 Heiberg.). Таким образом, в зависимости от автора и эпохи, палец в греческой астрономии мог составлять от 2,5 до 5 угловых секунд.

вительно, когда случается так, что середина Солнца, середина Луны и наш глаз оказываются на одной прямой линии, видимый эффект не всякий раз бывает одинаковым, но в одних случаях конусом, охватывающим Луну, а вершиною имеющим наш глаз, в точности охватывается и Солнце, в других – приходится даже ждать, пока оно вновь покажется нам, наконец, иногда дело обстоит совсем по-иному, так что даже на вершине затмения снаружи остается видимой на некоторую ширину его кромка: отсюда с необходимостью вытекает, что видимое различие размеров этих тел, при весьма сходных атмосферных условиях, причиной имеет их неравную от нас удаленность. Весьма вероятно, что заметные для простого глаза явления, происходящие с указанными светилами, имеют место для других планет, даже если для зрения это и не так очевидно. Данное (предположение) не только правдоподобно, но и истинно, поскольку каждодневное движение планет кажется нерегулярным; в их видимых размерах различий при этом не наблюдается просто потому, что их перемещения вверх и вниз, которые на ученом языке именуется движением в глубину⁴⁹, имеют не слишком большой размах.

Спасти такие явления – чтобы не приходилось для каждого дня указывать отклоняющиеся движения планет – они (т.е. последователи Евдокса) даже и не пытались, хотя проблема того и требовала⁵⁰. Нельзя, однако, сказать, что неравенство удаленности одних и тех же планет осталось ими незамеченным. Так, Полемарх из Кизика, как кажется, признавал его, но пренебрегал им, объявляя эту величину несущественной в угоду своей приверженности идее расположения небесных сфер вокруг центральной точки Вселенной⁵¹; так же и Аристотель, в чем не остается сомнений, когда в своих “Физических проблемах”⁵² он критикует гипотезы означенных астрономов на том основании, что видимые величины планет не всегда одинаковы. Следовательно, он не вполне удовлетворен был попятно вращающимися сферами, пусть даже (идея) о движении этих гомоцентричных Вселенной сфер вокруг ее середины и привлекала его. Тот факт, что Аристотель считал неудовлетворительными все гипотезы о движении планет, предложенные бывшими до него астрономами и его современниками, очевиден, кроме того, и из сказанного им в 12-й книге “Метафизики”. Говорит он примерно следующее: “Теперь мы, ради общего представления о предмете, приведем, что говорит на сей счет кое-кто из ученых, чтобы мысль наша могла отправляться от некоторого определенного числа (движений планет); что же касается остального, в чем-то мы должны полагаться на соб-

⁴⁹ κατὰ βάθος.

⁵⁰ То есть проблема, сформулированная Платоном.

⁵¹ Про Полемарха известно лишь, что он был учеником Евдокса и учителем Каллиппа.

⁵² Fr. 211 Rose; это сочинение Аристотеля утрачено.

ственные разыскания (506), а в чем-то следовать мнению других исследователей, и если мнение изучавших данный предмет расхождется с нашими утверждениями, надлежит внимательно рассмотреть его точки зрения, но следовать более точной из них”⁵³. Однако, пересчитав в той же книге все совокупные движения, он добавляет: “Примем это за число движений”⁵⁴; в таком случае и число неподвижных субстанций и принципов разумно будет предположить таким же: (право утверждать) это с необходимостью оставим сильнейшим мыслителям”⁵⁵. Все эти выражения – “примем за”, “разумно предположить”, “оставим сильнейшим” – выдают его сомнения относительно предмета рассуждения. Итак, если мы послушаем самого Аристотеля, скорее надо доверять тем, кто родился после него, ибо они лучше спасают явления, даже если им и не до конца удастся объяснить таковые: люди его времени, во-первых, еще не знали такого числа явлений, так как наблюдения, которые выслал из Вавилона Каллисфен, выполнявший поручение Аристотеля, не достигли еще Греции, – согласно рассказу Порфирия, ко времени Александра Македонского эти результаты накапливались уже тридцать одну тысячу лет⁵⁶, – а во-вторых, даже то, что было им известно, они не умели доказать, исходя из своих гипотез.

Птолемей ставит им в вину также изобретение великого множества сфер ради (описания) единственного движения – согласованного вращения⁵⁷ семи планет со сферой неподвижных звезд, и утверждение о том, будто объемлемые сферы служат причиной (сохранения) периода вращения⁵⁸ для объемлющих, а крайние – для располо-

⁵³ 1073b11–17.

⁵⁴ φορῶν в цитате у Симпликия; рукописи Аристотеля дают чтение σφαιρῶν, т.е. сфер.

⁵⁵ 1074a14–17.

⁵⁶ Это явно абсурдное указание продолжительности наблюдений вавилонских астрономов было бы уместно в псевдонаучной позднеантичной литературе, но никак не в сочинении ученого комментатора Аристотеля. Каллисфену, племяннику Аристотеля, в качестве летописца участвовавшему в походе Александра Великого, где его постиг трагический конец, последующая наука обязана несметным числом собранных им фактов и наблюдений из самых разных областей знания.

⁵⁷ συζυγοκἀταστᾶσεως. Буквально Птолемей говорит о “восстановлении” планет по отношению к циклу вращения сферы неподвижных звезд, т.е. о “спасении” одного из видимых движений планет, которое должно было бы нарушиться без введения дополнительных сил. Птолемей критикует неоправданную громоздкость дополнительных сил в гомоцентрической теории, вводящей в систему каждой из планет внешнюю сферу для сохранения ежедневного движения планеты вместе со сферой неподвижных звезд. Изложенные здесь критические аргументы Птолемея по другим его сочинениям неизвестны.

⁵⁸ Второй аргумент Птолемея указывает на нелогичность положения, когда внутренние сферы служат для компенсации движения внешних – седьмая для второй, шестая для третьей и пятая для четвертой.

женных над ними, хотя природа всегда делает вышележащее причиной движения для нижележащего: так и в нас самих побуждения к движению передаются через нервы во все органы сверху, от главенствующей части тела.

Мне лично непонятно, зачем все-таки они для каждого небесного тела первую сферу располагают подобно сфере неподвижных звезд, заставляя ее вращаться с той же скоростью и сообщать вращение, идентичное вращению сферы неподвижных звезд, всем следующим за ней сферам вплоть до несущей светило: ведь если вышележащая сфера передает нижележащим движение того же рода, что и собственное, почему мы не скажем, что именно сфера неподвижных звезд, самая мощная и главнейшая из всех, сообщает всем лежащим ниже ее сферам одинаковое с собою вращение? В самом деле, коль скоро движения по долготе и по широте различны для каждой планеты, то и сферы, несущие эти движения, неизбежно должны были быть различными; однако, что касается совместного (507) со сферой неподвижных звезд вращения, общего у всех сфер, почему не достаточно было *простого* кругового движения сферы неподвижных звезд, но для каждого светила потребовались сферы, передающие это движение, и вдобавок еще, согласно Аристотелю, сферы, которые возвращают первые сферы в каждой системе назад? Возможно, *последователи Евдокса* ответили бы, что хотя эти сферы и вращаются вместе со сферой неподвижных звезд, совершая одно с нею движение от востока *к западу*, однако ввиду того, что они имеют неодинаковые с нею размеры, они при всех условиях будут наделены другой скоростью движения, – похоже ли в таком случае на правду, чтобы они, будучи отделены друг от друга и не связаны между собою, одной сферой неподвижных звезд вовлекались в различные движения?

* * *

(с. 507–508: изложение теорий эксцентрических сфер и эпициклов)

(509) ...Любая из этих двух гипотез, взятая отдельно, позволяет найти решение для задачи, стоящей перед астрономией, за исключением случая с Луной, для которой требуется соединить обе гипотезы: именно, чтобы объяснить явления, связанные с Луной, необходимо предположить, что несущий ее эпицикл будет совершать круговращение по эксцентрическому кругу. С одной стороны, указанные гипотезы проще изложенных прежде, так как они не требуют такого умножения числа небесных тел, и спасают, наряду с другими, явления, связанные с перемещением *планет* в глубину и с аномалиями их движения; с другой стороны, они не блюдают требование Аристотеля, согласно которому всякое подверженное круговому движению тело должно обращаться вокруг середины Вселенной. Но тогда не остается

ся более места и для искомого решения трудности⁵⁹, исходя из которой развивались все приведенные выше рассуждения, потому что нет более места и для \langle компенсаторного \rangle уравнивания⁶⁰, коль скоро утрачивает свою силу утверждение, что первое движение одно заставляет двигаться множество божественных тел, тогда как каждое из многочисленных прочих движений – только одно тело. В самом деле, движения, предшествующие последнему, которое перемещает светило, уже не будут влиять на многие тела. Вот какие несоответствия находит в этих гипотезах Сосиген, не будучи, впрочем, удовлетворен, в силу изложенных ранее причин, и гипотезой о вращающихся сферах. Однако первый из его аргументов неизбежно вызовет возражения со стороны тех, кто полагает, что и небесные тела, будучи живыми существами, обладают собственным движением: согласно этой точке зрения, они не просто части неба, но каждое из них и само по себе представляет собой нечто целое. Истинным поэтому скорее было бы учение, гласящее, что всякое подверженное круговому движению тело обращается вокруг своего центра, в силу чего о тех из небесных тел, которые центром своего обращения имеют центр Вселенной, истинным будет высказывание, что они движутся вокруг середины Вселенной (510), а все тела, внешние по отношению к этому центру, имеющие более частный характер, движутся вокруг собственного центра, как, например, планеты, а также эпициклы и эксцентры, если только есть и такие тела в небе. Но и эти последние движутся вокруг центра Вселенной, хотя и не посредством собственного движения, а посредством движения несущей их сферы, которая гомоцентрична Вселенной. При таком подходе справедливым будет и тезис Аристотеля о том, что всякое подверженное круговому движению тело движется вокруг середины Вселенной, – если только не добавлять при этом, что оно движется собственным движением. Что же касается упомянутой трудности, частное решение для нее можно найти и в рамках данных двух гипотез: в самом деле, до известной степени и с этих позиций верным будет сказать, что “природа устанавливает равновесие⁶¹ и утверждает некий порядок, одному движению вверяя множество тел, а одному телу много движений”⁶², ибо даже если каждое из них обладает единственным собственным движением, тем не

⁵⁹ Речь идет о второй из проблем, сформулированных в XII главе 2-й книги трактата “О небе”, которые Симпликий всесторонне обсуждает в данном экскурсе (см. Введение). Текст Аристотеля гласит (О небе. 292b 25–28): “Что касается трудности, связанной с тем, что в первом единственном движении участвует великое множество светил, тогда как из других небесных тел каждое обладает собственными движениями, такое положение вещей можно считать разумным в первую очередь по следующей причине, и т.д.”

⁶⁰ ἀνισοσμός, ср. цитату из трактата “О небе”, 293a2–4, которую Симпликий приводит на с. 510 Н.

⁶¹ ἀνισόζη.

⁶² О небе. 293a2–4.

менее всем телам, находящимся под сферой неподвижных звезд, сообщается и ее движение – в частности, эпициклам сообщается как ее движение, так и движение гомоцентрических или эксцентрических сфер, а планете, которую Аристотель называет единым телом, сообщается как движение эпицикла и гомоцентрической или эксцентрической сферы, так и движение сферы неподвижных звезд. Вот еще одно возражение: эксцентрические круги не могли бы двигаться по кругу кроме как вокруг середины, однако (в существующих теориях) они обращаются вокруг точки, не совпадающей с серединой, так что в обращении своем они, захватывая и освобождая место, вызывают к существованию пустоту; описываемая ими фигура будет иметь иррациональную форму, так как внутренний круг постоянно будет отсекает некую часть внешнего⁶³. Возможно, нам удастся избежать этой трудности, встроив эксцентрические сферы в гомоцентрические и считая, что в каждом случае гомоцентрическая сфера, движущаяся вокруг своего центра, сообщает вращение эксцентрической сфере, которая при этом движется вокруг собственного центра: это позволит рассматривать все (пары) сфер как полноценные сферы⁶⁴, не опасаясь более, что одни тела в этих парах будут проходить сквозь другие.

Немало есть и других астрономических трудностей, которые поднимает Сосиген, в том числе – и весьма талантливо – по поводу перечисленных гипотез, подробным рассмотрением которых мы займемся в другой раз. Теперь в мои намерения входило лишь, исследуя теории, касающиеся неба и небесных движений, и ища подтверждения доказательствам, при помощи которых демонстрировалось, что эти движения, кажущиеся неравномерными и то восходящими, то нисходящими, (в действительности) суть движения круговые, равномерные и упорядоченные, дать общую идею того, при помощи каких гипотез древние и последовавшие за ними астрономы спасают явления на основе равномерных, круговых и упорядоченных движений. И коль скоро подобное более уместно при разговоре о сочинениях, посвященных небу, нежели первой философии, никто не будет ставить нам в вину чрезмерно пространное отступление от предмета рассуждения, раз оно было сделано кстати. Пора, однако, перейти к дальнейшим главам сочинения Аристотеля.

⁶³ Это возражение Сосигена дает ранний пример трактовки теории эпициклов как физической модели мира. Наиболее развернутую и последовательную интерпретацию такого рода предпринял Птолемей во второй книге “Планетных гипотез”, сохранившейся только в арабском переводе IX в. (ср.: Куртик Г.Е., *Матвиевская Г.П.* Птолемей и его астрономический труд // Клавдий Птолемей. *Альмагест...* М. С. 439 и след.). Птолемей также кладет в основу своего построения принцип избегания пустоты, вытекающий из физики Аристотеля.

⁶⁴ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\dots\sigma\phi\alpha\iota\rho\alpha\varsigma$, т.е. сферы в подлинном (аристотелевском) смысле слова, вращающиеся вокруг центра мира.

[ДОПОЛНЕНИЕ: НЕКОТОРЫЕ МНЕНИЯ
О ЦЕНТРАЛЬНОМ ПОЛОЖЕНИИ ЗЕМЛИ
В КОСМОСЕ]

(511) {Лемма комментария: от “Остается сказать о Земле...” (de Cael. 293a15) до “...пытаясь приспособить явления к собственным теориям”}

В десятой⁶⁵ и последней главе (обсуждаемой здесь) книги он исследует вопрос о Земле, который и сам по себе вполне органично принадлежит теме небесного устройства. Еще прежде он упоминал о том, что Земля лежит в середине совокупного неба, что она неподвижна и относится к небу как его центр; отправляясь от ее шарообразной формы, он доказывал и шарообразность небес, приняв все, что касается ее положения по отношению к небу, просто в качестве (исходной) гипотезы. Теперь он приступает к доказательству этих построений, чтобы рассуждение о небесах обрело законченность, – ведь и сами астрономы, толкуя о небе и небесных явлениях, непременно указывают на то, что Земля располагается в середине небес, что она неподвижна, относясь к небу как его центр, и что формой она шаровидна. Все это присуще ей в силу ее отношения к небу; прочие свойства, присущие Земле сообразно с порядком, определяющим ее взаимодействие с тремя другими началами, будут рассмотрены им в двух последующих книгах. Поставив перед собой три главных вопроса, связанных с Землей, – во-первых, о ее положении, т.е. где именно она находится, во-вторых, относится ли она к покоящимся телам или к движущимся, в-третьих, касательно ее формы, – он вначале излагает высказанные до него по этим поводам мнения, и только представив свои возражения против них он в виде выводов формулирует собственную свою точку зрения. Насчет положения Земли он говорит, что сторонники мнения о беспредельности космоса не станут искать ее место во Вселенной: в бесконечности нет ни начала, ни середины, ни конца; из тех, кто утверждает, что космос конечен, большинство, в том числе Эмпедокл, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Демокрит и Платон, говорят, что Земля располагается в его середине; им противоречат пифагорейцы – именно такое значение имеет их словечко “напротив”: по их словам, не Земля занимает срединное положение, но в центре Вселенной, говорят они, “есть огонь”, а вокруг центра обращается Противоземля – это такая же земля, но называется она Противоземлей из-за того, что располагается напротив нашей Земли, – и только уже после Противоземли совершает движение наша Земля, также обращаясь вокруг центра, а после Земли – Луна. Все это сам Аристотель рассказывает в сочинении “О пифагорейцах”⁶⁶, равно как и то, что Земля у них,

⁶⁵ В членении текста в античном издании Аристотеля, которым пользовался Симпликий.

⁶⁶ Фр. 204 Rose.

будучи одним из светил и вращаясь вокруг центра, в соответствии со своим отношением к Солнцу творит ночь и день, а Противоземля, движущаяся вокруг центра вослед нашей Земле, не видна нам из-за того, что ее всегда закрывает от нас Земля своим (512) телом. Подобные вещи, говорит он, они утверждают не ради того, чтобы найти “объяснения и причины”⁶⁷, согласующиеся с очевидными фактами, но, “подгоняя наблюдаемые факты к каким-то своим мнениям и теориям”⁶⁸, они пытаются первые привести в согласие со вторыми, что в высшей степени нелепо: так, полагая десятку совершенным числом, они хотели и число круговращающихся тел свести к десяти. Поэтому, продолжает он, посчитав сферу неподвижных звезд как единицу, а число планет как семь, и прибавив нашу Землю, они и дополнили общее число до десяти Противоземлею.

Перевод с древнегреческого и примечания А.А. Россиуса.

УЧЕНИЕ О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ И БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В ПЕРИФЮСЕОН II, 545В–562В ИОАННА СКОТТА¹

В.В. Петров

Согласно замыслу Иоанна Скотта, вторая книга *Перифюсеон* посвящена рассмотрению одного из “четырёх делений всеобщей Природы” – первоначальным причинам, сотворенным Богом Отцом в своем Сыне, Слове Божиим. В публикуемом отрывке изложение учения о причинах принимает форму аллегорического толкования Книги Бытия, отталкивающегося от сказанного Августином в *О книге Бытия буквально*. Наставник и Воспитанник начинают с первой строки: “В начале соделал Бог небо и землю”². Указано на три возможные интерпретации: одни полагают, будто именем “неба” обозначены духовные и умные сущности, а именем “земли” – телесные и чувственные; другие считают, что речь идет просто о телесных небе и земле; наконец, третьим представляется, что Моисей говорил о духовном и телесном, которые еще не обрели свою форму. Наставник предлагает свое толкование, согласно которому, *небо означает первоначальные причины умопостигаемых сущностей, а земля – причины чувственных вещей*.

⁶⁷ О небе. 293а 25.

⁶⁸ Там же. 293а 26–27.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-03-18063а).

² Здесь и далее Иоанн Скотт цитирует не Вульгату (*In principio creavit...*), но старолатинскую Библию (*Vetus Latina: In principio fecit...*).

Далее следует метафизическое отступление, в котором обсуждаются свойства причин, а также лишенностей формы. По Иоанну Скотту, причина полностью содержит в себе все свои следствия/произведения, и в ней они совершенны. Даже исторгшись из вечности Слова в пространственно-временной континуум, в видимые роды, виды и индивиды, “произведения” нимало не утрачивают своего бытия в причинах, но по-прежнему полностью и неизменно пребывают в них (547А). Собеседники рассматривают разницу между бесформенностью (которая не отличается здесь от неформальной материи) и причиной (546В–548А), приходя к выводу, что причины ближе к сущему, тогда как бесформенная материя – к не-сущему. Бесформенность определяется как движение из не-сущего в сущее, причины же всегда пребывают в покое там же, где созданы – в Слове Божиим. Сказано, что бесформенная материя вещей изливается из первоначальных причин, и даже творится ими.

Далее Наставник и Воспитанник переходят к толкованию второй строки Книги Бытия: «Земля же была бесплодна и пуста (или, согласно Септуагинте, “невидима и несоставлена”), и тьма над лицом бездны». Согласно одним экзегетам (Августин), “землю” обозначена бесформенность чувственных сущностей, а “бездной” – бесформенность умопостигаемых, ибо умная и рассуждающая тварь (т.е. ангел и человек) “бесформенна” до тех пор, пока не обратится к Слову Божию, которое есть Форма всякой умной жизни (548АС). Другие экзегеты (Василий Великий, а за ним тот же Августин) предлагают толкование “согласно истории”: бесплодной землей именуется почва, на которой еще не появилась растительность: невидима она либо оттого, что залита водой, либо оттого, что человек, который мог бы созерцать ее, еще не был создан. А тьма упоминается потому, что воздух еще не был пронизан светом. Наставник опять дает свое понимание, говоря, что “землю бесплодной и пустой” обозначены *первоначальные причины телесных вещей, прообраз чувственного мира*, созданный Богом в Начале³. Мир “пустой” поскольку лишен чувственных произведений, а “бесплодный” – поскольку в нем нет акциденций: качества, количества, места, времени, и проч. Таким образом, именованья “бесплодное” и “пустое” имеют положительный смысл, означая совершенство первоначальных причин, а не исшедший из них чувственный мир (549АВ). В филологическом отступлении приводятся примеры употребления слов “бесплодное” и “пустое” не в привативном, но позитивном смысле. Например, греки именуют “легким и пустым” эфир, простирающийся от Луны и до сферы неподвижных звезд, поскольку эфир не

³ Ср.: Августин. О книге Бытия буквально I, 18 (PL 34, 260): “Бог действует не посредством временных движений, так сказать, своего ума или тела... но в вечных, неизменных и устойчивых основаниях (rationibus) Своего Слова, со-вечного Ему”.

заполнен телесным весом, так как движущиеся в нем планетные шары легки и духовны (549В–550А). Цитируются Ювенк и Вергилий, именующие пустым и воздух (550В). Таким образом, замечает Эриугена, если даже эфир именуется “бесплодным” и “пустым”, то не удивительно, что так могут именоваться первоначальные причины видимых вещей. Если же читать ту же строку Книги Бытия, согласно переводу Септуагинты, – “земля была невидима и несоставлена”, – то *“невидимость” будет означать непознаваемость первоначальных причин телесных вещей, а “несоставленность” – их простоту, единство и неделимость* (550ВС).

Далее собеседники переходят к интерпретации слов “и тьма была над лицом бездны”, что ставит их перед проблемой познаваемости причин. *“Бездной”*, считает Наставник, *названы первые причины умной сущности*, поскольку глубина причин непостижима; а “тьмой” они именуется вследствие своей несравненной чистоты. Ведь и Солнце затемняет взор тем, кто на него смотрит. Пока первоначальные причины не продвинулись во множество небесных сущностей, они непознаваемы для тварного ума, а следовательно, “темны”. Впрочем, они остаются непознаваемы для твари и впоследствии, поскольку постичь их может только их Создатель (550С–551А). Мы же знаем только то, что они существуют, но не ведаем каковы они.

В этом месте Наставник еще раз задается вопросом, навсегда ли упомянутая “мистическая земля” останется для твари невидимой, а умная “бездна” первых причин – темной, или же после конца сего чувственного мира, когда, как обещано, мы будем видеть Бога “лицом к лицу”, они сделаются известны ангелам и людям (551А). Тут же он ставит вопрос иначе: перестают ли быть непостижимыми первоначальные причины чувственных и умных вещей, когда они проявляются в чувственных вещах? Или же они одновременно и проявляются для тварных умов в своих произведениях, и остаются сокрытыми в недрах божественной Премудрости (551В). Воспитанник отвечает, что верно последнее: как сама Премудрость Отца пребывает в Себе непознаваемой, так и соделанные в Ней причины вечно в Ней непостижимы. Это можно уподобить человеческому уму, помыслившему нечто и обладающему этим объектом мысли в виде некоего понимания: знание и в нем остается закрепленным, и передается посредством речи и письма в осведомленность другим умам (551С–552А). Значит, делает вывод Наставник, первые причины одновременно и проходят в свои произведения, и не оставляют Премудрость Отца, в Которой они были соделаны, т.е. они и проявляются в своих произведениях, выведенные в свет познания, и сокрыты во тьме непознаваемости. На вопрос, постигают ли первоначальные причины самих себя до того, как прольются в свои произведения, следует ответ, что причины, находясь в Премудрости, т.е. сами будучи мудрыми, знают и себя самих, и свои произведения (552А–552В).

Собеседники переходят к рассмотрению слов “и Дух Божий носился поверх вод”, завершающих вторую строку Книги Бытия. Наставник объясняет, что они добавлены для того, чтобы показать, что Бог выше тварных причин. Дух Божий носится поверх бездны первоначальных причин, превышая их знанием, будучи их Причиной. Упомянув о Духе, Иоанн Скотт начинает рассуждение о Троице: Отец порождает Сына, в Котором соделывает все, и от Отца же исходит Святой Дух⁴. Отец волит, Сын соделывает, Дух Святой приводит к совершенству. В добавлении на полях манускрипта поясняется, что именование Духа единственной Причиной не противоречит Писанию. Ведь все, что соделывает Сын и приводит к совершенству Дух Святой, целиком относится к Отцу, поскольку из Него через рождение – Сын, Который соделывает все, и из Него же через исхождение – Дух Святой, Который приводит все к совершенству (552С–554В). Так что, говоря о Духе, мы говорим о Троице.

Сказанное подкреплено яркой метафорой. Наставник цитирует слова Василия Великого о некоем сирийце (возможно, св. Ефреме), учившем, что на его языке слова “Дух носился” означают “Дух согревал и оживотворял”, т.е., заключает Наставник, подобно тому, как птица высидывает яйца, Дух питает теплом божественной любви первоначальные причины, которые Отец соделал в Начале (т.е. в Своем Сыне), чтобы те вышли в свои произведения так же, как под действием материнского тепла сила семени, сокрытая в яйце, прорывается вовне, воплощаясь в прекрасных птенцов (554ВС).

Здесь Воспитанник говорит, что хотел бы услышать ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΣ (recapitulatio), т.е. краткое повторение сказанного выше, и Наставник еще раз проговаривает важнейшие моменты. Фраза “В начале соделал Бог небо и землю” значит, что Бог создал причины умопостигаемых и чувственных сущностей в Своем Слове. На причины чувственных вещей указано в словах “Земля же была невидима и несоставлена (бесплодна и пуста)”, а на причины небесных и умопостигаемых сущностей – в словах “И тьма была поверх бездны”. Сверхсуществование и сверхпревосходство Троицы подразу-

⁴ В этом месте Иоанн высказывает греческую точку зрения, согласно которой Дух исходит только от Отца, а не от Отца и Сына (filioque), хотя некогда сам Карл Великий, пренебрегший мнением папы Льва III (795–816), предписал формулу “от Отца и от Сына”, принятую в каролингской церкви. Об отношении Иоанна к Filioque см.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М.: Мартис, 1998. С. 280–283. 2-е изд.; *Петров В.В.* Эригена о Filioque // Альфа и Омега / Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke / Ed. J. Marenbon. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 116–117; *Idem.* Erigène entre l’Ancienne et la Nouvelle Rome: Le “Filioque” // Chemins de la pensée médiévale: Etudes offertes à Zénon Kaluza / Ed. P.J.J. Bakker. Turnhout: Brepols, 2002. P. 289–321.

меваются в строке “И Дух Божий носился поверху вод”, поскольку то, что в Писании говорится о Духе, относится ко всей Троице. Таким образом, сама святая и неделимая Троица “носится” в превосходстве своей сущности и мудрости поверху бесконечной бездны причин. Если же, согласно упомянутому Василием сирийцу, читать в этой строке, что “Дух Божий согривал воды” либо “оплодотворял”, то понимать это можно в том смысле, что божественное сострадание превосходит в своем милосердии бездну первоначальных причин и согревает ее и оплодотворяет, дабы причины, пройдя в свои произведения, стали познаваемы. Итак, в первых двух строках Книги Бытия показана Троица: Отец – в имени “Бог”, Слово – в имени “Начало”, а Дух Святой – в словах “Дух Божий носился” (554С–556А).

Собеседники приходят к выводу, что Отец вечно порождает свое Слово и вечно творит в Нем все вещи, а поскольку это вневременный процесс, то можно сказать иначе: Отец разом и Премудрость Свою породил, и все вещи в Ней соделал. Как бы то ни было, Слово никогда не было без тех вещей, для которых оно Начало (556В–557В). Затрагивается и вопрос, что такое порождение Сына Отцом. Никто из людей и ангелов не может познать каким образом происходит и каково оно, а также что в этом случае означает отцовство или сыновство. Лишь Они сами знают Кто/Что/как порождает и Кто/Что/как рождается, хотя термины “кто” и “что” неприложимы к божественной природе в собственном смысле, ибо она больше-чем-Лицо и больше-чем-субстанция/ипостась (557С–558А)⁵.

Далее (558А–561В) собеседники продолжают начатое выше (557А) обсуждение Пс 109:3: “в сияниях святых из чрева прежде светоносца Я породил Тебя”. Делается вывод, что здесь говорится о том, что Отец в вечности и рождает Слово, и замысливает/творит в Нем предопределения святых; и все это происходит еще до создания чувственного мира. Но этим же постулируется конечность чувственного мира во времени: он возник, выйдя из первоначальных причин, и окончит свое существование в отмеренный срок. Итак, “чрево” – это “недра сущности” Отца, из которых Сын рожден и всегда рождается, и в которых не перестает пребывать. Рождая Сына, Отец творит в нем “сияния святых”, т.е. Свое божественное знание об избранных; иными словами: Он предопределяет избранных к вечному Царству. Все это происходит в вечности, прежде “времени века сего”, поэтому предопределения святых и причины всего видимого и невидимого в некотором смысле совечны Отцу и Сыну, ибо в Слове они соделаны вечно (558В–559А).

Здесь, опираясь на текст Вульгаты (для Септуагинты это невозможно), Иоанн Скотт различает “вековые времена” (ср. Тит 1:1–2 и 2 Тим 1:8–9: *ante tempora saecularia, πρὸ χρόνων αἰώνιων*) и “време-

⁵ Мысль Иоанна не вполне ясна, поскольку о Отце и Сыне говорится применительно к божественным ипостасям, но не к единой божественной сущности.

на вечные” (tempora aeterna). В дополнениях поясняется, что “вечные” времена – это вечность Отца и Сына и Святого Духа, в которой вечно созданы предопределения святых и первоначальные причины всех вещей, в которой также предузнаны и предопределены произведения этих причин. А “вековые” времена, т.е. “время века” – это обычное земное время (558С). Различение этих времен сохранится в последующей каролингской школе⁶.

Итак, знание Богом святых в Премудрости есть само творение этих святых. Бог знает вещи, которые имеют быть соделанными, прежде чем они соделываются. Все вещи существуют вследствие того, что предузнаны Богом, ибо, согласно Дионисию Ареопагиту, “знание Бога о сущих и есть эти самые сущие” (559АВ). “Сияния святых” суть их “сущностное бытие” (substitutio) в Премудрости и в первоначальных причинах (559С). А что такое пресловутый Светоносец? В собственном смысле, “Светоносцем” именуют планету Венеру, но здесь псалмопевец назвал этим именем сей видимый мир. Те, кто сведущ в риторике, добавляет Иоанн Скотт знают о “синекдохе” – употреблении слова в ином по объему смысле, когда, например, часть принимает название от целого или целое от своей части (560А). Стало быть, искомую строку псалма следует понимать так: прежде чем возник сей видимый мир, Бог Отец породил Свое Слово, в Котором сотворил причины всех природ, образующих сей видимый мир от его начала во времени и до конца, при котором тот перестанет существовать (560АВ).

Приводится еще один пример “синекдохы”: видимый мир может обозначаться и словом “Солнце”. Например, в словах Екклезиаста “нет ничего нового под Солнцем” (Екк 1 : 10) подразумевается не только все то, что лежит ниже орбиты Солнца, но вообще вся видимая тварь – от земли и до сферы неподвижных звезд (560В). То, что в мире, нет ничего нового можно истолковывать двояко: или в круговороте нынешней жизни нет ничего, что прежде не являлось бы на свет Божий, или, как считает Максим Исповедник, “то, что было прежде сего мира, будет и после мира”, т.е., поясняет Иоанн Скотт, вечное, которое предшествовало миру, будет и после него. Сей мир преходящ и погибнет при конце света вместе со всем, что в нем есть (560С–561В).

Применительно к рассуждению о начале и конце мира Иоанн Скотт оговаривается, что мир не погибнет посредством уничтожения сущности, но переменится в нечто новое. Хотя сказано – *небеса погибли* (Пс 101:26–27), что-то должно остаться, ибо все, соделанное от Бога, неуничтожимо и пребудет всегда (560В, 561АВ). Этот момент важен для эсхатологии Эриугены; собственно, тезис о не-

⁶ См.: Петров В.В. Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 557–558, 562–563, 572–573.

уничтожимости созданных Богом сущностей – это краеугольный камень всех его построений⁷.

Рассуждение завершается возвращением к вопросу о совечности Слова и сотворенных в Нем причин. Хотя Сын никогда не был без первоначальных причин (и в этом смысле они совечны), любой создатель причинно предшествует своему произведению. Первоначальные причины вещей совечны Богу потому, что они всегда пребывают в Боге *без какого-либо начала во времени* (в “вековом времени”), однако они все же *начали свое бытие* в Нем (в “вечном времени”). Сам же Творец никогда не начинал своего бытия, ибо Он есть вечность безо всякого начала и всякого конца, Он Сам есть начало всего и конец-цель. То, что начинает свое бытие – это не вечность, но причастность вечности. Поэтому Троица предшествует всем вещам, которые причинно начали в Ней быть, и которые пребывают в Ней неизменно и вечно *без какого-либо временного* начинания.

Перевод выполнен по изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenaе “Periphyseon”. Liber secundus. Editionem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam vero appendice in qua vicissitudines operis synoptice exhibentur / Curavit Eduardus A. Jeaneau. CCCM 162. Turnhout: Brepols, 1997.

Для сверки использовался английский перевод:

Iohannis Scotti Eriugenaе “Periphyseon” (De divisione naturae). Liber secundus / Ed. P. Inglis Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler. Scriptores Latini Hiberniae IX. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972.

В *Примечаниях* использованы комментарии из изданий И.П. Шелдона-Уильямса и Эдуарда Жёно.

Текст русского перевода организован сообразно структуре “дипломатического текста”, который Эдуард Жёно предлагает в своем критическом издании “Перифюсеон”. Таким образом, почти все добавления, внесенные рукой помощника Иоанна Скотта (почерк *i*²) в редакции I–II “Перифюсеон”, отмечены цифрами в угловых скобках, отделены от основного текста и вынесены в нижнюю часть страницы⁸. Цифры на полях перевода соответствуют номеру столбца в издании Флосса (PL 122).

Публикуемый здесь отрывок 545В–562В начинается с того места, на котором закончился перевод, опубликованный в Историко-философском ежегоднике ’2003.

⁷ Подробнее см.: *Петров В.В. Theologia naturalis в эсхатологии Иоанна Скотта // Философия природы в античности и в средние века / Под ред. П.П. Гайденко, В.В. Петрова. М.: ИФРАН, 2002. Ч. 3. С. 209–210.*

⁸ Подробнее о “слоях” текста *Перифюсеон* см.: *Петров В.В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифюсеон Эриугены // Философия природы в античности и в средние века. С. 474–478.*

ПЕРИФЮСЕОН

Книга вторая
(фрагмент 545В–562В)

545В ВОСПИТАННИК. Приступай в каком хочешь порядке, ибо мне кажется вполне приемлемым, чтобы теперешние вопросы относительно четырехчастного деления вселенской природы излагались в той же последовательности, в которой двигались.

НАСТАВНИК. Полагаю, начало рассуждения следует заимствовать из божественных Речений.

В. Нет ничего более подходящего, ведь необходимо, чтобы от них принимало начало всякое разыскание истины.

545С Н. Божественнейший пророк, я имею в виду Моисея, в первой строке книги Бытия говорит: “В начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1 : 1)¹. В этом месте все, кто разъяснял Святое Писание, напрягали острие своего ума и предлагали различные способы понимания того, что именно пророк, – а через пророка также и Святой Дух, – соизволил обозначить именем неба, а что [именем] земли.

Одни считают, что в этих словах представлено, так сказать, краткое описание всего² тварного: в имени неба, полагают они, явлена вся духовная и умная тварь, созданная (57) совершенной³, а [в имени] земли – вся телесная и чувственная, учрежденная посредством своих совершеннейших определений⁴.

Иные пробуют доказать, что [эти именованья обозначают] бесформенность обеих тварей: имя “небо” – зачинание духовной твари, а название “земля” – [зачинание] сего телесного мира⁵.

545D Иные утверждают, что эти слова указывают на сотворение целой чувственной твари, которая исполняется⁶, так сказать, из двух основных частей, я говорю о небе и земле, так что это место не обозначает создания какой-либо духовной твари, но пророк пожелал описать только полноту телесной твари. Ибо посредством веских доводов (*rationibus*) они учат, что между двумя этими частями, я имею в виду небо и землю, словно между некими крайними пределами, отличающимися друг от друга, связанными через свои посредующие [части],

546А

¹(57) *s.l. Ri*² и сформированная

была составлена и соединена некоей природной гармонией всеобщность этого чувственного мира⁷.

Но удлинять речь посредством различающихся – многих и несхожих – мнений различных [авторов] было бы делом долгим и несоответствующим теме настоящего рассуждения <58>. Что до меня, то, по рассмотрении множества пониманий (sensus)⁸, я не встретил ничего достовернее и правдоподобнее, чем то, что в означенных словах Святого Писания, а именно, в обозначениях “небо” и “земля” мы должны понимать первоначальные причины всецелой твари, которые Отец сотворил прежде всего, что создано, в Своем едиnorodном Сыне⁹, Которого нарекают прозванием “Начало”, и что нам должно усвоить, что именем “небо” обозначены главные причины умопостигаемых вещей и небесных сущностей, а прозванием “земля” – [причины] чувственных вещей, наполняющих всеобщность этого мира¹⁰.

546B

В. Я, сходным образом, тоже предпочел бы такое толкование прочим, если бы меня слегка не беспокоила та неясность, что, как представляется, возникает вследствие упомянутых различий в понимании. Ведь, как мне кажется, или нет никакой разницы, или есть, но малая, между пониманием тех, кто говорит, что означенными словами Писания описана бесформенность обеих природ (я говорю об умопостигаемой и чувственной), и [мнением] тех, кто считает, что [эти слова указывают на] первоначальные причины умопостигаемого и чувственного. <59>

546C

Н. Тогда будь внимательнее и зорко всмотришь в различия вещей, полностью рассеяй облака неясного остротой своей пронизательности. Ведь от тебя, как полагаю, не может быть скрыто, что бесформенность вещей – это одно, а причины <60> вещей – другое. Ведь если бытие и небытие противостоят друг другу как противоположные¹¹, и нет ничего ближе к истинному бытию, чем тварные причины тварных вещей, и

<58> *mg. Ri*² и представляется излишним без крайней необходимости приводить относительно такого рода предмета мнение других.

<59> *mg. Ri*² Ибо мы говорим, что бесформенная материя и ее бесформенность есть некая причина вещей, ибо в ней [вещи] зачинаются, хотя мыслится, что они пребывают бесформенно (т.е. еще несовершенно) и суть почти ничто, впрочем не полное ничто; но они суть некоего рода зачинание и взыскуют формы и совершенства.

546C

<60> *s.l. Ri*² и совершенные начала

- 546D ничего ближе к истинному небытию, чем бесформенная материя, – ибо, как говорит Августин, “бесформенное это почти ничто”¹², – то неужели тебе представляется малой разница между тем, что близко к истинной сущности, и тем, что ближе всего к лишенности истинной сущности, которая называется (61) “ничто”? (62)

- 547A В. Подобная разница, отнюдь не кажется мне малой. Ибо далеко отстоят друг от друга первоначальные причины, которые совершеннейше созданы в своих неизменных основаниях единым и высшим Началом всего, не [созданным] ничем, и бесформенности всех вещей, которые не только еще не достигли совершенства формы, но едва только начинают быть и недалеко отходят от небытия. Ведь хотя кажется, что бесформенности вещей занимают среднее место между бытием и небытием, принимая бытие из небытия, – поскольку они начинают, так сказать, исхождение из небытия к бытию, но, понятно, еще не достигли совершенства формы и сущности, – они, как считается, скорее приближаются к небытию, чем к бытию. Ведь бесформенность вещей есть не что иное, как некое движение, покидающее полное небытие и взыскующее [обрести] свой покой (*statum*)¹³ в истинно сущем. Напротив, первоначальные причины так созданы “в Начале” (т.е. в Слове Божиим, Которое истинно именуется сущим и есть [сущее]), что никаким движением не взыскуют себе совершенства ни в чем, кроме как в том, в Ком они неизменно суть и совершенно имеют форму, ведь будучи всегда обращенными к единой Форме всех вещей, Которой все взыскует, я говорю о Слове Отца, они получают форму и нигде никогда не отступают от своей оформленности¹⁴. А те, которые суть под причинами, таким образом творимы ими в низлежащих порядках вещей, что [причины] притягивают их

(61) *s.l. Ri*² полным

- (62) *mg. Ri*² При этом мы не говорим, что бесформенность есть причина сущности, формы, и совершенства вещей, но что она есть скорее [причина] лишенности сущности, формы и совершенства. Ибо причина, если это истинная причина, совершеннейше предохватывает в себе все вещи, для которых она причина, и дает совершенство в себе своим произведениям, прежде чем те проявятся в ином. И когда те исторгаются по возникновению в видимые роды и формы, они не лишаются своего совершенства в ней, но полностью и неизменно [в ней] пребывают, и не требуют никакого иного совершенства, кроме того, в котором вместе и разом всегда утверждены.
- 547A

к себе, тогда как [сами] влекутся к единому Началу всех вещей, никоим образом не оглядываясь на то, что под ними, но будучи всегда обращенными к своей Форме, Которая выше их, никогда не перестают оформляться ею. Ведь сами по себе [причины] бесформенны и в этой всеобщей своей Форме, я говорю о Слове, они познают самих себя, как совершенно созданных¹⁵.

Но кто из правильно мыслящих осмелится сказать о бесформенности вещей то, что можно сказывать о первоначальных причинах, хотя, как полагают, и бесформенная материя вещей изливается не откуда-либо, как из первоначальных причин? Ведь, если первоначальные причины зовутся первоначальными потому, что первыми творятся единой творящей Причиной всего и [сами] творят те вещи, которые суть под ними, – ведь мы говорили ранее, что первоначальные причины и творятся, и творят, – то что удивительного, если, точно так же как мы верим и посредством веских доводов утверждаем¹⁶, что бесформенная материя пребывает в числе тех вещей, которые созданы посредством первоначальных причин и после них, мы признаём, что первоначальными причинами материя также и творится?

547D

548A

Н. Получается, первоначальные причины означают одно, а бесформенная материя – другое.

В. Предшествующие рассуждения заставляют нас это признать. Рассматривай прочее.

Н. Сходным образом, по разному переводят и последующее: “Земля же была бесплодна и пуста”, – или, согласно Семидесяти [толковникам], “невидима и несоставлена”¹⁷, – “и тьма над лицом бездны” (Быт 1 : 2). Ведь одни желают обозначить именованьем земли “бесплодной и пустой” либо “невидимой и несоставленной” бесформенность видимой твари, а именованьем “темной бездны” – [бесформенность] невидимой сущности. Ведь всякая телесная и чувственная тварь состоит из материи и формы, а потому материя лишенная формы именуется бесформенной, т.е. лишенной формы “невидимой и несоставленной” либо “бесплодной и пустой”; однако, когда ей привходит форма, она именуется видимой и устроенной, а также прочной и совершенной, очерченной четкими пределами своей природы. А невидимая тварь, т.е. умная и рассуждающая, именуется бесформенной, когда она еще не обратилась к своей Форме, т.е. к своему Создателю¹⁸, ведь для совершенства ей недостаточно пребывания в сущности и сущностном различии – а из этих двух составляется всякая умная тварь – она получает совер-

548B

548С шенство только обращаясь к едиnorodному Слову (я говорю о Сыне Божиим), Которое есть Форма всякой умной жизни. В противном случае [тварь] остается несовершенной и бесформенной¹⁹.

А другие полагают, что землю “бесплодной и пустой” либо “невидимой и несоставленной” названа громада этого земного тела, сперва созданная, конечно, бесплодной и пустой, поскольку, как им представляется, она еще не была украшена разного рода и вида растениями, кустарниками и животными; а невидимой [земля названа] либо потому, что ее повсюду заливало многоводие влажной природы, либо потому, что человек, который мог бы ее узреть, еще не исторгся по возникновению из первоначальных причин²⁰. <63> Хотя про-

548D тив такого понимания, как кажется, возражает святой Августин²¹, оно не отвергается нами совершенно, поскольку принадлежит святому Василию, ведь наше дело – не выносить суждения относительно толкований святых отцов, но благоговейно и почтительно принимать их. Ибо нам не запрещено

549А выбирать то, что после рассмотрения разумом представляется более соответствующим [божественным] Речениям.

Впрочем, если кто-нибудь скажет, что в словах означенного Пророка подразумевается не что иное, как первоначальные причины вещей, то [и в этом случае] не покажется, что говорящий отклоняется от истины. Что же, разве невероятно, что можно назвать “пустым и бесплодным” – ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ (т.е. начальный прообраз) телесной природы, обозначенный именем “земля”, который прежде этого чувственного мира нескончаемо и совершеннейше был создан Богом в Начале (т.е. Отцом в Сыне)²²? “Пустым”, разумеется, потому, что он был лишен любого своего чувственного произведения до того, как пройти в роды и формы чувственной природы посредством возникновения в местах и временах; тогда как “бесплодным” – поскольку пророческий ум, допущенный в божественные таинства, еще не наблюдал в нем никакого качества, никакого количества, никакой

549В плотной телесной массы, ничего рассеивающегося по месту, ничего движущегося во времени. Ибо эти наименования, я говорю о “бесплодном” и “пустом”, означают скорее полнейшее и неизменное совершенство первоначальной природы, созданной прежде всех вещей в Слове, чем изменчивое,

<63> *mg. Ri*² А “тьма была над бездной”, как говорят, потому, что воздух, который со всех сторон окружал бездну, еще не был просвечен, а потому пока не мог просветить помещенную в него бездну.

несовершенное и покуда еще бесформенное исхождение этого чувственного мира, рассеивающегося по месту и времени, начинающего быть посредством возникновения, стремящегося получить форму в различных числах чувственной природы.

Нередко [имена] “бесплодное” и “пустое” имеют употребление употребляться даже во хвалу чувственным вещам. Ибо теми, кто мудр в отношении мира и божественного Писания, вся протяженность, положенная, как середина, между шаром земли и хорами звезд и крайним охватом мира, делится на две части. Нижняя часть, от Земли до Луны, именуется “воздухом” (то есть “духом”), а верхний эфир (т.е. “чистый дух”) $\langle 64 \rangle$ у греков зовется ΚΟΥΦΟΣ^{23} , у латинян именуется “пустым” или “бесплодным”, поскольку известно, что он чистейший и светлейший, и всегда тишайший $\langle 65 \rangle$, полный немеркнувшего света за исключением той небольшой части, которую занимает земная тень $\langle 66 \rangle$. [Эфир] потому заслуженно называется “пустым”, что лишен всякой земной плотной массы и не заполнен никаким телесным весом, ибо планетные шары суть легчайшие и духовные, они не отягощаются никаким телесным качеством, не создают никакой затемненности, а влажность Луны и пятна, являющиеся на ней, привходят не от ее чистой природы, но от земной массы $\langle 67 \rangle$ и соседства влажной бездны. Также, облачность и затемненность этого более телесного и нижнего воздуха приходит не из него самого, но от близости вод и земли $\langle 68 \rangle$. Равным образом, громы и молнии, ливни, дожди, снег, лед, порывы различных ветров вызываются не чем иным, как парами от земли и воды.

Но если упомянутые выше протяжения видимого мира вследствие своей тонкости и почти бестелесности оправданно называются “бесплодными” и “пустыми”, то разве удивительно, что первоначальные причины видимых вещей, – до того как они прольются по возникновению в роды и формы, и чув-

$\langle 64 \rangle$ *p.s.l., p.mg. Ri²* от Луны и до звезд крайней сферы

$\langle 65 \rangle$ *mg. Ri²* ибо он есть покой вечной тишины (за исключением гармонических созвучий планет), превосходящий всякое смертное и земное чувство высотой тонов и полутонов и скользящий в движениях тончайшего огня

$\langle 66 \rangle$ *s.l. Ri²* называемая ночью^{1*}

$\langle 67 \rangle$ *s.l. Ri²* посредством паров, которые у греков называются ΑΤΜΙΔΑΣ^{2*} **550A**

$\langle 68 \rangle$ *p.s.l., p.mg. Ri²* ведь откуда рождается влажность Луны, оттуда и облачность воздуха.

550B ственные числа (69), – вследствие чрезмерной утонченности и несказанной простоты их умной природы образно вводятся именовани­ем “земля бесплодная и пустая”? Как сказал некий поэт:

Через воздух пустой в прыжке метни свое тело²⁴.

А также Вергилий в XII [книге “Энеиды”]:

Камень мужа сего чрез пустоту бесплодно вращаясь²⁵.

Тот же принцип (*ratio*) лежит в основе второго толкования, гласящего, что земля была “невидимой и несоставленной”. Ведь что иное и более разумное могла бы означать эта невидимость мистической земли, если не глубину первоначальных причин телесной твари, еще не высветленную каким-либо свечением цвета, каким-либо различием форм, более того, недоступную даже для самых чистых умов? Также заслуженно первоначальные причины имену­ются “несоставленными”, ибо они просты и вовсе лишены всякой составленности; им свойственны несказанное единство и неделимая, несоставная гармония, всецело превосходящая соединенность различных или подобных частей.

550C

А что сказать о первейших причинах умной сущности? Разве не самым подобающим образом они были названы Святым Духом именовани­ем темной “бездны”? Ибо вследствие своей непостижимой глубины и своего бесконечного рассеяния через все вещи, не воспринимаемого никаким чувством, не постигаемого никаким умом, [причины] называются “бездной”; а именем “тьмы” они заслужили называться вследствие несказанного превосходства своей чистоты. Ведь и это чувственное Солнце часто затемняет [взор] тем, кто на

550D

него смотрит, ибо они не в силах взирать на его чрезмерное блистание. Поэтому “над бездной” первоначальных причин “была тьма”. Ведь пока они не прошли во множество небесных сущностей, никакой тварный ум не мог познать что они

551A

такое. И до сих пор тьма [находится] над этой бездной, поскольку она не воспринимается никаким умом, за исключением Того, кто сформировал ее в Начале, тогда как из [созерцания] произведений, то есть ее исхождений в умопостигаемые формы, познается только что она существует (*quia est*), но не постигнуть что она такое (*quid est*)²⁶.

А будут ли эта таинственная невидимая земля и эта темная умная бездна первых причин нескончаемо и пребудут ли невидимой землей и темной бездной вечно, или же они имеют ког-

550B (69) *p.s.l., p.mg. Ri*² в которых, словно в неких облаках, они являлись бы телесным чувствам^{3*}

да-то <70> стать известными для умных и рассуждающих существей²⁷, сие требует немалого исследования.

В. И даже величайшего. И я настоятельно прошу тебя не оставлять это без рассмотрения.

Н. Скажи, пожалуйста, как тебе представляется: перестают ли быть невидимыми первоначальные причины вещей, – которые, как мы полагаем, обозначаются именованиями “земля” и “бездна”, и которые, вследствие их непостижимой и исключительной глубины, названы “невидимыми” и “темными”, – когда они проходят по возникновению в роды и виды, в числа и различения вещей постижимых либо чувством, либо умом? Или же они всегда пребывают в превосходстве своей природы, в которой они были созданы прежде всех вещей в Начале, и не подвластны никакому чувству и уму, так что они и неким образом проявляются для чувств и умов в вещах, которым они суть причины, и не покидают своей непостижимой возвышенности и всегда восседают словно в некоей тьме, я говорю о потаеннейших недрах божественной Премудрости?

551B

В. Я полагал бы, что они навсегда невидимы и темны. Ведь если Сама Премудрость Бога Отца, – в Которой все вещи были соделаны и истинно существуют, и вне Которой, как мыслится, нет ничего, – пребывает в Себе Самой непостижимой и невидимой, ибо Она есть непреступный свет превыше всякого ума (1 Тим 6:16; Фил 4:7), то не удивительно, если полагают, что причины всего, соделанные в Ней и через Нее и к Ней (Рим 11:36), вечно невидимы, непостижимы и неизменно пребывают [в Ней]²⁸. К такому же выводу мы можем прийти и посредством примера от нашей природы. Ведь то, что наш ум сперва разумно помыслил в себе самом <71>, то он всегда и в себе удерживает, и выводит наружу посредством неких знаков. Например, если мудрый ум воспримет истинное знание о чем-либо чувственном или умопостигаемом, то само знание и в нем остается закрепленным, и [ум] не медлит вывести [это знание] посредством естественных и искусственных движений сперва через представления в мышление, затем в чувства <72> и в знание другим умам.

551C

551D

552A

<70> *p.s.l., p.mg. Ri²* т.е. после конца этого чувственного мира,

<71> *p.s.l., p.mg. Ri²* и доводит до состояния чистого и совершенного понимания

<72> *p.s.l., p.mg. Ri²* затем в знаки звуков и иные указатели, посредством которых ум в последовательном нисхождении обыкновенно открывает свои тайные стремления,

Н. Итак, первейшие причины разом и проходят в те вещи, для которых они причины, и не оставляют Начала (т.е. Премудрость Отца, в Которой они были соделаны). Они, если так можно выразиться, и в себе самих <73> невидимы и во тьме своего превосходства всегда сокрыты, и не перестают проявляться в своих произведениях, словно выведенные в, так сказать, свет знания.

В. Это можно доказать с достоверностью. Но я бы хотел знать относительно начал вещей, которые называются именем первоначальных причин: постигают ли они самих себя или нет до того, как прольются в сами вещи, для которых они суть причины?

552B Н. На это следует ответить коротко. Ведь если Бог соделал в Своей Премудрости все, что соделал, как свидетельствует Писание, говоря “все соделал Ты в Премудрости” (Пс 103:24), то кому дозволено сомневаться в том, что все вещи, соделанные в Премудрости, – точно так же как Сама Премудрость познает Себя Саму и то, что Ней соделано, – не только сами себя познают, но не лишены и понятия о вещах, для которых они суть начала?²⁹ Ибо не следует верить, что в божественной Премудрости было создано что-либо немудрое и не ведающее самого себя. Но подробнее мы рассмотрим это в другом месте.

552C В. Да будет так. Ведь это требует исследования не краткого и не мимолетного. Если первоначальные причины мудры относительно самих себя, ибо сотворены в Премудрости и вечно пребывают в Той, Которая не принимает в Себя ничего немудрого, то каким образом из мудрых причин происходят многие немудрые вещи? Ибо не все вещи проливающиеся из них мудры. Ведь мы полагаем, что две природы причастны мудрости, умная в ангелах и рассуждающая в людях, а прочие, могущие быть постигнутыми чувствами либо умом, как мы считаем, мудрости не причастны³⁰.

Н. Тогда что подразумевается в последующем: “И Дух Божий носился по верх вод” (Быт 1:2)?³¹ Не добавлено ли это для того, чтобы не посчитали, будто первоначальные причины по безмерному превосходству своей природы превышают силу не только умной и рассуждающей твари, но даже умопостигаемое познание со стороны их Творца? “И Дух Божий, – говорит [пророк], – носился по верх вод”, как если бы он сказал: бездна первоначальных причин, бесконечная и непостижи-

<73> *s.l. Ri*² пребывая

мая, а потому заслуженно называемая невидимой и темной, ускользает глубиной своей затемненности от всякого ума и рассуждения не так, чтобы даже Дух Божий не мог постичь ее и превзойти. Ведь Бог в Начале соделал [причины], словно некие основания (fundamenta) и начала всех природ, существующих от Него, и Он постигает их своей сверхпревышающей (supereminentem) бесконечной гностической силой, и Дух Его “носитя поверх них” не перемещением по месту, но по превосходству знания.

Да, [слова] “Дух Божий носился поверх вод” можно понять и так. Ведь не следует верить, что первоначальные причины всего обладают столь великим превосходством, что им не предшествует никакая более высокая и превосходящая их причина. Есть ведь единая и тождественная Причина всего, из Которой и через Которую, и в Которой, и к Которой (ср. Рим 11:36) изначально были соделаны причины и предлежащие поводы (occasiones) всех вещей. Поэтому Писание оправданно свидетельствует, что Дух носится над всем: ведь Он предшествует порядку всеобщей твари, от [Причины] начинающей свое бытие и в Ней [бытие] заканчивающей. Не то, чтобы в [Причине] одно творилось раньше, а другое позже по исчислению времен, – ведь вместе и разом все вечно в Ней суть и Ею соделано, – но божественный Промысел произвел всеобщность созданной природы из несуществующих в существующее порядком, неизъяснимым и непостижимым для ума, поскольку [в этом случае] одно предпочтительнее другого в силу, так сказать, сущностного достоинства, так что вещи, относительно которых полагают и мыслят, что они пребывают рядом и непосредственно со всеобщей Причиной всего (я говорю о Самом Боге), т.е. не имеют между [собой и Причиной] какой-либо более высокой твари, справедливо называются наипервейшими началами созданной вселенной (universitatis); а [уже] затем одни нисходят из других сверху донизу <74>.

553B

553C

Поэтому Дух Божий носится поверх темной бездны первоначально соделанных причин всех вещей, ибо один только Дух Создатель сверхпревышает тварные причины превосходством знания, будучи единой и единственной предшествующей и сверхпревосходящей причиной всех вещей, которых Он сотворил, и первейшим истоком всех вещей, которые проливаются от Него в бесконечность и снова стекаются к Нему, и [сам] Дух Святой, если о Нем мыслить надлежащим образом, пристекает не от кого-либо иного, как от Отца³². Ибо от Не-

<74> *mg. Ri*² т.е. от начатка умной твари вплоть до нижайшего из всех, каковым является тело

го посредством неизъяснимого порождения – Сын, в Котором, как в начале, [Отец] соделал все; от Него посредством

553D исхождения – Дух Святой, Который носится надо всем. Ибо Отец волит, Сын соделывает, Дух Святой – приводит к совершенству. *⟨75⟩*

554B Если же, как, по словам некоторых, перевел один сириец, который, как сообщает святой Василий, “был столь далек от мирской мудрости, сколь близок к знанию истинных вещей”³³, – прочесть следующим образом: “И Дух Божий согревал воды”, то смысл станет более понятным³⁴. Ибо Дух Святой согревал, т.е. питал теплом божественной любви первоначальные причины, которые Отец соделал в Начале (т.е. в Своем Сыне), чтобы те вышли в вещи, для которых они суть причины. Ведь для того яйца согреваются птицами, откуда и взята эта метафора, чтобы внутренняя и невидимая сила семени, которая сокрыта в яйцах, прорвалась – посредством огня и воздуха, действующих в [телесных] жидкостях и земной материи семени – в видимые формы и телесные красоты через числа мест и времен.

554C В. Это также не противоречит здравому смыслу. Но я бы хотел, чтобы ты дал краткое и ясное ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΙΝ (то есть сжатое повторение), дабы я мог более ясно и четко понимать, какими словами означенного Святого Писания хо-

⟨75⟩ mg. Ri² И, как представляется, это не противоречит Теологии, которая говорит, что Отец соделал все в Сыне. Ведь не одно – Отцу волить, чтобы сделалось все, а другое – Отцу соделывать все в Сыне, но одно и то же – Отцу волить и Отцу соделывать, ибо Его действие есть Его воление. Сходным образом следует мыслить о Сыне и Духе Святом, так как их действие есть не что иное, как их воля. И не одна – воля Отца, другая – Сына, другая – воля Духа Святого, но единая и тождественная воля, единая любовь трех субстанций единой сущностной Благости, которой Отец подвигает себя соделывать все в Сыне, и приводит к совершенству в Духе Святом. И то, что соделывает Сын и приводит к совершенству Дух Святой, целиком относится к Отцу, соделывающему и приводящему к совершенству, ибо из Него суть все вещи. Ведь из Него через порождение – Сын, который соделывает все; из Него через исхождение – Дух Святой, который приводит все к совершенству: высшая Троица, чье бытие понимается из тех, которые суть; чья премудрость познается из тех, которые мудры; и чья жизнь нагляднее всего подтверждается из тех, которые движутся. Стало быть, Она есть, и Она мудра, и Она жива^{4*}.

тят особо обозначить первичные причины вещей, а какими Причину всех причин.

Н. Тогда, дабы основательнее вникнуть в эти вещи, не отвлекайся.

В. Я готов.

Н. Пойми, что первичные причины, которые святой Дионисий называет началами всех вещей³⁵, просто и общим образом обозначаются следующими словами: “В начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1:1)³⁶, т.е. Бог вообще создал причины умопостигаемых и чувственных сущностей в Своем Слове. Но то, что пророк общим образом провозгласил, он захотел особым образом разделить. Потому пойми, что причины чувственных вещей, которыми соделывается сей мир, не созерцаемые умственным взором вследствие безмерной тонкости своей природы, лишенные всякой телесной плотности вследствие своей чрезвычайной чистоты, обозначены следующими словами: “Земля же была невидима и несоставлена” (Быт 1:2)³⁷ (ибо так их перевели Семьдесят [толковников]) либо, согласно еврейской истине³⁸, “земля же была бесплодна и пуста”.

554D

555A

Затем понимай, что первичные начала небесных и умопостигаемых сущностей, которые вследствие великой глубины и великой тонкости и затемненности своего состояния превосходят всякое понимание, обозначаются следующими словами, согласно звучащими в обоих переводах: “И тьма была поверх бездны” (Быт 1:2). А поскольку Причина всех причин и Начало всех начал и единственный Источник, из Которого истекают все вещи, что суть на небе и на земле, вследствие недостижимого и непопознательного превосходства своего света сверхпревышает и сверхпознает все, что Он создал в первоначальных причинах, то понимай, что Его сверхсущность и сверхпревосходство обозначаются следующими словами: “И Дух Божий носился поверх вод” (Быт 1:2). Ибо то, что Теология³⁹ особым образом открыла относительно Святого Духа, то здравая вера вообще полагает и понимает относительно высшей и святой Троицы, поскольку святая и неделимая Троица носится по превосходству своей сущности и мудрости поверх бесконечной бездны, Ею созданной.

555B

А если ты захочешь последовать тому сирийцу, о котором святой Василий отзывается со столь великой хвалой в своем *Шестоднев*, и который вместо того, что предлагают другие толкователи, т.е. вместо “и Дух Божий носился поверх вод”, перевел на сирийский язык, который близок к еврейскому: “и Дух Божий согревал воды” либо “и Дух Божий оп-

лодотворял воды”, ты обнаружишь, что слова “и Дух Божий согревал воды” намекают на то, что божественное сострадание превосходит глубиной своего милосердия темную бездну первоначальных причин и согревает ее и оплодотворяет, дабы [причины] из потаенных и неведомых недр своей природы прошли посредством возникновения в способность познания⁴⁰ и – посредством многообразного исхождения в роды и формы, и собственные виды чувственных и умопостигаемых субстанций – в свои разнообразные и бесчисленные произведения.

- 555C** А посредством сего понимай, что высшая и единственная Причина всего, я говорю о Троице, ясно показана в словах “В Начале соделал Бог небо и землю” (Быт 1:2)⁴¹, а именно: Отец – в имени “Бог”, Слово Его – в именовании “Начало”, а Дух Святой несколько далее, где сказано “Дух Божий носился”⁴², ибо Святое Писание говорит в этом месте не о каком-либо ином духе. Вот, если не ошибаюсь, ты получаешь ясно и четко заявленными в приведенных выше словах Теологии
- 555D** и первоначальные причины, и Причину причин.
- 556A**

В. Понятно, что получаю, и охотно соглашаюсь, что именем “Бог” обозначен Отец, именем “Начало” – Сын, а именем “Дух” – Дух Святой; что именование “земля” указывает на причины видимых вещей, “бездна” – на причины умопостигаемого, а на сверхпревосходство божественной природы (т.е. глубину Причины причин) намекают метафорой “ношения” либо “согревания” либо “оплодотворения”.

Н. Итак, прежде чем мы перейдем к рассмотрению шестеричного количества первоначальных причин, различаемых Теологией на шесть умопостигаемых первых дней, следует, если ты не против, немного поговорить о первой и высшей причине всего, я имею в виду Святую Троицу.

- 556B** В. Нет ничего, что я исследовал бы более страстно и о чем слушал бы охотнее, нет ничего целительней для веры и глубже для постижения, чем то, что в истинных и достоверных исследованиях говорится о всеобщем неизъяснимом Источнике всего. Ибо нет иного целебнее для верных, чем верить тому, что истинно сказывается о едином Начале всего, и постигать то, во что истинно верят⁴³.

Н. Тогда, пожалуйста, скажи, что ты думаешь, когда слышишь, как Теология говорит: “В начале соделал Бог” (Быт 1 : 1)⁴⁴.

В. Не что иное, как то, относительно чего мы согласились: Отец соделал все в Своем Слове. Ибо когда я слышу о

Боге, я думаю о Боге Отце, а когда о Начале, то мыслю Слово Божие.

Н. Что [подразумевает] теолог, когда говорит: “в начале соделал Бог?” Понимаешь ли ты это так, что Отец сперва породил Свое Слово, а затем соделал в Нем небо и землю? Или, может быть, Он вечно рождал Свое Слово и вечно в соделывал все в Нем, так что исхождение Слова от Отца через порождение никоим образом не предшествует исхождению всех вещей из ничто посредством творения в Слове? <76>

556C

В. С первым я бы не стал опрометчиво соглашаться, ибо не понимаю каким образом порождение Слова из Отца может предшествовать во времени творению всего Отцом в Слове и посредством Слова; но я полагаю, что они, т.е. порождение Слова и творение всего в Слове, совечны друг другу, ведь правильно мыслить, что в Боге нет никакого привходящего или временного движения. Но я согласился бы как с подобающим с тем [суждением], что выдвинуто вторым, а именно, что порождение Слова Отцом никоим образом не предшествует творению всего Отцом в Слове, но совечно одно другому. Ибо и пророк говорит, взывая к Отцу: “Все соделал ты в Премудрости” (Пс 103:24). Ибо Отец разом и Премудрость Свою породил, и все вещи в Ней соделал. И в другом месте тот же пророк говорит от лица Отца: “Излилось из сердца моего слово благое, я говорю: труды мои – для Царя” (Пс 44:1–2), как если бы прямо сказал: “когда мое Слово рождается из тайника моей сущности, Я соделываю в Нем мои труды, которые я даю Ему, как Царю”⁴⁵.

556D

557A

И снова тот же [пророк обращается] к Отцу: “с Тобою начало <77>” (Пс 109:3), как если бы сказал: “с Тобою и в Тебе всегда Начало всех вещей, то есть Твое Слово”. Тогда, если Начало всегда есть в Отце и с Отцом, то никогда не было [так, чтобы] оно не было Началом, но Началом оно было всегда. И поскольку быть Началом для него не привходящее, оно никогда не было без тех вещей, для которых оно Начало.

557B

<76> *mg. Ri*² И чтобы выразиться яснее: разве не всегда были первоначальные причины в Слове Божием, в котором они соделаны, и было ли [уже] Слово, когда [еще] не было причин? Или же они совечны Ему, и никогда не было Слова без созданных в Нем причин, и то, что Слово предшествует созданным в Нем причинам, не мыслится никаким другим образом, кроме того, что Слово творит причины, а причины творятся Словом и в Слове?

<77> *s.l. Ri*² в день силы Твоей

“В день силы Твоей”, т.е. в знании о порождении Тобою умной и рассуждающей твари; “силы Твоей”, т.е. Твоей Премудрости. Ибо день силы Отца подобающим образом понимается в этом месте как знание неизреченного рождения Бога

557C Слова из Бога Отца. <78> Ибо силы Отца – это Премудрость Отца, в Которой Он все соделал⁴⁶.

Но это знание <79> во мне имеется посредством веры, у ангела посредством видения, а впрочем, ни у меня его нет посредством видения, ни у ангела. Ибо “рождение Его кто изъяснит?” (Ис 53 : 8). Ведь никто из людей, и никакая из небесных сил не может познать порождение Слова Отцом, каким оно образом [происходит] и каково, так же как никто из людей либо ангелов не знает что такое <80> родивший, и <81> что такое рожденное, но <82> Тот, кто родил, знает, что такое Он родил, и как (quia) рождено то что рождено. Однако Тот, кто родил, знает относительно Себя Самого, что Он такое

557D есть, а также каким образом и как Он родил то, что от Себя родил⁴⁷. Сходным образом, То, что рождено, знает относительно Себя, что Оно такое, а также каким образом и как Оно рождено, и знает относительно Того, кто Его родил, Кто

558A это и что; <83>, если только “кто” и “что” приложимы к божественной природе в собственном смысле, ибо она больше-чем-Лицо и больше-чем-субстанция; и если, сходным обра-

<78> *mg. Ri*² Насколько твари дано мыслить то, что превышает всякого ума (Фил 4 : 7), и насколько ей разрешен доступ к неприступному Свету (1 Тим 6 : 16) через теофании (т.е. божественные проявления), которые Теология вкладывает – и неизъяснимым, никому не ведомым образом впечатывает – в чистые умы, чтобы те обладали в самих себе неким состоянием истинного знания о том, что как таковое вообще непознаваемо.

557C <79> *s.l. Ri*² божественного порождения

<80> *s.l. Ri*² или кто такой

<81> *s.l. Ri*² кто такой или

<82> *s.l. Ri*² один

<83> *mg. Ri*² ведь если “никто не знает Отца, кроме Сына, и того, кому Сын хочет открыть” (Мф 11:27), то разве, как следствие, нельзя сказать: “никто не знает Сына, кроме Отца, и того, кому Отец хочет открыть”? При этом следует понимать, что [знание] “открывается” посредством теофаний, ибо невозможно сущности и субстанции Отца и Сына, и Духа святого как таковым открываться для твари непосредственно. Сходным образом следует мыслить о способе и качестве божественного порождения.

зом, способ и качество [могут] сказываться в собственном смысле об этой Природе, которая превышает всякий способ и всякое качество, [превышает] прочие вещи, которые сказываются приводящим образом. Относительно этого мы пришли к согласию в первой книге⁴⁸.

[И далее:] “В сияниях святых из чрева прежде Светоносца Я породил Тебя” (Пс 109:3). Порядок слов [здесь должен быть следующим]: “Из чрева Я породил Тебя в сияниях святых прежде Светоносца”. Под “чревом” здесь понимай тайные недра сущности Отца, из которых едиnorodный Сын, Который есть Слово Отца, рожден и от которых Он всегда рождается, и в которых Он, в то время как всегда рождается, всегда пребывает. О них сказано в Евангелии: “Бога не видел никто никогда, но едиnorodный Сын, пребывающий в недрах Отчих⁴⁹, Сам расскажет [о Нем]” (Ин 1:18). Ведь тот, Кто вечно и неизменно пребывает в Отце, не отделяется от Отца, как Он Сам говорит: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин 14:11).

558B

Поэтому Отец из чрева Своего родил Своего Сына в сияниях святых. Ибо при рождении Сына из Отца соделываются сияния святых, то есть [Его] знания об избранных и [их] <84a> предопределения <84b>. По свидетельству апостола, Бог предопределил их в Царство “прежде вековых времен”⁵⁰. Не сказано “прежде вечных времен” <85>, но “прежде вековых времен” <86>⁵¹, ибо мы верим, что предопределения и предзнания святых, которых псалмопевец именует “блистаниями” (Пс 96:4)⁵², и основания всех видимых и невидимых вещей совечны Отцу и Сыну. Ведь “в домостроительстве Слова Божия, – говорит Августин, – они не соделаны, но вечны”⁵³. Еще не соделаны, говорит он, во временах и местах по возникновению, но соделаны вечно в Слове при создании первоначальных причин, ибо “в Начале” соделал Бог небо и землю (Быт 1:1)⁵⁴. В другом месте тот же Августин говорит: «Слово Божие, через Которое все соделано, в Котором неизменно

558C

558D

559A

<84a> *s.l. Ri*² субстанциальные; <84b> *s.l. Ri*² в Слове Божиим <85> *p.s.l., p.mg. Ri*² вечные времена суть равносущная вечность Отца и Сына и святого Духа, в которой вечно созданы субстанциальные сияния святых и первоначальные причины всех вещей, и [в которой] были предузнаны и предопределены произведения тех же причин.

<86> *mg. Ri*² в них причины, соделанные в Начале вместе и разом и вечно, неким порядком веков, сходным образом предопределенным и предзнаемым, проходят при домостроительстве божественного Промысла в свои произведения, видимые либо невидимые^{5*}.

живы все, – не только те, что были, но и те, что будут; впрочем в Нем они не “были” и не “будут”, но просто “суть”, и все суть одно, или лучше есть одно»⁵⁵. Также и богослов Иоанн [говорит] в Евангелии: “то, что соделано в Нем, было жизнью” (Ин 1 : 3–4)⁵⁶.

Поэтому в сияниях святых Отец из Своего чрева родил Своего Сына, т.е. в Своем едиnorodном Сыне родил знание о будущих святых, или лучше, сотворил [их]. Ибо знание о святых в Премудрости Отчей есть творение этих [святых], ведь мысль [Бога] о всех вещах есть сущность всех вещей⁵⁷.

559B (87) Ведь Бог не узнал все вещи после того, как те были соделаны, но узнал все вещи, которые имели быть соделанными, прежде чем они были соделаны. И что более удивительно, все вещи существуют вследствие того, что предузнаны⁵⁸. Ведь сущность всех вещей есть не что иное, как знание об этих вещах в божественной Премудрости. “Ибо в Нем мы живем и движемся и существуем” (Деян 17:28). Ибо “знание, – как говорит святой Дионисий, – о тех, которые суть, [и] есть те, которые суть”⁵⁹.

559C Значит, “сияния святых” суть их светлые и знаемые Богом утвержденности в божественной Премудрости и в своих первоначальных причинах. И все это “прежде Светоносца”, т.е. и рождение Слова из Отца, и сияние знания о святых, и конечно, о всех природах в их начальных причинах (88). Но кто такой сей Светоносец, прежде восхождения которого, как мыслят, существуют все упомянутые, это мудрецы трактуют многими различными способами. Их суждения было бы **560A** долго даже упоминать. (89)

(87) *mg. Ri²* Поскольку для Бога одно и тоже познавать вещи, которые Он соделывает, прежде чем они соделаются, и соделывать те вещи, которые Он познает. Значит “познавать” и “соделывать” у Бога одно. Ведь познаванием Он соделывает и соделыванием познает. Познание не предшествует соделанному, и соделанное не предшествует познанию, ибо все вместе и разом совечно, кроме отношения (*ratio*) между “творящим” и “творимым”.

(88) *mg. Ri²* предшествует Светоносцу

(89) *mg. Ri²* Ибо то, что говорится через пророка Исаяю “каким образом упал он с неба, Светоносец, всходящий ранним утром?” (Ис 14:12) явно мыслится о дьяволе и его общине (*congre*), которая, как известно, состоит преимущественно из нечестивцев и вероотступников и еретиков^{6*}. Но Светоносец у Псалмопевца одним представляется обозначением дьявола, а другим – обозначением той ярчайшей звезды, которая

559D

А потому мне (90) будет достаточно собственной простоты (91). Как кажется, сей таинственный и пророческий Светоносец, прежде восхождения которого в единомродном Слове Божиим существуют, как мыслят, сияния святых, правдоподобно означает сей видимый мир посредством той фигуры речи, которая по-гречески называется ΣΥΝΕΚΔΟΧΗ и переводится как *conspertio*: с помощью этой фигуры часть обозначается посредством целого и целое посредством части⁶⁰. Поэтому прежде чем сей видимый мир прошел по возникновению в роды и виды и все чувственные числа, Бог Отец прежде вековых времен породил Свое Слово, в Котором и через Которое сотворил совершеннейшие первоначальные причины всех природ, которые домостроительством божественного Промысла в некоей чудесной гармонии естественным ходом – своими исхождениями по возникновению в числах мест и времен⁶¹, а также в многообразных различениях родов и видов – дают совершенство этому видимому миру от начала, с которого тот возник, до конца, при котором тот перестанет существовать (92). И не удивляйся, что сей мир целиком обозначается своей частью, т.е. Светоносцем, ибо ты видишь что посредством самого Солнца, вблизи которого всегда держится Светоносец, – ибо он не удаляется от него далеко, но или восходит немного раньше его восхода или заходит немного позже его захода – таинственно обозначается тот же чувственный мир, как говорит Соломон: “Что есть то, что было? То же самое, что будет. Что есть то, что будет? То же самое, что должно быть соделано. Нет ничего нового под Солнцем” (Екк 1:9–10).

560B

560C

(93a) Мы (93b) понимаем, что “Солнцем” здесь [обозначается] вся видимая тварь. Ибо этими словами Теолога обозна-

обыкновенно предшествует восходу Солнца; согласно преданию перед появлением этой звезды над горизонтом, Христос родился по плоти от Девы, как святой отец Августин пишет в своих “Десятках”^{7*}. Но поскольку число толкований Святого Писания бесконечно, то, полагаю, следует сказать, какое из них кажется лучше подходящим к настоящему разысканию.

560A

В. Скажи, пожалуйста, и разъясни.

Н.

(90) *s.l. Ri*² в этом месте

(91) *p.s.l., p.mg. Ri*² ибо остроумие других [толкователей] не подходит

(92) *p.s.l., p.mg. Ri*² не посредством уничтожения сущности, но посредством изменения качеств и количеств^{8*}

(93a) *s.l. Ri*² Поэтому; (93b) *s.l. Ri*² подобающим образом

чается не только та часть сего мира, которая заключена внутри солнечной орбиты, – я говорю о земле и водном естестве, а также воздухе с нижней частью эфира, в которой вращается лунный шар, – но также высшие протяжения мира от солнечного орбиты до крайнего охвата небесной сферы. Ведь во

- 560D** всех этих вещах, что “под солнцем”, то есть “под небом”, нет нового: понимать ли сие так, что в кругообращении нынешней жизни нет ничего нового, прежде не являвшегося в природном порядке вещей, – ибо ничего нового не воспринимается чувством или умом во времени, кроме все того же круговорота вещей – либо, как понимает это место Писания Максим⁶², бывшее прежде сего мира, будет и после мира, т.е. только то, что вечно, было прежде сего мира и будет [после него]; и нет ничего нового под солнцем, т.е.: что бы нового ни было под этим небом (*mundo*)⁶³, все есть ничто. Ведь сей мир целиком называется “новым” потому, что не вечен, а значит он – ничто, ибо погибнет вместе со всем, что в нем есть (94).

- 561A** Н. Ты рассуждаешь осмотрительно и осторожно. Получается, что первоначальные причины всех вещей совечны Богу и Началу, в Котором они соделаны. Ведь если Бог никоим образом не предшествует Началу, т.е. Слову, Им и от Него рожденному, а Само Слово никоим образом не предшествует соделанным в Нем причинам, то следует, что все они совечны, я говорю о Боге Отце и Слове и соделанных в Нем причинах вещей.

- 561C** В. Они не во всем совечны. Ведь мы верим, что Сын во всем совечен Отцу, однако мы говорим, что вещи, которые Отец соделывает в Сыне, Сыну совечны, но совечны не во всем⁶⁴. Разумеется, они совечны [в том смысле], что Сын ни-

(94) *mg. Ri*² по свидетельству Псалмопевца, который говорит: “Небеса – дело рук Твоих, и они погибнут” (Пс 101:26–27). Тогда, если должна погибнуть величайшая и прекраснейшая часть мира, которой полагают небо, и относительно которой известно, что она отовсюду охватывает прочие части, то считаешь ли ты, что нечто будет способно сохраниться в прочих его частях, находящихся внутри и менее ценных? Ведь во всяком теле, когда погибает содержащее, не может сохраниться и содержимое. Но поскольку [мир] не может вернуться в полное ничто, – ибо он соделан от Бога, а все, что соделано от Бога, пребывает всегда, – то что в нем погибнет, а что не погибнет нужно установить посредством тщательного исследования, которое мы оставим до иного времени. Теперь же следи за текущим рассуждением.

когда не был без первоначальных причин природ, соделанных в Нем. Тем не менее эти причины не во всем совечны Тому, в Ком они соделаны, ибо соделанное не может быть совечно [своему] делателю, и делатель предшествует тому, что он делает. Ведь те вещи, которые во всем совечны, соединяются друг с другом так, что одно не может пребывать без другого. А делатель, даже если он не делает ничего, может быть сам по себе, тогда как соделанное без делателя не может пребывать (*subsistere*) как таковое. Следовательно, мы оттого говорим, что первоначальные причины вещей совечны Богу, что они всегда пребывают в Боге без какого-либо временного начала, и, однако, [говорим], что они не во всем совечны Богу, поскольку они начинают бытие не от самих себя, но от своего Творца. Сам же Творец никоим образом не начинает [свое] бытие, ибо Он один есть истинная вечность безо всякого начала и всякого конца, поскольку Он Сам есть начало всего и конец-цель. (95) Если же [и] в самой Причине всех причин, я говорю о Троице, мыслится некое предшествование, – ибо божество рождающее и высылающее предшествует божеству рожденному и божеству исходящему, хотя это единое и нераздельное божество, – то разве удивительно или невероятно, что Причина всех причин предшествует всем вещам, для которых Она причина, и которые были в Ней неизменно и вечно безо всякого временного начинания (*initio*)? Поэтому, если Отец предшествует зачинам (*occasiones*) вещей, которые Он соделал в Сыне так же, как делатель [предшествует] соделанным им вещам, и Слово [предшествует] вещам, которые Отец в Нем соделал так же, как искусство искусника [предшествует] тем принципам, которые в нем создаются искусником⁶⁵, то что мешает Святому Духу, Который носится поверх бездны первоначальных причин, которые Отец сотворил в Слове, мыслиться существующим прежде вещей, над которыми Он носится? Значит Дух Святой силою своей вечности превышает и предшествует мистическим водам, которые Он вечно согревает и оплодотворяет в Себе Самом⁶⁶.

Перевод В.В. Петрова

(95) *mg. Ri*² Ибо то, что каким-либо образом начинает бытие, это не истинная вечность, но причастность истинной вечности, которая есть *ANAPXOS*, т.е. лишена всякого начала. Напротив, всякая тварь начинает быть, поскольку было, когда ее не было^{9*}. Поэтому [причины] не во всем совечны истинной вечности.

SIGLA И СОКРАЩЕНИЯ

- CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols).
CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols).
CCSL – Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout: Brepols).
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna).
PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Т. 1–221 (Paris, 1844–1866).
PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. Т. 1–161 (Paris, 1957–1986).
SC – Sources chrétiennes (Paris).
*i*¹ – ирландский почерк № 1. Почти наверняка это рука самого Иоанна Скотта.
*i*² – ирландский почерк № 2. Это рука безымянного ирландца, постоянного помощника и редактора Эриугены, получившего у специалистов по Эриугене прозвище “Низифортин” (см.: ИФЕ ’2003. С. 114).
*Ri*² – правка рукою *i*² в манускрипте Reims, *Bibliothèque municipale 875* (“слой” I–II)
*Bi*² – правка рукою *i*² в манускрипте Bamberg, *Staatsbibliothek*, Philos. 2/1 (“слой” III).
s.l. – надстрочно.
p.s.l., p.mg. – частью надстрочно, частью на полях.
mg. – на полях.
Ш.-У. – Инглис Патрик Шелдон-Уильямс. См.: *Iohannis Scotti Eriugenaе “Periphyseon” (De divisione naturae). Liber secundus* / Ed. I.P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972. (Scriptores Latini Hiberniae IX).

Евстатий. *Latina versio homiliarum Basilii...* – латинский перевод *Бесед на Шестоднев* Василия Великого, выполненный Евстатием. См.: *Ancienne version latine des neufs homélies sur l’Hexaéméron de Basil de Césarée. Edition critique et prolégomènes. Texte und Untersuchungen 66* / Ed. E.A. de Mendieta, S.Y. Rudberg. Berlin, 1958.

Vetus Latina... – старолатинский перевод Книги Бытия. См.: *Genesis* / Hrsg. von B. Fischer. *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 2*. Freiburg: Herder, 1951–1954.

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА СКОТТА

- Annotationes* – *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* / Ed. C. Lutz. Cambridge (MA): Wilson College; The Medieval Academy of America, 1939.
Commentarius – *Jean Scot. Commentaire sur l’Évangile de Jean* / Ed. É. Jeuneau. SC 180. P.: Les Editions du CERF, 1972.
De praedestinatione – *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* / Ed. G. Madec. CCCM 50. Turnhout: Brepols, 1978.
Expositiones – *Iohannis Scoti Eriugenaе Expositiones in Ierarchiam Coelestem* / Ed. J. Barbet. CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.
P – *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon. Libri I–V* / Ed. É. Jeuneau. CCCM 161–165. Turnhout: Brepols, 1996–2000 (при ссылках на *Перифюсеон*: римская цифра – номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрологии*).

- Гомилия – *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean / Ed. É. Jeaneau. SC 151. P.: CERF, 1969. Рус. пер. в кн. Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / Введ., пер. и примеч. В.В. Петрова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. С. 163–227.*
- Ambigua ad Iohannem – “О трудностях к Иоанну”, переведенный Иоанном Скоттом трактат Максима Исповедника “О трудных местах у Григория Богослова”. См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem / Ed. É. Jeaneau. CCSG 18. Turnhout: Leuven, 1988.*
- De imagine – “Об образе”, переведенный Иоанном Скоттом трактат Григория Нисского “Об устройении человека”. См.: *Cappuyns M. Le “De imagine” de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène // Recherches de Théologie ancienne et médiévale. 1965. N 32. P. 205–262.*

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ср.: *Vetus Latina... Genesis. P. 3.*
- ² Здесь в Vers. I–II рукой ⁱ² добавлено надстрочное слово “совершенного”; Жёно удаляет его из этого места и вставляет пятнадцатью словами ниже, полая: “умную тварь... созданную совершенной”.
- ³ Ср.: *Ориген. Homiliae in Genesim I, 2, 10–20 (ed. Doutreleau, SC 7bis):* «Поскольку все, что имел соделать Бог, состоит из духа и тела, по этой причине говорят, что в начале и прежде всяческих соделано “небо”, то есть вся духовная субстанция, над которой словно на некоем троне и седалище отдыхает Бог. И потому то первое небо, которое мы назвали духовным, это наш ум (*mens*), который есть и сам дух, то есть наш духовный человек, который видит и узревает Бога. А сие телесное небо, которое называется твердью, есть наш внешний человек, который усматривается телесно».
- ⁴ См.: *Августин. О книге бытия буквально (незавершенная) III, 9 (PL 34, 223, ad sensum).*
- ⁵ См.: Там же. I, 1–4 (PL 34, 247–249, *ad sensum*).
- ⁶ Ср.: *Максим Исповедник. О трудностях XLI (PG91, 1312 AB):* “всё творение, исполненное вследствие слияния своих частей друг с другом... существует, будто некий человек, как одно...”.
- ⁷ См.: *Василий Великий. Беседы на Шестоднев I, 7–8 (PG 29, 20ff.):* “приступив к сущности вселенной, [Бог] приноровляет ее части одну к другой, и производит само себе соответственное, согласное и гармоническое целое... *В начале соделал Бог небо и землю.* Двумя крайностями обозначена сущность вселенной... Без сомнения, ежели есть что-нибудь среднее между небом и землей, то оно сотворено вместе с этими пределами. Поэтому, хотя не сказано о стихиях – огне, воде и воздухе, но ты... постигни, что все находится во всем... Упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет средину между ними”. *Беседы* Василия уже очень рано стали известны на Западе в латинском переводе Евстатия.
- ⁸ “*Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius... occurrit...*” Ср.: *Иоанн Скотт. P I, 441A (CCCM 161, 1–6):* “*Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum uires suppetunt inquirenti...*”
- ⁹ Ср.: *Амвросий. Нехаемерон I, 8, 29 (PL 14, 138D):* “*в начале соделал Бог небо и землю,* то есть Бог соделал во Христе, или Сын Божий, Бог, соделал, или через Сына Бог соделал, поскольку все через Него соделано, и без Него ничего не соделано”. Ср.: P III, 690CD.

- ¹⁰ Здесь видно, что у Иоанна Скотта термин “всеобщность” не всегда является самым общим понятием, он говорит также о “всеобщности этого мира”, “других всеобщностях”.
- ¹¹ Ср.: P I, 442A: “в качестве противоположного ему противостоит” (e contrario opponitur).
- ¹² *Августин*. Исповедь XII, 6, 6 (PL 32, 828).
- ¹³ Ср.: P I, 488B: “Status siquidem finis motionis est”, “покой есть предел движения”.
- ¹⁴ См.: *Августин*. Об истинной религии LV, 113 (PL 34, 172). Ср.: *Иоанн Скотт*. De praedestinatione II, 90–95 (CCCM 50. P. 14, cum notis); P I, 448C.
- ¹⁵ См.: *Августин*. Sermo 117, 3 (PL 38, 662).
- ¹⁶ Эта формула полагает веру и разум взаимодополняющими методами.
- ¹⁷ Septuaginta / Ed. J.W. Wevers. Göttingen, 1974. P. 75; Vetus Latina... P. 3–5.
- ¹⁸ См.: *Августин*. О книге Бытия буквально I, 1, 2 (PL 34, 247).
- ¹⁹ См.: Там же. I, 4, 9 – I, 5, 10 (PL 34, 249–250).
- ²⁰ См.: *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев II, 1 (PG 29, 29AC): “Невидимую же названа земля по двум причинам: или потому, что еще не было зрителя земли – человека, или потому что она была затоплена, и от разливающейся на ее поверхности воды не могла быть видимою”; ср.: *Евстахий*. Latina versio homiliarum Basilii... P. 18–19.
- ²¹ См.: *Августин*. О книге Бытия буквально I, 13, 27 (PL 34, 256). Ср.: *Madec G.* Jean Scot et ses auteurs. P., 1988. P. 87.
- ²² См.: Там же. I, 1, 2 (PL 34, 247). Ср.: *Иоанн Скотт*. Commentarius III, 12, 39–46 (SC 180. P. 272–274; PL 122, 330AB); Гомилия VII, 12–15 (PL 122, 287AB).
- ²³ Ср.: *Епифаний*. Панарий VII, 1, 4 (Holl. Vol. 1. P. 187, 2–8), а также: Stoicorum Veterum Fragmenta / Ed. I. von Arnim. II. S. 175, 19–21: “Мироздание составляется из четырех элементов... из них два вещества, земля и вода, тяжелые, а два, огонь и воздух, – легкие”; и S. 178, 23–26: “По словам стоиков, два из четырех элементов – огонь и воздух – легкие, а два – вода и земля – тяжелые” (пер. А.А. Столярова). Иоанн Скотт тоже переводит хоуфов, как levis, см.: *Максим Исповедник*. Ambigua XXXIV, 25; XXXVII, 56 (CCSG 18. P. 174, 181; PG 91, 1300A и 1308A). В “Глоссарии” Мартина Ирландского читаем: “Κοῦφος – levis, vacuus” (*Miller E.* Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale... 29, 2. P., 1880. P. 127).
- ²⁴ *Гай Веттий Аквилин Ювенк*. Evangelicae historiae I, 423–424 (CSEL 24. P. 23; PL 19, 115A). Контекст цитаты из Ювенка следующий: дьявол искушает Иисуса (ср.: Мф 4 : 5–7; Лк 4 : 9–12), Которого перенес на крышу иерусалимского Храма: “Если воистину Бог родитель Тебе, с крыши Храма / через воздух пустой в прыжке метни свое тело (aera per vacuum saltu iaculabere corpus)”. Ср.: *Овидий*. Ибис 587: “Ежели воздух пустой ты разрежешь метаемым диском” (aera si misso vacuum iaculabere disco) (пер. М.Л. Гаспарова).
- ²⁵ *Вергилий*. Энеида XII, 906–907: “Камень его потому, в пустоте напрасно вращаясь (vacuum per inane volutus), / Все расстояние не мог пролететь и ударить Энея” (пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского). Ш.-У. переводит vacuum per inane volutus, как “через бесплодную пустоту”. Грамматически такой вариант возможен, хотя искажает исходный смысл фразы. Как кажется, Ш.-У. хочет приблизить смысл фразы к контексту рассуждений Иоанна Скотта.
- ²⁶ *Иоанн Скотт*. P IV, 771BC, 779C; V, 1010D etc. См.: *Iohannis Scotti Periphyseon... liber quartus* / Ed. É. Jeuneau. Dublin, 1995. P. 294, n. 79.
- ²⁷ То есть для ангелов и людей. – *В.П.*
- ²⁸ См.: *Августин*. De trinitate IV, 1, 3 (PL 42, 888).
- ²⁹ См.: *Августин*. О книге Бытия буквально V, xiii–xiv, 29–32 (PL 34, 331–332).

- ³⁰ Жёно исключает из дипломатического текста *mg. B1²*: “Впрочем кто-нибудь может кратко возразить, что не удивительно, если в мудрых образцах пребывают (*subsistere*) причины того, что лишено мудрости, ведь мы видим, что в солнечных лучах естественно находятся зачины тьмы, и хотя лучи не допускают в себя никакой тьмы, однако, порождают тьму, словно свою противоположность, от причин, находящихся внутри них”.
- ³¹ *Vetus Latina*... P. 6–7. В тексте Иоанна: “*et spiritus Dei superferebatur super aquas*”, тогда как Вульгата дает: “*et spiritus Dei ferebatur super aquas*”.
- ³² Здесь Иоанн Скотт высказывает греческую точку зрения, отличную от латинского *filioque*, постулируя исхождение Духа только от Отца. Ср. *P I*, 456BC, где высказывается противоположная точка зрения, но, что характерно, она представляет собой переработанную схолию Иоанна Скотта к Максиму. Ср.: *Максим Исповедник. Ambigua ad Iohannem, Marginalia ad XXI*, 32 (CCSG 18. P. 278, 70–72): “*De habitu siquidem ingenitae substantiae ad genitam Pater, de habitu genitae ad ingenitam Filius, de habitu procedentis ad mittentem Spiritus praedicatur*”. Лексика схолии свидетельствует о ее принадлежности самому Иоанну.
- ³³ Поскольку в латинском переводе Евстафия значит: “*qui tantum aberat a sapientia saeculari quantum verae doctrinae proximus habebatur*” (*Latina versio homiliarum Basilii*... P. 26), а Иоанн Скотт предлагает “*quantum verorum doctrinae arpropinquavit*”, давая кальку с греческого τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης, он, возможно, имеет перед собой греческий текст.
- ³⁴ Ср.: *Василий Великий. Беседы на Шестоднев II*, 6 (PG 29, 44AB): “Как же Дух носился поверх воды? Скажу тебе не свое мнение, но мнение одного сириянина, который был столь же далек от мирской мудрости, сколько близок к ведению истинного (τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης). Итак, он говорил, что сирийский язык выразительнее и, по сродству с еврейским, несколько ближе подходит к смыслу Писания. Разумение же сего речения таково. Слово *носился*, как говорит он, в переводе употреблено вместо слова *согревал* (συνέθαλπε) и *оживотворял* (ἐξωογόνει) водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то животельную силу. Подобная сей мысль, говорят, означается сим словом и в настоящем месте. Дух *носился*, то есть приуговлявал водное естество к рождению живых тварей”, – цит. по: Творения Василия Великого. М., 1845. Ч. 1. С. 33–34; а также *Ефрем Сирин* (306–373). Толкование на Книгу Бытия. Гл. 1: “*И Дух Божий носился поверх воды... носился над водами, чтобы вложить родотворную силу в воды, в землю и в воздух, и они оплодотворились бы, породили в себе и произвели растения, животных и птиц... Он согревал, оплодотворял и содействовал родотворными воды, подобно птице, когда она с распростертыми крыльями сидит на яйцах, и во время сего распростертия своей теплотою согревает их и производит в них оплодотворение*”, – цит. по: *Ефрем Сирин. Творения. 4-е изд. Сергиев Посад, 1901. Т. 6; М.: Отчий дом, 1995. С. 213–214. Репринт. В латинской традиции см.: Амвросий. Hexaemeron I*, 8, 29 (PL 14, 139AB): «Сирийский, который близок к еврейскому и во многом созвучен и согласен ему по языку, передает так: “И Дух Божий согревал воды, то есть оживотворял, дабы сгустить их в новые твари, и своим теплом одушевить для жизни”»; *Августин. О книге Бытия буквально I*, 18, 36 (PL 34, 260); *Иероним. Quaestiones Hebraicae in Genesim I* (PL 23, 939A): «Вместо написанного в наших кодексах “носился”, в еврейском значится *merefeth*, что мы можем перевести как “высиживал” или “согревал” (*incubabat, confovebat*), наподобие птицы, оживляющей теплом яйца. Из этого понятно, что говорится не о мирском духе, как представляется некоторым, но о Духе Святом, о котором говорят, что Он сам оживляет все

- от начала». Ср.: *Фотий*. Амфилохии 16: “Если же на сирийском языке Пресвятой Дух носится над водами и как бы высиживает их и животворит, я не стал бы осуждать это”. В двух рукописях *Амфилохий* к этому месту имеется схолия: “Что за сирийский язык? Ведь мы знаем, что и Василий Великий таким образом толковал в этом месте о духе” (см.: *Фотий*. Избранные трактаты из “Амфилохий” / Пер. Д. Афиногенова // Святоотеческая письменность. М.: Индрик, 2002. С. 53).
- ³⁵ См.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах V, 5 (Ed. V. Suchla. P. 184, 6–7; PG 3, 820B; PL 122, 1148CD): “И все начала (ἀρχαί) сущего причастны бытию: они суть, и суть начала, и сначала суть, а потом суть начала”. Парфраз этой строки см.: *Иоанн Скотт*. P II, 617D.
- ³⁶ *Vetus Latina*... P. 3.
- ³⁷ *Septuaginta*. P. 75; *Vetus Latina*... P. 3–5.
- ³⁸ Об этом выражении см.: *Амвросий*. De Noe et Arca I, 17 (PL 14, 389B): “secundum Hebraicam veritatem”; *Августин*. О граде Божиим XVIII, 44 (PL 41, 605): “in quibus ab hebraica veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare”; а также: *Иероним*. Epistolae 48, 53, 57 (PL 22, 508; 542; 573; и проч.); *Adversus Iovinianum I* (PL 23, 235C).
- ³⁹ Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 2: “Теология (ἡ θεολογία) безыскусно воспользовалась поэтическими священноизмышлениями...”; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры XVII, 66–67: “И как говорит святейший и священнейший, и превосходнейший в богословии Дионисий Ареопагит: *вся Теология, то есть божественное Писание (ἡ θεία γραφή)*”; *Иоанн Скотт*. Expositiones II, 1007–1008 (P. 47): «Теология говорит: “доколе царь возлежал за своей трапезой, мое народное масло издавало благовоние свое” (Песн 1 : 12)».
- ⁴⁰ То есть стали доступны для познания. – В.П.
- ⁴¹ *Vetus Latina*... P. 3. Ср.: *Амвросий*. Hexaemeron I, 8, 29 (PL 14, 138C): «*И Дух Божий носился поверх вод*. Хотя некоторые понимают так, что под “духом” подразумевается воздух, а другие под “духом” этого несущего жизнь дуновения понимают дыхание, которое мы выдыхаем и вдыхаем; мы, однако, в согласии с мнением святых и верных, постигаем здесь Дух Святой, так чтобы в создании мира проявлялось действие Троицы»; *Августин*. О книге Бытия буквально I, 6, 12 (PL 34, 250–251): “в самом подступе к зачинанию твари, запечатленной под именем неба и земли... в качестве Творца указана Троица (ибо в словах Писания *В начале соделал Бог небо и землю* под именем Бога мы разумеem Отца, под именем Начала – Сына, Который есть начало не для Отца, а для созданной через Него изначальной и наилучшей духовной, а потом и всеобщей твари; наконец, мы понимаем, что в словах Писания *Дух Божий носился над водою* запечатлена целиком Троица...” Ср.: *Иоанн Скотт*. P IV, 786AB.
- ⁴² *Vetus Latina*... P. 6–7.
- ⁴³ Аллюзия на строку Ис 7 : 9, которая согласно Септуагинте читается как: “Nisi credideritis non intelligetis”. Она цитируется Августином и Иеронимом, см.: *Иоанн Скотт*. Гомилия. С. 167, 234, примеч. 14; а также *Petroff V.V.* The “De Templo” of Bede as the Source of an Ideal Temple Description in Eriugena’s “Aulae Sidereae” // *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*. 1998. Vol. 65, n 1. P. 105, n. 39.
- ⁴⁴ *Vetus Latina*... P. 3.
- ⁴⁵ *Иоанн Скотт*. Гомилия VII, 1–19, XVIII, 10–12 (PL 122, 287AB и 293C).
- ⁴⁶ Ср.: *Иоанн Скотт*. P II, 579C.
- ⁴⁷ “Qui uero genuit nouit se ipsum quid est et quomodo et qualiter genuit quod de se genuit. Similiter quod genitum est nouit se ipsum quid est et quomodo et qualiter gen-

itum est, et nouit eum qui se genuit quis et quid est". Ш.-У. переводит: "but (only) He Who begat knows of Himself what He is and the manner and the character of that which He begat from Himself..."

⁴⁸ См.: Иоанн Скотт. P I, 463A sqq.

⁴⁹ Ср.: Иоанн Скотт. Commentarius I, XXVI, 1–5 (SC 180. P. 126; PL 122, 302): "Единородный Сын, пребывающий в недре (*in sinu*) Отчем (Ин 1:18), или, как пишется по-гречески, *пребывающий в недре (in sinu) Отчем* либо в *недрах (in sinibus) Отчих*. В некоторых греческих кодексах говорится о *недре Отчем* в единственном числе, а в некоторых во множественном, словно бы Отец имел много недр". Оба чтения, даваемые Иоанном Скоттом, отличаются от латинского текста Вульгаты. См.: Nestle E. Scotus Erigena on Greek Manuscripts of the Fourth Gospel // The Journal of Theological Studies. 1912. Vol. 13. P. 596. Иоанн Скотт не раз говорит о "недрах Отчих", ср.: PL 122, 246C, 558B, 611B; 642B.

⁵⁰ Ср. в переводе Вульгаты – Тит 1:1–2: "в надежде вечной жизни (*vitae aeternae*, ср. ζῳῆς αἰώνιου), которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен (*ante tempora saecularia*, ср. πρὸ χρόνων αἰώνιων)"; 2 Тим 1:8–9: "по благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен (*ante tempora saecularia*, πρὸ χρόνων αἰώνιων)". Ср. 1 Фес 2:12: "мы... умоляли поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу".

⁵¹ Мнение Иоанна Скотта отличается здесь от точки зрения Августина, который не принимал чтения Вульгаты *tempora saecularia*, предпочитая *tempora aeterna*. Для Августина *aeternum* – это то, что не имеет начала, например, у самых первых времен не было начала, поскольку прежде них не было другого времени. Ср.: Августин. *Contra Priscillianistas et Origenistas* V, 5–6 (PL 42, 672–673): «...хотя на латинском языке под "веком" понимают *то, что имеет конец*, а "вечным" обычно зовут только *то, что не имеет конца*, греческое αἰὼν иногда означает "вечность", иногда "век". А вот дериват от этого имени, именуемый αἰώνιον, и сами греки, насколько мне известно, обычно понимают *как то, что не имеет конца*... И апостол назвал "вечными временами" те, которые раньше и древнее [всех других времен], по-гречески это читается, как πρὸ χρόνων αἰώνιων. Ведь он сказал в послании к Титу: "в надежде на жизнь вечную, которую обещал неживый Бог прежде вечных времен" (Тит 1:2). А поскольку, наоборот, представляется, что времена приняли начало от учреждения мира, как возможно им быть *вечными*, если только он не назвал *вечными* такие, прежде которых не было никакого времени?»

⁵² Пс 96:4: "блестания Его озаряют круг земной"; 17:13: "От блистания пред Ним бежали облака Его, град и угли огненные" (*prae fulgore in conspectu eius nubes eius transierunt grando et carbones ignis*).

⁵³ *Бедя*. De natura rerum I (CCSL 123. P. 192, 4–5; PL 90, 188A); рус. пер. в кн.: Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 456–457, 563. Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione III, 222–224 (CCCM 50. P. 25; PL 122, 369B); а также P III, 640B.

⁵⁴ См.: Vetus Latina... P. 3.

⁵⁵ Августин. De trinitate IV, 1, 3 (CCSL 50. P. 162; PL 42, 888). Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione IX, 130–134 (CCCM 50. P. 60; PL 122, 393A); Гомилия X, 1–8 (PL 122, 288CD).

⁵⁶ Ср.: Августин. О книге Бытия буквально V, 13–15, 30–33 (PL 34, 331–333); Иоанн Скотт. Гомилия IX, 16–30 (PL 122, 288BC); P III, 667AC.

⁵⁷ См.: Августин. О порядке II, 9, 26 (PL 32, 1007): "intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa". Ср.: Иоанн Скотт. De praedestinatione II, 49–50

- (CCCM 50. P. 12; PL 122, 361B); P I, 486A; III, 632D, 659A; IV, 770A; Commentarius I, xxvii, 75–77 (SC 180. P. 138, PL 122, 304C).
- 58 См.: *Августин*. De trinitate VI, 10, 11, XV, 13, 22 (PL 41 931–932, 1076); In Iohannis evangelium, tr. 37, 8, 17–21 (PL 35, 1674).
- 59 *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии I, 3 (Ed. G. Heil, A.M. Ritter. P. 66, 16; PG 3, 376A; PL 122, 1073A).
- 60 См.: *Донат*. Ars maior / Ed. H. Keil. Leipzig, 1864. S. 400, 25–29. (Grammatici Latini; IV); а также Donat et la tradition de l'enseignement grammatical... / Ed. L. Holtz. P., 1981. P. 669, 11–14. Ср.: *Августин*. De doctrina christiana III, 25, 50 (PL 34, 86); Quaestiones in Heptateuchum I, 117, 4 (PL 34, 578); *Исидор*. Etymologiae I, 37, 13.
- 61 То есть в различных и определенных местах и временах. – В.П.
- 62 Максим комментирует слова Григория Богослова: “Высочайший логос играет во всевозможных видах, Перемешивая, как захочет, целый космос и тут, и там” (*Григорий Богослов*. Carmina moralia, PG 37, 624, 13–625, 1; рус. пер. см.: *Григорий Богослов*. Советы девственникам // Собрание творений. Т. 2. С. 164–165); см.: *Максим Исповедник*. О трудностях LXXI (PG 91, 1412): “Подобно тому, как мудрый Екклесиаст, приклонивший мощный и ясный духовный взор к видимому и текучему становлению, и словно пришедший к образу того, что истинно делалось и было, говорит: *Что было? То же, что будет. А что делалось? То же, что будет делаться*, явно упоминая то, что было сначала, и то, что будет в конце, как то же самое сущее и истинно сущее, а то, что между ними и переходящее, в этом месте вовсе не упоминая”. Перевод Иоанна Скотта см.: Ambigua ad Iohannem LXVII, 82–94 (CCSG 18. P. 257–258; PG 91, 1412CD): «Sicut sapiens Ecclesiastes magno planoque animae oculo visibilium et fluentium despiciens generationem, ac velut in phantasia eorum quae vere et facta et futura sunt factus: “Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Et quid est quod factum est? Ipsum” ait “quod faciendum est”, primorum videlicet et novissimum recoleens veluti eorum existentium ac vere existentium, mediorum vero et praeteruentium nullo omnino loco recordatus».
- 63 Согласно Фестюжьеру (Révélation d’Hermès Trismégiste. P., 1949. Т. 2. P. 244, N 4), *κόσμος* в значении οὐρανός употребляется со времени Пифагора, Парменида и Гесиода. Среди более поздних авторов, см.: *Платон*. Тимей 28b: “а как же всеобъемлющее небо? назовем ли мы его космосом или иным именем...”; 40a: “бог распределил божественный род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос”; 92c: “наш космос стал видимым живым существом... чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом” (пер. С.С. Аверинцева); Послезаконие 977b: “кого же из богов славолю я?... Пожалуй, это – Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами... Кто обратится к правильному его созерцанию – Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно будет его называть, тот узрит...” (пер. А.Н. Егунова); *Аристотель*. О небе I, 10, 280a 21: «а совокупность Целого (τοῦ ὅλου σύστασις) остается “космосом” и “небом” (κόσμος καὶ οὐρανός)» (пер. А.В. Лебедева), а также Мнения философов II, 7, 7: “чуждость... в котором расположены пять планет вместе с Солнцем и Луной, [Филолай называет] *Космосом*, а расположенную под ними подлунную и околоземную часть, в которой находится мир переменчивого рождения, – *Небом*” (см.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Изд. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 437, 16). У Цицерона (О природе богов I, 13, 33) Веллей обвинял Аристотеля в непоследовательности, поскольку тот именовал богом и космос, и его высшую область – эфир: “То он говорит, что

сам мир – это бог... то он называет богом небесный огонь, не понимая, что небо это только часть мира, который он в другом месте сам же назначил богом” (пер. М.И. Рижского). Дело, скорее всего, в том, что Аристотель просто отождествлял эфир с небом. Сам Веллей называет эфир *ardor caeli*, а у Цицерона эквивалентом космосу является *mundus lucens* (in Tim. X), что позволяет предположить, что *mundus*, как *κόσμος* у греков, обозначает здесь небо – огненный и светящийся элемент. Находясь в рамках очерченной традиции, Эриугена мог употребить *mundo* вместо *sole* Екклесиаста.

64 Ср.: Иоанн Скотт. Гомилия VIII, 17–19. С. 183: “ничто не мыслится соечным, соипостасным и единосущным (coaeternum uel consubstantiale... uel coessentialia) [Богу Слову], кроме Его Отца и Его Духа, от Отца через Него исходящего”.

66 См.: Августин. О свободе выбора III, 15, 42 (PL 32, 1292); Об истинной религии 31, 57 (PL 34, 147). Ср.: Иоанн Скотт. Гомилия X, 25–29 (PL 122, 289A).

66 Иоанн Скотт проводит две аналогии: аллегорическую – между действием Сына Божиего и действием художника-человека, и буквальную – между действием Сына и действием Святого Духа. Он говорит, что 1) подобно тому, как творение состоит в том, что Отец творит в предсущем Сыне *occasiones* (= *rationes*) всех вещей, так художественное творчество человека состоит в том, что художник творит в предсущем искусстве *rationes* художественного произведения, которое он собирается произвести, и что 2) подобно тому, как Сын предсуществует для *rationes*, так Святой Дух предсуществует их реализации в чувственных вещах. Сын есть первая *Δύναμις*, Святой Дух – первая *Ἐνέργεια*.

ПРИМЕЧАНИЯ К ДОБАВЛЕНИЯМ в “слои” I–II Перифьюсеон

1* <66> Ср.: Иоанн Скотт. *Annotationes* 55, 6–7: “*umbra terrae que nox appellatur*”.

2* <67> Ср.: Мартин Ирландский. *Graeca collecta...* / Ed. E. Miller // *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale...* 29, 2. P. 113A: “*Vapor, ἀτμός*”.

3* <69> Ш.-У. переводит: “*in corporeal clouds*”.

4* <75> Ср.: Иоанн Скотт. P.I, 455BC; а также: Дионисий. О божественных именах V, 2 (PG III, 816C), где говорится о Благости, Сущности, Жизни и Премудрости. Умопостигаемая триада Сущее–Жизнь–Ум впервые появляется у Плотина (Эннеады V, 4, 2, 2–17; VI, 6, 8), где она представляет либо три формальных аспекта действия высших сущностей на низшие (ср.: Эннеады I, 6, 7, 10–12) или три аспекта Ума (ср.: Эннеады V, 4, 2, 43–44; VI, 6, 18, 35), или стадии внутреннего развития и становления Ума (ср.: Эннеады VI, 6, 15, 2). Во всех этих случаях термины различаются не онтологически, но логически (Dodds E.R. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: The Clarendon Press, 1933. P. 253); они были ипостазированы последователями Плотина, ср. у Прокла: Порфирий (In Tim. III, 6, 84), Ямвлих (Ibid. 45, 5), Феодор Асинский (Ibid. II, 274, 23; III, 64, 8); а также: Прокл. *Comm. in Parmen.* (Kroll), 14, 15; Первоосновы теологии 101; in Tim. I, 371, 26–27; Сириан. In *Metaphys.* 46, 37. Для Плотина Сущее предшествует всякой умной деятельности (Эннеады V, 9, 8, 11), поскольку, чтобы мыслить, нужно существовать. По той же причине сущее предшествует Жизни, как Жизнь предшествует Уму. Согласно Проклу, Ум “дает совершенство” Сущему “без утраты трансцендентности” (Первоосновы теологии 161). Всякий Ум есть Сущее, но, напротив, не всякое сущее – Ум. *Τὸ ὄν* – это все, что существует, а Ум (который здесь включает триаду ум–рас-

суждение—чувство, ср. выше цитату из Дионисия) — это все, что способно понимать, т.е. вся мудрость, будь то умная, рассуждающая или чувственная. Но понимающее должно прежде жить, поэтому должен иметься термин, более узкий, чем, Сущее, но более широкий, чем Мудрость, т.е. — Жизнь. Эриугена изменяет традиционный и логический порядок триады под влиянием своего учения о Троице, в котором бытие связывается с Отцом, Мудрость — с Сыном, Жизнь — со Святым Духом.

^{5*} (86) См.: *Августин*. О книге Бытия буквально IV, 33–34 и 52–54 (PL 34, 318–320); V, 9, 27 (PL 34, 330–331).

^{6*} (89) См.: Там же. XI, 24, 31 (PL 34, 441). Источником самого Августина является *Liber regularum* донатиста Тихония (составлена до 383 г.): “Diaboli et corporis eius ratio breuiter uideri potest si id quod de domino et eius corpore dictum est in hoc quoque obseruetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur, sicut per Esaiam de rege Babylonis: *Quomodo cecidit de caelo lucifer mane oriens! Contritus est in terra qui mittit ad omnes gentes...* (Is 14 : 12–21). In rege Babylonis et omnes reges et omnis populus significatur, unum est enim corpus... Pars enim luciferi, id est aduersum corpus quod est diabolus reges et populus, cadit de caelo... Rex ergo Babylonis totum corpus est... *Cecidit de caelo lucifer in omne corpus potest conuenire*” (The Book of the Rules of Tyconius / Ed. F.C. Burkitt. Texts and Studies III. 1. Cambridge, 1894. P. 70–72).

^{7*} (89) См.: *Августин*. Enarrationes in psalmos. Ps. 109, § 16, 35–41 (PL 37, 1459). В средние века *Enarrationes* именовались *Десятками*, см.: *Кассиодор*. Expositio psalmoreum. Praefatio 10–19 (PL 70, 9AB).

^{8*} (92) Здесь подразумевается превращение физического мира в “новую землю”, а не полное его уничтожение

^{9*} (95) **Глюсса**: Когда ее не было в произведениях, она была в причинах.

ФРАНСИСКО СУАРЕС О МЕТАФИЗИКЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Г.В. Вдовина

Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548–1617), последний крупный представитель схоластической философии и автор обширного трактата “Метафизические рассуждения”, стоял у истоков европейской метафизики Нового времени. Удивительно, но в России этот факт пока известен не столько специалистам в области средневековой, ренессансной и барочной философии¹, сколько почитателям Мартина Хайдеггера, так отозвавшегося о Суаресе: “Суарес — мыс-

¹ Насколько мне известно, из российских ученых только Д.В. Шмонин непосредственно занимается исследованием философии Суареса. Помимо серии статей, ему принадлежит единственная в отечественной науке и вполне достойная монография, посвященная Суаресу, см.: *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики: Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

литель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизики в последующие столетия – вплоть до Гегеля². По убеждению Хайдеггера, проницательность и самостоятельность в постановке проблем заставляют поставить Суареса даже выше Фомы Аквинского³.

Конечно, ничто не заставляет нас соглашаться с мнением Хайдеггера только в силу его авторитетности. Но все, что было достигнуто мировым суаресоведением в последние тридцать лет, убеждает в правоте Хайдеггера⁴. Единственный спорный момент – вопрос о первенстве Суареса перед Фомой. Сравнение Суареса с Фомой или прочтение Суареса на фоне Фомы лежит в основе множества посвященных испанскому мыслителю исследований, созданных на протяжении последнего столетия⁵. Мы вовсе не считаем, что это единственно возможный и правильный метод. Однако в самом деле инте-

² Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // GA. Frankfurt a. M., 1975. Bd. 24. S. 112.

³ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, 1983. S. 78.

⁴ Вот лишь малая часть обширной библиографии: Siewerth G. Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln, 1957; Doyle J.P. Suárez on the reality of the possibles // The Modern Schoolman. 1967. Vol. 44. P. 29–48; Suárez on the analogy of Being: (First part) // Ibid. 1969. Vol. 46. P. 219–249; Suárez on the analogy of Being: (Second part) // Ibid. P. 323–341; Heidegger and Scholastic metaphysics // Ibid. 1972. Vol. 49. P. 201–220; The Suarezian proof for God's existence // A history of philosophy in the making: A symposium of essays to honor Professor James D. Collins on his 65th birthday / Ed. by J. Thro Linus. Wash. (D.C.), 1982. P. 105–117; Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suárez S.J. // Vivarium. 1984. Vol. 22. P. 121–160; Suárez on Beings of Reason and Truth: (First part) // Ibid. 1987. Vol. 25. P. 47–75; Suárez on Beings of Reason and Truth: (Second part) // Ibid. 1988. Vol. 26. P. 51–72; Gnemmi A. Il fondamento metafisico: Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez. Milano, 1969; Guy A. L'analogie de l'être selon Suárez // Archives de Philosophie. 1979. Vol. 42. P. 272–294; Marion J.-L. Sur la théologie blanche de Descartes. P.: PUF, 1981. Почти вся первая часть книги посвящена Суаресу; Courtine J.-F. Suárez et le système de la métaphysique. P., 1990; Esposito C. Das Seiende und das Gute: Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger // Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag / Hrsg. von P.-L. Coriando. B.: Duncker und Humblot, 1999. S. 341–356; South J.B. Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55, N 4. P. 785–823.

⁵ К сожалению, большая часть этих работ исходит из презумпции абсолютной правоты томизма и нацелена на разоблачение “искажений” и “извращений” Суаресом учения Фомы.

ресно и важно понять, что объединяло и что решительно разделяло Суареса с Фомой, а также с родоначальником всей европейской метафизики и учителем Фомы – Аристотелем. Разумеется, в этой статье мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Мы попытаемся сделать логически первый шаг: разобраться в том, как именно Суарес видит место и задачи метафизики в системе научного знания, что считает основным предметом метафизической науки, каким образом определяет ее метод и в чем с этой точки зрения отличается от своих прославленных предшественников.

I

1. *Названия метафизики.* – Наука, которую Суарес последовательно именуется метафизикой, традиционно называлась разными именами, восходящими к Аристотелю или к его комментаторам. Каждое из этих имен выражало определенный аспект этой науки, в то же время отграничивая ее от смежных дисциплин. Первое имя – мудрость (*sapientia*), или, с уточняющим определением, – естественная мудрость (*naturalis sapientia*). В качестве мудрости наука, о которой мы говорим, представляет собой вершину естественного знания, т.е. всего знания, какое только доступно человеку естественным путем (*scientia* в широком смысле), и снизу отграничивается от частных наук (*scientia* в узком смысле), а сверху – от божественной мудрости, или теологии откровения (I *Proem.*).

Другое название нашей науки – первая философия (*prima philosophia*). В таком именовании она означает высшую из естественных (в указанном смысле) наук, занятую исследованием наиболее “первого”: божественного сущего и нематериальных тварных субстанций. В этом качестве наука, о которой идет речь, отграничивается от естественной философии (*naturalis philosophia*), занятой изучением чувственных, материальных вещей, и опять-таки от божественной теологии, просвещаемой сверхъестественным светом.

Практически синонимом первой философии является третье название занимающей нас науки – естественная теология (*naturalis theologia*). В таком именовании эта наука непосредственно противопоставляется божественной и сверхъестественной теологии (*divina et supernaturalis theologia*), отличаясь от нее не столько предметом, сколько способом постижения – опорой на естественный свет разума. В то же время естественная теология связана со сверхъестественной теологией нерасторжимой связью, ибо не просто призвана служить ей, но дает необходимое основание для постижения богооткровенных богословских истин (I *Proem.*).

Наконец, наша наука носит имя метафизики, которому Суарес решительно отдает предпочтение. Это имя подобает ей потому, что

“вещи, о которых трактует эта наука, называются постфизическими, или метаприродными сущими, поскольку они превосходят природный порядок и конституированы в качестве вещей более высокого уровня” (I. *Varia metaphysicae nomina*). Абстрагируясь от всего чувственного, эта наука призвана исследовать “божественные вещи... и общие характеристики сущего” (ibid.). Метафизика, имеющая дело не с чистыми абстракциями разума, но с реальным бытием, противостоит чистой философии, или диалектике (*prima philosophia, aut dialectica* – I. *Prooem.*), т.е. логике, дело которой – исследовать понятия и операции интеллекта, но не бытие предметов, составляющих содержание понятий.

2. *Предварительные выводы.* – Это элементарное описание имен⁶ уже позволяет сформулировать самые первые и общие выводы относительно природы и предмета метафизики. Во-первых, метафизика предстает перед нами как естественная наука; во-вторых, как наука, обладающая свойствами первости и универсальности. По первому признаку она отграничивается от божественной теологии, по второму – от всех прочих наук, включая естественную философию и логику. Естественность метафизики определяется, во-первых, ее предметным полем (состоящим из естественно данных разуму предметов, ибо даже божественное исследуется в ней как естественным образом данное), а во-вторых, способом постижения – естественным светом разума. Что касается первенствующего положения метафизики среди наук и ее универсальности, эти характеристики объясняются тем, что предмет метафизики есть нечто первое и универсальное: ведь “природа и достоинство всякой науки в наивысшей степени зависят от предмета” (I. *Varia...*).

Такой нам являет себя метафизика в самом первом приближении. Теперь коротко опишем систему научного знания, как ее мыслит Суарес, а также место, занимаемое метафизикой в этой системе. Вопрос о природе научного знания и классификации наук специально почти не затрагивается в “Метафизических рассуждениях”; однако многочисленные замечания и уточнения, разбросанные в тексте, позволяют реконструировать то понимание науки вообще и метафизики в частности, которое представлялось Суаресу самоочевидным и потому не требующим специального обоснования.

II

1. *Характеристика научного знания (scientia) и его объекта (scibile).* – Термин *scientia* употребляется Суаресом в трех значениях. Во-первых, *scientia* означает духовное качество (*qualitas*) ума, его расположение (*habitus*), благодаря которому мы обладаем способно-

⁶ Само по себе традиционное; например, оно приводится у Фомы Аквинского в прологе “Комментария на Метафизику”.

стью обретать достоверное и очевидное знание вещей (I. 3. 1; 4. 34). Во-вторых, scientia есть знание, именуемое научным (cognitio scientifica), т.е. обладающее определенными характеристиками, отличающими его от мнения, веры и других, менее строгих и ценных видов знания. В-третьих, scientia – термин для обозначения науки, т.е. вида знания, обращенного на тот или другой конкретный предмет, вкуче с соответствующими методами познания этого предмета. Нас будут интересовать только второе и третье значения scientia.

Знание, обозначаемое термином scientia, должно отвечать определенным условиям, чтобы иметь право называться научным. Прежде всего оно должно основываться на собственных и очевидных началах. Речь идет о двух родах начал: во-первых, это так называемые сложные, или составные начала, выступающие основанием доказательств: они именуются началами познания (principia cognitionis). К таким началам относятся, например, основные законы логики. Другие начала – простые. Есть два вида простых начал: во-первых, подлинные и реальные причины актуального бытия вещей, или начала существования; во-вторых, обозначаемые терминами начала доказательств относительно свойств вещей: они называются началами бытия (principia essendi) и началами априорного познания вещи (principia cognoscendi rem a priori) (I. 1. 29; I. 5. 38). Речь идет не о причинах вещей или их свойств в собственном смысле, но о тех формальных основаниях, в силу которых вещи обладают теми или иными характеристиками. Такого рода основания присутствуют даже в Боге, в отношении которого никакая причинность в собственном смысле невозможна: например, из простого начала божественного совершенства выводится знание о единстве Бога, о Боге как бесконечной причине и т. д. (I. 1. 29).

Далее, научное знание должно быть знанием доказательным. Доказательство, т.е. “необходимое рассуждение, делающее выводы из достоверных и очевидных начал” (I. 4. 30), есть способ познания свойств познаваемых объектов.

Далее, научное знание, в отличие от опыта, должно иметь универсальный характер. Это значит, что оно распространяется не только на однажды воспринятые чувствами и запечатленные в опыте единичные вещи, но и на те единичные вещи, которым не довелось стать объектами опыта (I. 6. 25). Этим также объясняется тот факт, что такое знание может передаваться и усваиваться в процессе обучения.

Далее, знание, претендующее на совершенство, должно постигать свой предмет целостно и полно.

Наконец, научное знание включает в себе момент рефлексии: оно должно осознаваться в каждой из своих процедур. Например, человек “не способен познавать, если не знает, что такое правильное доказательство, и почему оно должно исходить из данных начал и иметь данную форму” (I. 4. 30).

Соответственно, объектом такого знания может быть не все, что так или иначе попадает в поле зрения человеческого ума, но только предметы, обладающие определенными свойствами, благодаря которым они могут быть названы научно познаваемыми (scibile). Во-первых, такой предмет должен быть подлинно сущим, т.е. иметь единую сущность (I. 1. 5; 1. 7), которую можно выразить в полноценной дефиниции. По этой причине так называемые сущие в разуме (entia rationis) – лишённости и отрицания (privationes et negationes) – не могут быть объектами научного познания, как не могут ими быть и такие квазисущие, которым приписываются составные и потому невозможные сущности (кентавры, химеры и т.п.).

Во-вторых, чтобы стать объектом научного знания, предмет должен обладать свойствами, которые необходимо доказывать, и теми началами, из которых эти свойства могут быть доказаны.

В-третьих, объект умозрительного научного знания абстрагирован от материи, причем чем выше степень абстракции, тем достовернее знание, обретаемое о предмете.

2. *Критерии различения наук. Классификация наук.* – Различие объектов познания и различие независимых актов человеческого разумения, которыми постигаются эти объекты, становятся причиной множественности наук. Не может быть единственной науки, способной постигать вообще все, о чем возможно доказывающее знание, причем согласно собственной природе каждого постигаемого: это означало бы слияние разных способов познания и разных актов постижения, что невозможно (I. 2. 24). Поэтому “разным видам наук надлежит рассматривать разные виды сущего, согласно собственным и специфическим характеристикам познаваемого” (I. 2. 23).

Отдельные науки, на которые расчленяется человеческое знание, обладают некоторыми общими признаками. Любая наука, достойная этого имени, основывается на собственных самоочевидных принципах, исходя из которых строит свои доказательства (I. 2. 8) (мы уже отмечали эту черту как характерную для научного знания в целом). Далее, всякая наука самодостаточна в том, что касается постижения ее собственного предмета. Например, при всем несовершенстве познавательных методов, применяемых в естественной философии и в математике, не существует другого, более возвышенного и совершенного способа познания соответствующих природных вещей, нежели способы, применяемые в этих науках (I. 2. 10). Вместе с тем – и это третья общая черта, – никакая наука не может выйти за пределы положенного ей предмета и принятых в ней методов его исследования: не может в силу особенностей как каждой предметной области, так и интеллектуальных актов, типичных для каждой науки. Зато разные виды наук способны дополнять друг друга, кооперируясь для совместного постижения вещей.

Науки различаются на основе нескольких критериев, причем в каждом роде наук доминирует тот или иной критерий их видового различения. Помимо первичного и самоочевидного различия по предметам, науки различаются по типу абстракции от материи, по целям познания и по методу (*modus procedendi*). По предметам и целям науки разделяются на: 1) моральные, или практические, 2) рациональные, 3) умозрительные, или реальные. У этих родов наук разные задачи: моральные и практические науки призваны направлять человеческую деятельность, рациональные (логика) – обеспечить человека инструментами интеллектуального познания, а умозрительные – дать ему знание истины. С точки зрения достоверности и глубины познания науки разделяются на науки о фактах (*scientiae quia*) и обосновывающие науки (*scientiae propter quid*). Науки о фактах ограничиваются тем, что дают знание о существовании чего-либо; науки обосновывающие доискиваются причин вещей и явлений (I. 6. 24–25). Эти два рода наук различаются по своему отношению к донаучному опыту (*experientia*), который представляет собой суждение, имеющее основанием память об имевших место в прошлом множественных чувственных восприятиях единичных вещей. Науки о фактах непосредственно зависят от опыта, ибо только опыт сообщает о том, существует ли некая вещь и каковы ее свойства. Поэтому такого рода науки именуются также апостериорными науками. Что касается обосновывающих наук, “присущее им очевидное знание начал рождается не из чего-либо посредующего, а непосредственно из самого естественного света”. Поэтому такие науки именуются априорными. В них интеллект обращается к опыту лишь для того, чтобы с его помощью лучше уяснить для себя простые термины-начала, взаимосвязь которых он и так видит благодаря естественному свету (I. 6. 26).

Метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук, к которому, помимо нее, относятся также естественная философия и математика. Все три науки являются науками обосновывающими и априорными, нацеленными на познание истины. Реальными они называются потому, что обращены к самим вещам, а не только к понятиям; умозрительными же называются потому, что прозревают начала и причины вещей. Естественная философия исследует природные материальные вещи; математика – абстрагированное количество; метафизика – сущее как таковое и его универсальные характеристики. Эти три науки сходны между собой своей абстрактностью: все они рассматривают свои предметы не как единичные, но с универсальной точки зрения. Однако по характеру формальной абстракции от материи они различны между собой. Естественная философия абстрагируется от единичных вещей, но не от чувственной материи – субстрата чувственных свойств; математика отвлекается от чувственной, но не от умопостигаемой материи: “Ведь количество, путь даже отвлеченное, может мыслиться только как телесная и

материальная реальность” (I. 2. 13). Метафизика же абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только интеллектуально, но и по бытию – поскольку исследуемые ею характеристики сущего в самой реальности способны существовать вне материи. Такое трехчастное деление, по признанию Суареса, он заимствует у Аристотеля, потому что считает его наилучшим и вполне достаточным (I. 2. 13). Наконец, эти науки “весьма различаются по методу: философ едва отступает от чувственного восприятия, метафизик следует наиболее универсальным и максимально отвлеченным началам; математик же придерживается как бы среднего пути. Эти методы происходят из общеизвестной тройной абстракции от материи, о которой было сказано” (I. 2. 11).

3. Место метафизики в системе наук. Ее цель, задачи, методы обоснования. – Итак, определено, что метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук. В этом роде она занимает первенствующее положение, как совершеннейшая априорная наука: ведь она рассматривает “причины и начала первых вещей, а также наиболее достойные вещи” (I. 4. 2), основываясь при этом на высочайшем типе абстракции из всех естественным образом доступных человеку.

Цель метафизики как самой совершенной из умозрительных наук в максимальной степени заключается в познании истины. В самом деле, она постигает благороднейшие сущие и наиболее универсальные характеристики сущего вообще и потому предельно далека от того, чтобы служить приземленно-практическим целям. Однако это не означает, что метафизика вообще чужда понятию пользы. Напротив, самая совершенная из наук оказывается и самой полезной – только в особом смысле, который становится очевидным из рассмотрения ее задач.

Первая задача метафизики состоит в том, чтобы усовершенствовать человеческий интеллект как таковой и в отношении наиболее совершенных вещей. Действительно, хотя интеллект человека связан с телом и потому нуждается в помощи внешних чувств и воображения, сам по себе он имеет духовную природу, способную к познанию любого сущего, даже божественного (I. 4. 4). В отличие от остальных наук, метафизика просвещает интеллект именно в этом его духовном естестве, в полной отвлеченности от всего чувственного, даруя ему чистое созерцание высших и божественных начал.

Вторая задача метафизики заключается в том, чтобы прояснять инструменты познания (I. 4. 30–32). Разработка этих инструментов (правил корректного определения, аргументации и доказательства) есть дело логики; но так как весь этот понятийный инструментарий имеет своей основой реально существующие вещи, именно метафизика призвана высветить реальное основание логических понятий и процедур.

Третья задача метафизики – осуществлять теоретическое руководство всеми остальными науками (I. 4. 5). Эту задачу она выполняет двумя способами. Во-первых, метафизика удостоверяет, а при необходимости и доказывает существование объектов других наук (I. 4. 8). В самом деле, частные науки не предполагают непременно актуального существования своих предметов, так как существование имеет в них привходящий характер. Метафизика же подтверждает существование этих объектов, обращаясь к их высшим и универсальным внешним причинам – целевой и производящей. Во-вторых, метафизика удостоверяет первые начала всех наук.

Что, собственно, подразумевается под удостоверением первых начал и как оно возможно? Когда мы говорим, что метафизика обосновывает первые начала, это вовсе не означает, что она впервые устанавливает их: дело обстоит таким образом, что они уже явлены интеллекту недискурсивным путем, благодаря естественному свету. Метафизика же открывает дискурсивный путь познания первоначал: она рассуждает о них и посредством рассуждения производит увеличение (*augmentum*) их достоверности и очевидности, помогая интеллекту утвердиться в их признании (I. 4. 19). В ходе такого дискурсивного познания метафизика рассматривает первоначала не с формальной точки зрения – именно как начала, – но как своего рода выводные положения, которые поэтому возможно обосновать и удостоверить. При этом необходимо сначала прояснить термины, из которых составляются сложные начала познания (что такое сущее, субстанция, целое, часть и т.д.), а затем показать истинность и достоверность самих составленных из этих терминов первоначал.

Каковы же методы метафизического обоснования? Во-первых, это априорное доказательство через внешние причины – целевую, производящую и причину-образец (*exemplar*). Но такой способ обоснования возможно применить далеко не всегда, потому что он часто превосходит силу естественного света человеческого интеллекта. Ведь ни божественные идеи – образцы тварных вещей, ни творящая сила Бога как производящая причина сущих, ни божественный замысел как их целевая причина не усматриваются нами непосредственно. Поэтому они в большинстве случаев не помогают нам познать происхождение и суть вещей, но, напротив, сами апостериорно познаются из рассмотрения того, что уже возникло (I. 4. 24).

Во-вторых, это рассмотрение самого естественного света, являющегося интеллекту первые начала, и рефлексивное постижение этого света, возводящее к его истоку – божественному свету (I. 4. 25).

В-третьих, это метод приведения к невозможному (*deductio ad impossibile*). Именно он представляет собой “наиболее универсальный принцип, принятый в этой доктрине” (I. 4. 25). Приведение к невозможному, с одной стороны, предстает как апостериорный метод, а с другой – как метод априорный. С точки зрения данности первых начал (их *esse rei*) этот метод апостериорен, потому что начала уже

даны интеллекту до него – естественным светом. Но с точки зрения очевидности и достоверности первоначал, взятых как предмет познания (*in ratione cognoscibilis*), этот метод является априорным и прочнее всего утверждает интеллект в признании неоспоримой истинности усматриваемых им первоначал.

4. *Конституирование объекта науки. Типы внутринаучных объектов.* – Теперь, когда у нас есть внешнее описание системы научного знания и характеристика метафизики, тоже данная как бы извне, посмотрим, каким образом осуществляется внутреннее конституирование объекта умозрительной науки.

Объект науки конституируется в двух аспектах: во-первых, в качестве объекта познания как такового (*in esse obiecti*); во-вторых, как отграниченная совокупность элементов реальности, подлежащих рассмотрению в рамках данной науки (*in esse rei*). *Esse obiecti* определяется характером абстракции от материи. Как уже было сказано, в умозрительных науках – естественной философии, математике и метафизике – имеют место три вида абстракции: соответственно, от материи единичных вещей; от чувственной, но не умопостигаемой материи; от любой материи, причем не только в разуме, но и по бытию. “Поскольку эти науки трактуют о самих вещах и максимально умозрительны, и потому прибегают к абстракции при конституировании познаваемого объекта, в отношении которого могут строиться доказательства, постольку различием в способе абстрагирования по праву определяется различие в познаваемых предметах как таковых. Вот почему абстракцию, поскольку она коренится в самом объекте, обычно называют формальным основанием (*ratio formalis sub qua*) данного объекта, взятого в качестве познаваемого” (I. 2. 13). Наука не выходит за пределы *ratio formalis sub qua* своего предмета; но все, что имеет соответствующее формальное основание, принадлежит к предметному полю данной науки. Достоинство и проникаемость науки во многом определяются именно абстракцией. Более того, ее предмет “может обладать бóльшим совершенством в качестве познаваемого (*in ratione scibilis*), хотя он, быть может, не столь совершенен в своем бытии (*in esse rei*)” (I. 1. 30).

Теперь посмотрим, каким образом конституируется объект науки *in esse rei*. Прежде всего заметим, что далеко не все, что так или иначе затрагивается в ходе научного исследования, составляет объект науки в собственном смысле. Нечто может попадать в поле зрения той или другой науки в качестве атрибута ее объекта, или его части, или причины, или уточняющего обстоятельства, помогающего лучше уяснить свойства объекта. Для того чтобы “нечто могло быть конституировано в качестве объекта науки, оно должно иметь свойства, которые подлежат доказательству, а также начала и причины, из которых эти свойства могут быть доказаны” (I. 1. 27).

Существует несколько типов объектов в пределах одной науки. Во-первых, это так называемый собственный объект (*obiectum pro-*

grium). Собственными объектами науки являются те элементы реальности, которые, независимо от степени их универсальности, рассматриваются только данной наукой, причем рассматриваются непосредственно и во всех своих отличительных свойствах (I. 1. 16). Во-вторых, в науке имеется преимущественный, или главный, объект (obiectum praecipuum, principale). Преимущественным объектом называется тот из рассматриваемых наукой предметов, который стоит выше всех прочих с точки зрения цели и бытийного превосходства (in ratione finis et excellentia rei) (I. 1. 12). Наконец, в-третьих, каждой науке дан ее адекватный объект. Адекватный объект науки есть: 1) то, что в границах соответствующего способа абстракции противостоит интеллекту на всем своем протяжении, т.е. включая все сущие данного рода и все их существенные характеристики; 2) то, чьи наиболее универсальные свойства *непосредственно* подлежат доказательству в рамках данной науки.

Если мы теперь, с точки зрения названных параметров, обратимся к предмету метафизики – сущему как таковому и божественным вещам, – он окажется “наиболее благородным: как в esse obiecti, в силу наивысшей абстракции, так и в esse rei, благодаря тому, что в него входят благороднейшие сущие. Но благородство всякой науки определяется ее предметом; следовательно, эта умозрительная наука – превосходнейшая из всех” (I. 5. 2).

5. *Метафизика как мудрость.* – Из всего, что было сказано о предмете метафизики, ее природе, цели и задачах, Суарес делает вывод, что “метафизика есть не только наука (scientia), но и естественная мудрость (naturalis sapientia)” (I. 5. 6).

Термин sapientia, по замечанию Суареса, употребляется неоднозначно. В одном значении мудрость понимается как целостная направленность ума на правильное суждение обо всех вещах, вплоть до низших видов и присущих им свойств. В другом значении, более употребительном, мудрость понимается как частная расположенность ума (habitus). Это значение тоже двойственно: во-первых, мудрость как частное явление может быть относительной (secundum quid). Так называют обладание полнотой знания в каком-либо виде наук или искусств, включая знание его начал. Во-вторых, мудрость может быть абсолютной (simpliciter). Под абсолютной мудростью понимается отдельная наука, обладающая определенными характеристиками. Именно в этом последнем смысле метафизика именуется мудростью (I. 5. 7). Особо нужно подчеркнуть, что мудрость, будучи вершиной естественного человеческого знания, не выходит за рамки природных возможностей человеческого интеллекта и его естественного света.

Каковы же характеристики естественной мудрости? Они четко сформулированы Аристотелем во второй главе книги I “Метафизики” и почти в той же последовательности воспроизводятся у Суареса: 1) мудрость исследует все и есть знание обо всех вещах; 2) мудрость

есть рассмотрение наиболее трудных вещей, в наибольшей степени удаленных от чувственности; 3) мудрость представляет собой наиболее достоверное знание, в том числе знание наиболее ясное и отчетливое; 4) мудрость – это знание, наилучшим образом приспособленное для передачи и усвоения в процессе обучения; 5) мудрость – наиболее достойное и ценное знание, желанное только ради него самого; 6) В силу всех этих качеств мудрость превосходит все остальные науки, господствуя над ними, а не служа им (I. 5. 8–13).

Метафизика отвечает всем названным условиям: 1) она является наиболее универсальной из наук, обращенной на познание всего сущего, насколько это доступно человеку; 2) она постигает наиболее трудное – вещи, отвлеченные от материи по бытию. Этот предмет, будучи сам по себе предельно достоверным, для нас наиболее труден, потому что наше познание начинается с чувственного восприятия. Кроме того, следует различать, с одной стороны, смутное и расплывчатое знание, а с другой – знание достоверное и доскональное. Мы легче схватываем общее в так называемых простых постижениях (ведь нам проще понять, что перед нами дерево, чем понять, что это за дерево, если мы видим его впервые); однако доскональное знание гораздо легче обретается нами о единичном, нежели об универсальном. 3) Метафизика дает наиболее достоверное знание о сущем как таковом и его первоначалах, а также о божественных вещах – в той мере, в какой это знание доступно нашему разумению; 4) так как метафизика сообщает знание высших начал и причин, а также предлагает наиболее совершенные способы априорного доказательства, она наилучшим образом приспособлена для обучения; 5) обращаясь к наиболее совершенным вещам, знание которых составляет условие естественного человеческого блаженства, метафизика оказывается знанием, в максимальной степени желанным ради него самого. 6) Наконец, метафизика господствует над другими науками в силу превосходства своего объекта, своих целей и задач.

Будучи вершиной естественного человеческого знания, метафизика служит надежным и необходимым основанием познания божественной теологии – настолько необходимым, что без нее не может быть твердой уверенности в богооткровенных истинах (Proem.). Служить божественной теологии и приготавливать человеческий ум к восприятию божественного знания – в этом и заключается высшее призвание метафизики как науки.

III

Очевидно, что концепция научного и – конкретнее – метафизического знания, реконструируемая из текста “Метафизических рассуждений”, в общих чертах совпадает с аристотелевской концепцией, которая излагается главным образом в “Метафизике” и “Второй аналитике” и разъясняется в комментариях Фомы Аквинского на

эти сочинения Аристотеля. В то же время есть ряд существенно важных пунктов, в которых Суарес или дополняет Аристотеля и Фома, или прямо придерживается иной точки зрения. Мы рассмотрим пять таких пунктов: 1) понятие сущего и предмет метафизики; 2) метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания; 3) способ познания простых начал; 4) абстракция и образование универсалий; 5) отношение между метафизикой и теологией Откровения.

1. *Понятие сущего и предмет метафизики.* – Аристотель в “Метафизике” указывает, что о сущем говорится в трех значениях. Первое значение – сущее в смысле привходящего (в позднейшем латинском переводе – *ens per accidens*), второе – сущее в смысле истины (*ens ut verum*), третье – категориальное сущее (*ens categoriale, praedicamentale*) (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 2). Сущее в смысле привходящего – это случайное свойство сущего или другого свойства, обусловленное стечением непредсказуемых обстоятельств и не связанное с тем, чему оно присуще, необходимой и закономерной связью. Так, домостроитель может быть к тому же знатоком искусства, а образованный человек может быть бледным, но лишь в силу случая, а не постоянной связи данного свойства с его носителем или другим свойством. Поэтому относительно сущего как привходящего нельзя вывести никаких закономерностей, а значит, о нем не может быть никакой науки. Сущему как привходящему противостоит сущее само по себе (*ens per se*) – все то, что обозначается через формы категориального высказывания: сущность, количество, качество и т. д.

Сущее в смысле истинного зависит от мысленного связывания или разъединения: “Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено”. Ему противостоит не-сущее в смысле ложного, т.е. связывание в суждении того, что на деле разъединено, и разделение того, что на деле связано. Таким образом, истинное и ложное находятся не в самих вещах, а в рассуждающей мысли о вещах (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 4).

Категориальное сущее составляют разные виды категорий (кн. 6, гл. 2; кн. 14, гл. 2). В отличие от сущего в смысле истинного, категориальное сущее – это сама реальность, а не мысль о реальности. Нет ничего, что было бы противоположно ему: в самом деле, что может быть противоположно сущности, или количеству, или качеству?

Наконец, к этим трем значениям термина “сущее” присоединяется четвертое: сущее как возможность или действительность (*ens potentiale, ens actuale*) (кн. 9, гл. 1, 3 и др.). Быть в возможности или быть в действительности (в осуществлении) может сущее в любой из десяти категорий. Действительность у Аристотеля отнюдь не тождественна позднейшей *existentia* (существованию) и означает скорее форму в ее полной осуществленности (кн. 9, гл. 8). Сам про-

цесс перехода из возможности в действительность лишь отчасти совпадает с переходом от несуществования к существованию; главным же образом в этих терминах описывается процесс изменений, происходящих в уже существующей вещи в ходе ее “дозревания” до полной формальной осуществленности.

Какое же из названных значений термина “сущее” первично, и, соответственно, какое из обозначенных им понятий нужно считать понятием сущего как такового⁷? Очевидно, им не может быть понятие сущего в смысле привходящего. Что касается сущего в смысле истинного, по крайней мере однажды Аристотель называет его сущим в самом основном смысле (кн. 9, гл. 10). Но, вообще говоря, сущее в смысле истинного тоже не может быть сущим как таковым, потому что представляет собой некоторое состояние мысли, а значит, вторично по отношению к внемысленной реальности и определяется ею. Остается сказать, что сущее как таковое нужно искать в категориальном сущем. Таким первичным сущим является сущее в категории сущности. К нему относятся все другие роды сущего, обозначаемые как сущее именно потому, что они мысленно связываются с сущностью: “Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... Все остальное называется сущим, поскольку... это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или ее что-то другое, тому подобное” (кн. 7, гл. 1; 1028а 10–20). О сущности тоже говорят в разных смыслах, имея в виду материю вещи, ее форму или саму единичную вещь, состоящую из материи и формы. Сущности разделяются на первые (единичные вещи) и вторые (роды и виды) (“Категории”, гл. 5). “Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь”, т.е. первая сущность (Ibid.). А коль скоро именно такова сущность в первичном смысле, значит, таково и сущее в первичном смысле, ибо сущее в первичном смысле есть сущность. Итак, сущее в абсолютном и безусловном смысле – это первая сущность, или актуально существующая единичная вещь, в латинской терминологии – субстанция. Именно она, вкупе с ее началами и причинами, и есть то сущее как таковое, которое составляет основной предмет метафизики.

⁷ Мы сейчас говорим не о сущем как таковом в онтологическом смысле, т.е. не о том высшем сущем, которое именуется у Аристотеля Перводвигателем и является в себе все совершенство и полноту бытия (и о котором, например, идет речь у А.Ф. Лосева в “Истории античной эстетики” – М., 1979 – или у А.Л. Доброхотова в книге “Категория бытия в классической западноевропейской философии” – М., 1998), а о том понятии, которое ближайшим и наиболее непосредственным образом обозначается термином “сущее”.

В целом принимая учение Аристотеля о сущем, Фома вносит в него несколько важных преобразований. Во-первых, он производит расщепление внутри аристотелевского категориального сущего: вводит свое знаменитое различие между сущностью и существованием, или актуальным бытием, как первым актом сущности. Во-вторых, Фома разрабатывает учение о четырех способах предикации бытия: “Надлежит знать, что... модусы бытия могут быть сведены к четырем. Первый из них – наиболее слабый и пребывает только в разуме: таковы отрицание и лишенность... Второй, близкий к первому по слабости, есть тот, согласно которому возникновение, уничтожение и движение называются сущими... Третий модус – тот, к которому не примешено ничего от не-бытия, но которому присуще слабое бытие, ибо это не бытие само по себе, но бытие в ином: таковы качества, количества и свойства субстанции. Четвертый же род – совершеннейший: то, что обладает бытием по природе, без примеси лишенности, причем бытием устойчивым и прочным, существуя как бы само по себе. Таковы субстанции. И с этим модусом, как с первым и основным, соотносятся все прочие”⁸. Для Фомы сущее как таковое (не в онтологическом, а в семантическом плане) – это единичная материальная субстанция как сущность, обладающая своим актуальным бытием (*habens esse*). Однако основным предметом метафизики – это в-третьих – является не просто субстанция, а так называемое общее сущее (*ens commune*), или сущее, поскольку оно есть сущее (*ens inquantum est ens*). Оно включает в себя нематериальные и материальные субстанции, а также их акциденции, в совокупности охватывая всю область тварного сущего. Но собственно божественное сущее – не предмет метафизики, а только начало (*principium*) ее предмета, т.е. общего сущего⁹. Как таковое, оно выходит за рамки метафизического умозрения и составляет предмет теологии Откровения¹⁰.

Суарес расходится с Аристотелем и Фомой и в том, что надлежит считать сущим как таковым, и в том, что является адекватным предметом метафизики¹¹. Сущее как таковое для Суареса – предельно общее понятие (*ens universalissime sumptum*), которое объемлет сущее тварное и нетварное, актуально существующее и лишь возможное. Но это и не то унивокальное понятие абсолютного бытия, которое отстаивал Дунс Скот. Единство суаресовского понятия су-

⁸ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 1 n. 12–15.

⁹ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4

¹⁰ Подробное рассмотрение *ens commune* как тварного сущего см.: *Courtine J.-F. Suárez et le système de la métaphysique*. Chap. 2.

¹¹ Вопрос о предмете метафизики рассматривается Суаресом в разделе 1 Рассуждения I. Есть русский перевод этого фрагмента (вместе с Предисловием), выполненный М. Бургете; см.: *Историко-философский ежегодник*, 1987. М., 1987.

щего порождено исключительно нашим разумом (*ratione*) и сохраняется лишь постольку, поскольку это понятие актуально мыслится; как только мы перестаем удерживать мыслью его единство и пытаемся различить в нем божественное и тварное бытие, оно тут же обнаруживает свою аналогическую природу. Таким образом, Суарес, во-первых, четко разграничивает планы действительного бытия и мышления о бытии; во-вторых, подчеркивает их несовпадение, смещенность относительно друг друга; в-третьих, решительно переносит акцент с реального на мыслимое, утверждая в качестве адекватного предмета метафизики понятие, порожденное усилиями нашего собственного разума.

2. *Метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания.* – Вопрос о способах метафизического доказательства, если брать его с теоретической стороны, едва намечен у Аристотеля. Во “Второй аналитике”, где подробно излагается теория доказывающего знания, специально об обосновании самых первых начал сказано немного. Так, в главе 3 книги 1 “Второй аналитики” Аристотель говорит, что “знание непосредственных начал недоказуемо”; в главе 10 – что “значение первого и то, что из него вытекает, принимается”. В “Метафизике” речь о доказательстве первых начал заходит дважды: в книге 4, начиная с главы 3, и в главе 5 книги 11; причем второе место представляет собой сокращенный повтор первого. Аристотель говорит о первых началах, что для них нет прямых доказательств, потому что невозможно построить умозаключение на основе более достоверного начала, чем сами первоначала; но можно обосновать их против тех, кто их отвергает. И здесь же он показывает, как именно это делается, опровергая тех, кто выступает против самого первого начала, а именно: что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть.

Комментируя эти тексты Аристотеля, Фома замечает, что первые начала, которые рассматриваются в метафизике, таковы, что в них предикаты заключены в самом понятии субъектов. Чтобы подобные начала были самоочевидными, их субъекты и предикаты должны быть общеизвестны. Этому условию отвечают те понятия, которые, как первое, постигаются всеми: сущее и не-сущее, целое и часть, равное и неравное, тождественное и иное и т.д. Состоящие из таких терминов начала не могут быть доказаны непосредственно, но они подлежат обоснованию при помощи аргументов *ad hominem*, т.е. аргументов, направленных на опровержение высказанной позиции противника¹².

Посмотрим, что говорит об этом Суарес.

Нужно различать два рода доказательств: первый род – так называемое наглядное доказательство (*demonstratio ostensiva*), второй – доказательство через приведение к невозможному (*demonstratio*

¹² *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 4 n. 5; l. 5.

deducens ad impossibile). Наглядное доказательство – это полноценное позитивное доказательство, которое необходимо в любой науке и служит средством прямого выведения следствия из причин или свойств вещи из ее сущности (III. 3. 6). В метафизике наглядное доказательство через причины, как уже было сказано, применяется достаточно редко. Здесь возникает одно затруднение. Согласно Аристотелю, “Вторая аналитика”, книга 2, глава 16, “доказательство через причину есть доказательство того, *почему* есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто *есть*”. Коль скоро метафизика использует полноценные доказательства через причину скорее в порядке исключения, чем правила, как она может быть наукой *propter quid*? Видимо, в отношении самых первых вещей ситуация выглядит иначе, нежели в отношении частных наук. В самом деле, у первого – либо самого по себе (божественного сущего), либо для нас (сущего как такового) – вообще нет причин в строгом смысле; что же касается более низких уровней сущего (например, тварного сущего), их первые причины, сокрытые в Боге, в большинстве случаев принципиально недоступны нашему познанию. Поэтому в метафизике требовать доказательств через причину в одних случаях невозможно, а в других и вообще бессмысленно. Эта наука обосновывает свои первые начала иначе, о чем пойдет речь чуть ниже.

Зато другой вид наглядного доказательства – априорное доказательство свойств из сущности и свойств низших сущих из свойств высших – используется регулярно. В нем первые атрибуты сущего доказываются из природы самого сущего как из своего формального принципа, характеристики низших родов сущего – из его первых атрибутов и т.д. Это нормальное позитивное доказательство, которое используется для получения достоверного вывода.

Однако такого рода доказательство возможно тогда, когда уже утверждены посылки. Между тем абсолютно первые начала, т.е. абсолютно первые посылки, вообще недоказуемы путем наглядного доказательства из-за отсутствия среднего термина. Поэтому в метафизике способ априорного наглядного доказательства не может быть основным: эта роль отведена доказательству через приведение к невозможному.

Согласно Аристотелю, само по себе доказательство через приведение к невозможному есть как бы доказательство третьего сорта: в самом деле, доказательство утверждения лучше доказательства отрицания, а “прямое доказательство отрицания безусловно лучше доказательства через невозможное” (“Вторая аналитика”, кн. 1, гл. 26). Там же: “Если приходится что-то опровергнуть через невозможное, то это не надлежащее заключение, и те положения, на основании которых опровергают, не надлежащие посылки”. Суарес отчетливо сознавал логическое несовершенство этого вида доказательства; видимо, именно этим объясняется одна странная фраза,

несколько неожиданная на фоне превосходных степеней, в которых описываются достоинства и совершенства метафизики: “Нет сомнения в том, что сама по себе метафизика является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки” (I. 3. 1). Использование доказательства через невозможное как основного метода метафизического познания – мера вынужденная, вводимая “вследствие человеческой недостаточности, неведения или дерзости” (III. 3. 6). Доказательство через невозможное призвано не просто привести к правильному выводу, но сделать убедительными и некоторым образом обосновать сами недоказуемые посылки. Но это значит, что в метафизике именно этот род доказательства оказывается наиболее полезным и адекватным. Отсюда понятно, что именно в этом роде доказательства следует искать наиболее общий принцип метафизического познания, а с учетом того, что метафизика обосновывает первые начала всех частных наук, также наиболее общий принцип всякого научного познания вообще. Этот принцип гласит: “Невозможно, чтобы одно и то же было и не было”. Или, в формулировке Аристотеля: “Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении” (“Метафизика”, кн. 4, гл. 3, 1005b–20–23). Суарес называет этот принцип “безусловно и абсолютно первым” (III. 3. 11) по степени непосредственной очевидности и по универсальности применения. В самом деле, следуя путем доказательств через невозможное, мы приходим к первичной и очевиднейшей невозможности: одновременной истинности двух противоречащих терминов. Как видим, утверждение этого аристотелевского принципа у Суареса логически вытекает из рассмотрения метафизического метода.

3. *Способ познания простых начал.* – Сложные начала познания, к которым принадлежит и названный принцип, разрешаются в простые термины, из познания которых становится очевидной истинность высказывания (III. 3. 11). Фома Аквинский так пишет об этом в Комментариях на “Вторую аналитику”: “Истинность общих начал обнаруживается из познания общих терминов: *сущего и не сущего, целого и части*, и тому подобных”¹³. Неизбежно возникает вопрос: откуда же нам известны первые общие термины, которые обозначают простые начала бытия и служат первыми началами познания вещей a priori?

Согласно Аристотелю, знание недоказуемых простых начал имеет своим первичным источником чувственные восприятия. Из чувственного восприятия возникает память, из памяти – опыт. “Из опыта же, т.е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из еди-

¹³ *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 20 n. 5: “Veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium”.

ного, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука”. Опыт есть общее и единое, потому что, “хотя воспринимается единичное, но восприятие есть восприятие общего, например человека, а не человека Каллия”. “Итак, ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее” (“Вторая аналитика”, кн. 2, гл. 19). Фома так комментирует это место: “Говоря: *Из чувственного восприятия*, [Аристотель] показывает, согласно сказанному выше, каким образом мы познаем первые начала, и заключает, что из чувственного восприятия возникает опыт в тех живых существах, в которых сохраняется чувственное впечатление... Из многократного опыта относительно одной и той же вещи, однако в разных экземплярах, слагается опыт: ведь опыт, как представляется, есть не что иное, как извлечение чего-либо из того многого, что удерживается памятью. Опыт требует некоторого рассуждения о единичных вещах, в ходе которого одно связывается с другим, как это свойственно разумению... Однако разум не останавливается на опыте единичных вещей, но из многого единичного, о котором у него есть опыт, он извлекает одно общее, утверждаемое в душе, и рассматривает его помимо рассмотрения чего-либо единичного; и принимает это общее в качестве начала искусства и науки [...] Так от чувственного восприятия и памятования одной единичной вещи, затем другой и третьей, разум рано или поздно приходит к тому, что является началом искусства и науки, как было сказано”¹⁴.

Теперь посмотрим, как Суарес описывает процесс достижения первых простых начал, одновременно критикуя аристотелевско-томистскую схему: “Некоторые полагают, что опыт в собственном смысле необходим для науки или искусства абсолютно, без каких-либо ограничений... так что никогда не бывает довольно опытного познания той или иной единичной вещи, но необходимо приобрести опыт многих единичных вещей и сопоставить их между собой, и найти их все единообразными и неразличимыми... Тем не менее, если

¹⁴ Ibid., lib. 2 l. 20 n. 11: “Cum dicit: ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum, et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis [...] Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis [...] Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae [...] Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est”.

говорить об опыте в собственном смысле, следует, как мне кажется, проводить различие... Я сказал, об опыте в собственном смысле, потому что если речь идет о том, что для схватывания и постижения терминов необходимо какое-либо чувственное познание вообще, оно действительно необходимо для познания начал: ведь все наше познание начинается с чувственного восприятия. Но это не опыт в собственном смысле, который... заключается в суждении или в способности суждения..." (I. 6. 27). "Нет никакого достаточного основания, которое убедило бы в том, что опыт в строгом смысле, включающий в себя восприятие многих единичных вещей, сопоставление и индукцию, необходим для успешного применения этих начал благодаря успешному постижению терминов..." (I. 6. 28). Ибо "некто может обладать настолько мощным разумением, и настолько внимательно и вдумчиво взвесить, скажем, природу целого и части в одной-единственной единичной вещи, что сможет непосредственно извлечь из нее истину начала в целом" (I. 6. 29).

Очевидно, что за кардинальным расхождением в вопросе о познании простых начал между Аристотелем и Фомой, с одной стороны, и Суаресом – с другой, стоит разное понимание процесса познания общего и процесса познания в целом. Поэтому волей-неволей нам придется сделать отступление в сторону теории познания, чтобы разобраться в таком различии позиций.

Согласно Аристотелю, единичные вещи познаются чувственным восприятием, интеллект же познает общее¹⁵. Фома разделяет эту точку зрения. Познание начинается с ощущений; под их воздействием во внутреннем чувстве образуется чувственный образ предмета – *phantasma*. Активный интеллект абстрагирует из чувственного образа интеллигибельное содержание, окончательно дематериализуя его в умопостигаемом образе – *species intelligibilis*. Что происходит потом? Вот что пишет Фома в "Сумме теологии": "Единичное в материальных вещах наш интеллект прямо и непосредственно познавать не может. Причина этого в том, что принцип единичности в материальных вещах есть индивидуальная материя, тогда как наш интеллект... постигает посредством абстрагирования интеллигибельного образа от этой материи. Но то, что абстрагируется от материи, является общим. Следовательно, наш интеллект непосредственно способен познавать только общее" (STh I, q. 86, a. 1, Resp.). Однако то общее, которое абстрагируется в интеллигибельном образе, представляет собой смутное знание, а сам интеллигибельный образ есть несовершенный и неполный, промежуточный акт интеллекта, не объект познания, а его средство (STh I, q. 85, a. 3, Resp.). Между тем собственным объектом нашего интеллекта является сущность, или природа вещей в том виде, в каком она существует ак-

¹⁵ "Чувствами необходимо воспринимается единичное, знание же есть знание общего" (Вторая аналитика. Кн. 1, гл. 31).

туально, т.е. в единичных вещах; следовательно, полный и завершённый интеллектуальный акт есть отчетливое познание природы, осуществленной в единичном. Поэтому “даже после того как он (интеллект) абстрагирует интеллигибельные образы, он для их актуального постижения вынужден обращаться к чувственным образам, в которых он уразумевает интеллигибельные образы... Таким образом, непосредственно, через умопостигаемый образ, познается само общее, а косвенно познается единичное, представленное в чувственных образах”¹⁶. Плодом завершённого интеллектуального акта будет общая природа, схваченная в ее конкретному осуществлении¹⁷. Для того же чтобы отчетливо помыслить общую природу как то, что одинаково сказывается о многих индивидуальных вещах, интеллект должен сопоставить между собой несколько актов восприятия единичных вещей и путем сравнения прийти к образованию понятия о том, что обще им всем: *o natura universalis cum intentione universalitatis* – общей природе, которой интеллект придает свойство предсказуемости многому¹⁸. Так образуются понятия вида и рода. Но именно такого рода суждение о неоднократных единичных актах восприятия и есть опыт. Следовательно, общие понятия *cum intentione universalitatis*, и тем более первые понятия, могут быть образованы только благодаря опыту в собственном смысле, и значит, всегда апостериорны¹⁹.

¹⁶ I^a q. 86 a. 1 co. “...etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata”. Ср.: *Аристотель*. Метафизика. Кн. 13, гл. 10, 1087a: “Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]; и точно так же вот это *a*, которое рассматривает сведущий в языке, есть *a* вообще”.

¹⁷ De veritate, q. 2 a. 6 co.: “In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem” (“Поскольку наш интеллект через воспринятое из чувственного образа подобие возвращается к самому чувственному образу, из которого он извлек умопостигаемый образ, он обладает некоторым знанием единичного – в силу того, что интеллект некоторым образом соединяется с воображением”).

¹⁸ De ente et essentia, cap. II: “...haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est similitudo omnium...” (“...эта мыслимая природа обладает универсальностью постольку, поскольку соотносится с вещами вне души, ибо она есть подобие их всех...”).

¹⁹ О том, что общие понятия, которые служат началами познания, представляют собой именно универсалии *cum intentione universalitatis*, прямо говорит сам Фома: I^a q. 85 a. 3 ad 4: “Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi,

Если мы теперь обратимся к позиции Суареса в этом вопросе²⁰, то увидим, что она определяется тремя фундаментальными принципами: метафизическим принципом, согласно которому началом индивидуации служит скорее форма, нежели материя, и двумя эпистемологическими принципами, согласно которым единичное познается нами, во-первых, непосредственно и, во-вторых, отчетливо. Говоря о непосредственности познания единичного, Суарес вовсе не имеет в виду, что оно познается интуитивно: он не разделяет ни учения Скота об интуитивном познании актуально существующих и наличных вещей, ни тем более учения Оккама о том, что любое интеллектуальное познание в своем начале интуитивно. Всякое человеческое познание, убежден Суарес, начинается с чувственного восприятия и осуществляется посредством чувственных и умопостигаемых образов – *phantasmata* и *species intelligibiles*. Непосредственность означает отсутствие того возвратного движения от умопостигаемого образа к чувственному, о котором говорит Фома. Вот как выглядит, согласно Суаресу, процесс познания в свете названных принципов. Он начинается с ощущений, вызванных действием внешних предметов на органы чувств; ощущения суммируются в чувственном образе. Пользуясь им как своего рода материей, активный интеллект порождает интеллигибельный образ, который точно соответствует исходному *phantasma*, за исключением одного: он полностью дематериализован. Во всем остальном *species intelligibilis* есть точное воспроизведение индивидуальной вещи; вернее, природы вещи как существующей актуально, т.е. индивидуально. Пассивному интеллекту остается сделать последний шаг: выполнить отвлечение от индивидуальных характеристик, чтобы получить общее понятие природы вещи как таковой. “Природа, представленная и помысленная таким образом, обладает модусом универсальности, которым не обладает в вещах... так как, будучи помыслена таким образом, эта природа объективно едина и отграничена от любого множества низших [реализаций]” (DA 9. 3.). Как замечает Суарес, полученные таким образом общие понятия аналогичны платоновским идеям, как если бы они существовали в вещах. Они безотносительны к тому, чтобы сказываться об одном или многом, и представляют природу вещи как таковую, с формальной точки зрения. Но именно таковы те понятия, которые служат простыми началами априорного познания и начала-

sit principium essendi, ut Plato existimavit” (“Следует сказать, что универсалия, сообразно тому, что она мыслится как обладающая свойством универсальности, есть некоторым образом начало познания: ведь свойство универсальности следует из способа постижения, которое осуществляется посредством абстракции. Но нет необходимости, чтобы все то, что является началом познания, было началом бытия, как полагал Платон”).

²⁰ В описании познания единичного и общего у Суареса я опираюсь на статью: South J.B. Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition. P. 785–823.

ми бытия. Когда некоторая сущность или свойство рассматриваются как формальный принцип других свойств, они берутся отграниченно (*praecisive*), вне зависимости от степени универсальности их предикации. Иначе говоря, они абстрагируются по типу так называемой формальной абстракции (*abstractio formalis*). Поэтому для образования соответствующего понятия, в том числе на уровне первых простых начал, в принципе (вопрос только в силе интеллекта) достаточно единичного акта восприятия единичной вещи. Понятно, что познание этих начал априорно в строгом смысле, т.е. достигается помимо суждения о множественных прошлых актах восприятия единообразных вещей, и что познание, исходящее из такого простого начала как из формального принципа, тоже будет априорным. Что же касается универсалии как таковой, т.е. понятия общей природы с точки зрения ее предидируемости многому, она, как и у Фомы, образуется в результате процедуры сравнения общего, присущего разным индивидуальным сущим. Именно так, по типу так называемой общей абстракции (*abstractio totalis*), познаются виды и роды вещей (DA 9. 3. 13). Но это уже не относится к вопросу о простых началах априорного познания и бытия.

4. *Абстракция и образование универсалий.* – Помимо прочего, из всего сказанного следует, что те универсалии у Фомы, которые служат простыми началами познания, не тождественны суаресовским универсалиям, выполняющим ту же роль. В самом деле, если у Фомы первые начала познания – это общие понятия, взятые *cum intentione universalitatis*, т.е. как предидируемые в отношении многого, то у Суареса простые начала представляют собой понятия-идеи, взятые безотносительно к их способности сказываться о многом или об одном. Видимо, мы имеем дело с универсалиями разного типа. Чтобы разобраться в этом, нам придется вернуться немного назад и рассмотреть внимательно, как именно осуществляется абстрагирование и каковы типы абстракции, порождающие разные типы универсалий.

В наиболее полном виде учение Фомы о типах абстракции содержится в Комментариях на трактат Боэция “О Троице”²¹. Фома различает две операции интеллекта. Первая операция называется постижением неделимого (*intelligentia indivisibilium*), посредством которого мы узнаем о всякой вещи, что она такое. Эта операция соответствует самой природе вещи, подобно которой она занимает определенную ступень в иерархии сущих. Вторая операция осуществляется посредством соединения и разъединения, т.е. посредством образования утвердительных или отрицательных суждений, и соответствует самому бытию (*esse*) вещи: проистекает ли оно из соединения материи и формы в составных сущих или сопутствует несоставной природе простых (нематериальных) субстанций. Эта вторая

²¹ Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3.

операция называется разделением (*separatio*), а первая – абстракцией в собственном смысле.

Абстракция – это интеллектуальный акт, в котором мы мыслим нечто одно, не мысля одновременно с ним другое, хотя это другое существует вместе с тем, что мыслится. Например, можно мыслить человека, не мысля его конечностей, или мыслить слог, не мысля буквы. Чтобы абстракция была возможной, необходимы два условия. Во-первых, абстрагируемое по своей сущностной природе не должно находиться в зависимости от того, от чего абстрагируется: например, нельзя мыслить конечность, не мысля одновременно живое существо, потому что природа, *ratio*, конечности определяется именно ее принадлежностью живому существу. Точно так же человека нельзя помыслить без того, чтобы не мыслить одновременно его душу и тело: ведь сама природа человека определяется его составленностью из души и тела, которые называются поэтому частями вида, или частями формы. Во-вторых, абстрагируемое должно быть в действительности соединено с тем, от чего абстрагируется: например, нельзя сказать, что животное абстрагируется от камня, когда мыслится отдельно от него²². “Есть два вида интеллектуальной абстракции. Одна соответствует соединению формы и материи или акциденции и субъекта, и это – абстракция формы от чувственной материи. Вторая соответствует соединению целого и части, и это – абстракция универсального от частного, т.е. абстракция целого. В ней некоторая природа рассматривается сообразно ее сущностной природе, отдельно от всех частей, которые не являются частями вида, но представляют собой акцидентальные части”²³.

В трактате “О сущем и сущности” природа и функции двух видов абстракции описаны еще более четко и подробно. Основанием для их различения служит тот факт, что сущность всякого составного (т.е. материального) сущего включает в себя два элемента: форму и квантифицированную (количественно определенную) материю. Например, сущность “человек” состоит из формы “человечность” и материи тела – не вот этого или того конкретного тела, а тела вообще, как элемента, без которого не может существовать никакой реальный человек. Абстракция формы означает, что в сущности “человек” мы принимаем к рассмотрению только ее формальную сторону – “человечность” (*humanitas*), совершая при этом операцию

²² Определение этих условий можно возвести к Аристотелю (Метафизика. Кн. 7, гл. 11).

²³ *Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 4*: “Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales”.

“отсечения” (*praecisio*) материального элемента сущности. Взятая таким образом форма есть то, что делает человека именно человеком (в терминах Боэция – то, “через что” человек является человеком: *quo est*). Ясно, что эта форма – всего лишь часть целостной сущности. Но часть не сказывается о целом, и поэтому абстрагированная таким образом форма не сказывается ни о человеке вообще, ни о конкретном человеке. Она лишь представляет то, что выражено в определении человека²⁴.

Но если “человечность” – лишь часть сущности, то “человек” есть полная, целостная сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius*. С технической стороны ее отличие от абстракции формы заключается в том, что в данном случае не производится операция отсечения, *praecisio*. Например, хотя сущность “человек” берется в отвлечении от индивидуальной материи, она имплицитно и неразличимо подразумевает ее. Сущность, взятая по способу абстракции целого, неразличимо и подспудно заключает в себе все то, что имеется в индивидуальном сущем²⁵. В принципе она обладает потенциальной способностью предцифроваться в отношении одного или многого. Но картина сложнее, “ибо сущность, понятая таким образом, может рассматриваться двумя способами”²⁶. Во-первых, это способ абсолютного рассмотрения, при котором мы усматриваем в сущности только то, что принадлежит к ней как к природе вещи, вне зависимости от индивидуальных вариантов ее осуществления, но и не в отсечении ни от одного из них (в терминах Боэция, рассматриваем ее как то, “что есть”: *quod est*). Это сущность, или природа данного сущего как таковая, безотносительно к ее способности сказываться об одном или многом, т.е. безотносительно к *ratio universalitatis*. Понятая таким образом сущность обладает двойственным бытием: с одной стороны, в актуально существующих единичных вещах, с другой – в познающей душе. В единичных сущих она принимает индивидуальные характеристики от той конкретной материи, в которой реализуется, и поэтому становится неделимой и несообщаемой; как существующая в душе, она принимает свойства единства и в то же время сообщаемости многому, характеристики вида и рода. И это – второй способ рассмотрения сущности, абстрагированной как целое: ее рассмотрение *cum ratione universalitatis*, вкупе со способностью сказываться о единичном или многом²⁷.

Отметим три момента в учении Фомы. Во-первых, в обоих видах абстракции – абстракции формы и абстракции целого – термины “форма” и “целое” определяют не сам акт абстрагирования, а его объект. Во-вторых, оба вида абстракции (и тем более отделение,

²⁴ De ente et essentia, cap. I.

²⁵ Ibid., cap. II.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. Также: STh I, q. 85, a. 3, ad primum.

separatio) имеют экзистенциальную основу, определяясь в конечном счете наличием или отсутствием сущностной связи вещей в самой действительности²⁸. В-третьих, *praecisio* (отсечение) служит у Фомы процедурой, позволяющей изолированно рассматривать части целостной сущности: форму независимо от материи или акцидентальные признаки независимо от субстанции. Наличие *praecisio* отличает абстракцию формы от абстракции целого.

Учение Фомы было переосмыслено его комментатором Каэтано (Томмазо де Вио, 1469–1534). Каэтан говорит о двух типах абстракции²⁹: формальной и общей (*abstractio formalis*, *abstractio totalis*; *Prooem.*). Сходство терминологии Каэтана с терминологией Фомы лишь маскирует различие существа дела. Общая абстракция мыслится как абстракция всякого общего от подлежащего ему частного и характерна для всех умозрительных наук; формальная абстракция составляет *ratio formalis sub qua*, т.е. формальное основание их предмета: “Формальное основание *объекта как такового*, или *sub qua*, есть конкретная нематериальность, или конкретный способ абстрагирования и определения: помимо всякой материи в метафизике, вкупе с одной только умпостигаемой материей в математике, вкупе с чувственной, но не единичной, материей в естественной [философии]”³⁰. Теперь определения “*formalis*” и “*totalis*” характеризуют уже не объект абстрагирования (либо элементы сущности, либо сущность в целом), а его способ; при этом операция абстрагирования утрачивает экзистенциальную основу: напротив, она сама становится формальным основанием конституирования соответствующих объектов познания.

Именно это, каэтановское, учение об абстракции разделяет Суарес. Оба вида абстракции у него соотносятся не с тем, как в самой действительности связаны между собой сущностные природы вещей или элементы сущности каждого сущего, а с тем, каким именно способом рассматриваются понятия о вещах. Термины *abstractio formalis* и *abstractio praecisiva*, или просто *praecisio* (здесь: отграничение), становятся синонимами и означают такой способ рассмотрения понятия, при котором во внимание принимается только его непосредственное формальное содержание. Например, если понятие “живое существо” (*animal*) рассматривается по способу формальной, или от-

²⁸ Ценные наблюдения относительно теории абстракции у Фомы высказывает Арман Морс. См.: St. Thomas Aquinas, *The division and methods of the sciences, Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes / Third Revised Edition* by A. Maurer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

²⁹ *Cajetan*. In *De ente et essentia*. *Prooem.*

³⁰ *Cajetan*. In I, q. 1, a. 3, 7: “Ratio autem formalis objecti ut objectum, vel sub qua, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...”.

граничительной абстракции, оно означает именно живое существо как таковое, т.е. как сущее, обладающее признаками жизни, помимо любых его возможных разновидностей, но и не в отсечении от них³¹. Этот способ рассмотрения не ограничивается частями сущности, но может применяться на любом концептуальном уровне: от единичных сущностей до высших родов. Напротив, общая абстракция (*abstractio totalis*) означает, что понятие предмета мыслится как потенциально заключающее в себе все низшие ступени: род – виды, высший род – низшие роды, и т. д. (I. 2. 12). То же самое понятие “живое существо”, взятое с точки зрения общей абстракции, потенциально включает в себя все возможные и актуально существующие роды и виды конкретных живых существ. Таким образом, любое понятие может рассматриваться двояко: по способу *abstractio praecisiva* и по способу *abstractio totalis*.

Теперь посмотрим, каково учение обоих философов об универсалиях. В “Сумме теологии”³² Фома различает два типа универсалий: во-первых, универсалии, в которых общая природа рассматривается одновременно с приписываемой ей способностью сказываться о многом (*cum intentione universalitatis*); во-вторых, универсалии, в которых выражена сама природа – например, животность или чело-вечность, – как она обнаруживается в единичных сущих. Универсалии первого типа служат общими началами познания (о чем мы говорили выше); универсалии второго типа, в которых выражается “сама природа рода или вида, как она существует в единичных вещах”³³, выполняют функцию формального принципа и принципа познания по отношению к единичным сущим, поскольку единичное существует благодаря материи, а природа вида заключена в форме.

Сравним это с тем, что говорит Суарес. Согласно Суаресу, имеются три типа универсалий: 1) физическая универсалия, в которой природа предстает как существующая в единичном; 2) метафизическая универсалия, в которой природа выражена сама по себе, безотносительно к ее способности сказываться о многом или об одном и подобная платоновской идее, как если бы она существовала в вещах; 3) логическая универсалия, или универсалия в собственном смысле: общее понятие, выражающее природу как способную сказываться о множестве индивидуальных вещей³⁴. Физическая универсалия соотносится с умопостигаемым образом: в самом деле, коль скоро принцип индивидуации, согласно Суаресу, заключается скорее в форме, само по себе отвлечение от материи, производимое в интеллигибельном образе, еще не порождает общего в строгом смысле, но только являет природу, как она существует в этом единичном.

³¹ Например: II, 4, 9.

³² I, q. 85, a. 3, ad primum.

³³ STh I, q. 85, a. 3, ad quartum.

³⁴ DA 9. 3. 22, 1201–1216.

Метафизическая универсалия есть продукт не активного, а пассивного интеллекта, отвлекающего индивидуальные признаки от умопостигаемого образа, порожденного активным интеллектом. Наконец, логическая универсалия образуется в пассивном интеллекте в результате сравнения нескольких или многих индивидуальных вещей и извлечения того общего, что обнаруживается в них всех³⁵.

Если теперь применить общее учение об абстракции к тому, каким образом Фома и Суарес представляют себе процесс образования универсалий, получится следующая картина. Прежде всего нужно подчеркнуть, что у Фомы характеристика универсальности может принадлежать только понятию сущности, абстрагированному посредством *abstractio totius*; следовательно, в образовании универсалий участвует только один тип абстракции. Умопостигаемый образ возникает вследствие производимого активным интеллектом отвлечения общего от индивидуальных признаков, т.е. отвлечения сущности от квантифицированной материи. В умопостигаемом образе представлена природа вещи как таковая, безразлично к ее способности сказываться об одном или многом. Согласно томистской теории абстракции, *species intelligibilis* есть сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius* и взятая в абсолютном рассмотрении. Она аналогична метафизической универсалии у Суареса. Но абстрагированное таким образом общее смутно, а его познание несовершенно и неполно, потому что “природа... любой материальной вещи не может быть полностью и подлинно познана иначе, кроме как сообразно ее познанию как существующей в единичном”³⁶. Поэтому для того чтобы интеллект мог актуально познать эту природу, он должен вновь обратиться к чувственным образам, “чтобы созерцать общую природу, существующую в единичном”³⁷. Законченный результат акта познания единичной вещи у Фомы есть сущность с точки зрения ее бытия в единичном, или то, что Суарес называет физической универсалией – запечатленное в пассивном интеллекте понятие природы, существующей вот в этой вещи. Такая универсалия представляет собой формальный принцип этой вещи и принцип ее познания, но не способна помочь в познании первых начал, тем более в познании априорном. Наконец, для того чтобы отчетливо помыслить общую природу как таковую, помимо конкретных вещей, интеллект сравнивает многие единичные вещи между собой и образует в результате сравнения общее понятие вида *cum intentione universalitatis*. Это целостная сущность вещи, взятая с точки зрения ее бытия в душе; она соответствует суаресовской логической универсалии³⁸.

³⁵ Ibid. 13.

³⁶ STh I, q. 84, a. 7, resp.

³⁷ Ibid.

³⁸ См. примеч. 18.

Как обстоит дело у Суареса? У него в образовании универсалий принимают участие оба вида абстракции. Физическая универсалия соответствует умопостигаемому образу и образуется вследствие дематериализации *phantasma* путем формальной абстракции (отграниченного рассмотрения только того, что относится к природе вещи, куда не входит индивидуальная материя). Метафизическая универсалия соответствует тому понятию пассивного интеллекта, которое выражает общую природу как таковую и тоже образуется посредством формальной абстракции – а именно, посредством абстракции от индивидуальных признаков в форме. Наконец, логическая универсалия соответствует понятию пассивного интеллекта, которое выражает природу как способную сказываться о многом и образуется посредством общей абстракции, т.е. отвлечения признаков вида от единичных вещей. Если теперь мы сравним обе картины, то увидим, что корень различия заключается в месте и роли метафизической универсалии. У Фомы общее отчетливо мыслится либо как реализованное в единичном, либо как пребывающее в интеллекте и сказывающееся о многом. Природа как таковая (“метафизическая универсалия”) мыслится лишь на уровне интеллигибельного образа; но он – не более чем промежуточный продукт познания, его средство, а не цель. Первыми началами познания могут быть только общие понятия *cum intentione universalitatis*, добытые в опыте. У Суареса же метафизическая универсалия есть отчетливое и полноценное понятие, способное служить простым началом априорного познания.

5. *Необходимость метафизики для теологии откровения.* – Наконец, еще один момент, заслуживающий быть отмеченным. Говоря об абсолютном превосходстве богооткровенной теологии над всеми человеческими науками, Фома замечает, что хотя она и пользуется метафизикой так же, как сама метафизика пользуется данными частных наук – чтобы проиллюстрировать свои утверждения и сделать их более очевидными, – она совершенно независима от естественного знания, потому что божественна и по своему предмету, и по способу приобретения знания (*modus accipiendi*)³⁹. Иначе говоря, знание метафизики хотя и полезно для усвоения богооткровенных истин как подспорье немощному человеческому разуму, но не более необходимо для этого, чем знание частных наук для усвоения метафизики.

Суарес думает иначе: “Хотя божественная и сверхъестественная теология основывается на божественном свете и началах, сообщенных в откровении Богом, она вершится посредством человеческого рассуждения и разумения и поэтому опирается также на истины, известные благодаря естественному свету...” “Истины и начала метафизики настолько тесно связаны с выводами и рассуждениями

³⁹ *Super Sent.*, q. 1 a. 3 qc. 1 co.

[богооткровенной] теологии, что если отнять совершенное знание первых, по необходимости чрезвычайно поколебалось бы и знание последних” (*Prooem.*). В самом деле, помимо того, что теология откровения имеет свой божественный предмет и способ уразумения, она еще имеет, как всякое знание, свой *modus procedendi* – способ изложения, рассуждения и обоснования, который неизбежно остается естественно-человеческим, несмотря на просветленность рассуждающего ума сверхъестественным светом. Поэтому отличие сверхъестественной теологии от всех прочих наук заключается еще и в том, что она сохраняет эту внутреннюю раздвоенность между божественным и человеческим; и поэтому же она, в отличие от метафизики в ее отношении к частным наукам, не может отбросить подпорки в виде естественного знания о первых началах и причинах, а также естественного способа их обоснования. Божественная теология вынуждена существовать в необходимой связи с метафизикой, т.е. с естественной теологией, и дело не меняется оттого, что эта связь необходима ей не самой по себе, а “применительно к нам” (*quoad nos*).

В сравнении с позицией Фомы позиция Суареса означает, пожалуй, отнюдь не смирение разума перед невозможностью воспарить к независимому познанию божественных истин. Скорее она означает дерзкую уверенность в том, что и в освоении божественного откровения не обойтись без удовлетворения его собственных естественных требований, без соблюдения его собственных критериев убедительности и обоснованности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы коснулись только самого поверхностного слоя огромного массива метафизической мысли, каковым являются “Метафизические рассуждения”. Но уже с этой, внешней, стороны угадывается, в каком направлении разворачивается философское мышление Суареса, уходя от классической средневековой парадигмы томизма.

Во-первых, очевидно смещение философского интереса от мира вещей к мышлению о вещах. Во-вторых, у Суареса уже не вызывает сомнений тот факт, что наши мыслительные конструкции отнюдь не являются точными копиями структур реальности. В-третьих, этому соответствует новое, гораздо более смелое представление о собственной активности разума и его автономии – относительно как чувственной стороны нашей познавательной способности, так и сверхчувственного содержания вероучения. В-четвертых, все эти моменты обуславливают особое внимание Суареса к методу метафизического познания и установлению критериев его достоверности. Так “Метафизические рассуждения” не только определяют фор-

му философского трактата Нового времени⁴⁰, но и размечают пути классического новоевропейского рационализма, при этом сохраняя средневековое наследие и передавая его новой эпохе. Исследование этого переходного значения и посреднической роли “Метафизических рассуждений” составляет, пожалуй, самую актуальную задачу современного суаресоведения.

Наконец, метафизика Суареса послужила источником для еще одного течения философской мысли, давно (и незаслуженно) преданного полному забвению и только в последние годы вновь привлечшего к себе внимание специалистов⁴¹. Речь идет о философских трактатах иезуитов XVII в., где предпринимаются попытки исследовать пределы человеческого мышления и вводятся понятия сверхтрансцендентального бытия (*ens supertranscendentale*) и сверхтрансцендентального ничто (*nihil supertranscendentale*). Работа в этом направлении едва начата. Но это уже другая история.

⁴⁰ Этой заслуги Суареса не оспаривают даже самые непримиримые из его критиков, включая Э. Жильсона.

⁴¹ Я имею в виду статьи американского исследователя Дж. П. Дойла, который практически заново открыл этот материк: *Doyle J.P.* Thomas Compton Carleton S.J.: on words signifying more than their speakers or makers know or intend // *Medieval Studies*. 1988. Vol. 66. P. 1–28 (1988); *Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century supertranscendental notion* // *The Modern Schoolman*. 1990. Vol. 68. P. 57–80; *Poinsot on the knowability of Beings of Reason* // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 68. P. 337–362; *Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects* // *The Review of Metaphysics*. 1995. Vol. 48. P. 771–808; *On Beings of Reason (De Entibus Rationis): Metaphysical Disputation LIV – by Francisco Suarez*. Milwaukee (Wis.): Marquette University Press, 1995; *Silvester Mauro, S.J. (1619–1687) on four degree of abstraction* // *International Philosophical Quarterly*. 1996. Vol. 36. P. 461–474; *Between Transcendental and Transcendental: the missing link?* // *The Review of Metaphysics*. 1997. Vol. 50. P. 783–815; *Supertranscendental nothing: a philosophical Finisterre* // *Medioevo*. 1998. Vol. 24. P. 1–30; *Supertranscendental Being: On the verge of modern philosophy* // *Meeting of the minds: The relation between medieval and classical modern European philosophy: Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14–16, 1996 organized by the Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale* / Ed. S.F. Brown. Turnhout: Brepols, 1998. P. 297–315; *On the pure intentionality of pure intentionality* // *The Modern Schoolman*. 2001. Vol. 79. P. 57–78.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

Рассуждение I, раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МЕТАФИЗИКА ЕДИНОЙ НАУКОЙ

1. *Метафизика – подлинная наука в собственном смысле. Определение метафизики.* – После того как мы разъяснили, что является предметом метафизики, нетрудно раскрыть ее сущностную природу. А так как сущность и единство вещи либо тождественны, либо внутренне связаны между собой, одновременно надлежит показать единство метафизики. Речь идет главным образом о видовом единстве, потому что относительно численного единства вопроса не возникает: очевидно, что в разных субъектах эта наука умножается по числу, как и прочие акциденции. Однако в одном и том же субъекте она, несомненно, не умножается в отношении одного и того же. А вот различается ли она и, следовательно, может ли умножаться в одном и том же субъекте в отношении разных вещей, – это зависит от заданного выше вопроса о ее видовом, или сущностном, единстве. Поскольку это единство подобающим образом выражается через род и видовое отличие – ибо вид состоит из рода и видового отличия, – постольку мы принимаем, как нечто достоверное и самоочевидное, что метафизика является подлинной наукой в собственном смысле. Этому учит Аристотель в начале *Метафизики* и во множестве других мест, и это же явствует из определения науки, которое мы находим в первой книге “Второй аналитики” и в шестой книге “Никомаховой этики”. А именно: наука, если она совершенна и априорна, есть знание или способность (*habitus*), доставляющая достоверное и очевидное знание необходимых вещей через их собственные начала и причины. Все это обнаруживается в учении метафизики, если рассматривать ее с точки зрения предмета; и поэтому нет сомнения в том, что сама по себе она является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки.

Итак, метафизика принадлежит к роду науки. Более того, из сказанного нетрудно сделать тот вывод, что она принадлежит к роду умозрительной науки, согласно Аристотелю, 1 “Метаф.”, глава 2, и книга 2, глава 1, ибо исследует предельно умозрительные вещи, не предназначенные для практического применения (о чем мы будем говорить ниже, при рассмотрении атрибутов метафизики). Далее, из сказанного следует, что эта наука по своей сути отлична от прочих умозрительных и реальных наук – философии и математики; также следует, что она, как таковая, обладает определенным единством

благодаря своему предмету, который мы разъяснили. С этой точки зрения ей можно дать следующее определение: метафизика есть наука, исследующая сущее как таковое, или поскольку оно отвлечено от материи по бытию.

2. *Является ли метафизика единой в подчинительном или же в последнем виде.* – Трудность, которую нам теперь остается разрешить, заключается в том, считать ли это единство родовым или видовым. Иначе говоря, нужно ли считать подчинительным то отличие, которое выводится из отношения метафизики к описанному адекватному объекту, т.е. можно ли указать еще на другие, подчиненные ему, видовые отличия, или же это единство является неделимым и последним. В самом деле, многие придерживаются первого мнения. В первую очередь оно может быть обосновано тем, что в конституированном нами объекте присутствуют разные типы абстракции. Во-первых, это двойная абстракция от материи по бытию: либо необходимая, либо только допускающая¹, которая достаточна для того, чтобы научный объект как таковой, а следовательно, и сама наука варьировались по виду. Во-вторых, если говорить о вещах, с необходимостью существующих вне материи, то абстрактность Бога, который всецело есть чистый акт и отвлечен от любой, даже метафизической составленности, представляется по меньшей мере резко отличной от абстрактности прочих отделенных умов, которые хотя и не имеют материи, однако являются составными и которым подобают совсем иные атрибуты. Таким образом, в общем единстве метафизики можно было бы выделить по меньшей мере три разных по виду науки: одна исследует сущее как таковое и в лучшем случае нисходит к общим понятиям субстанции и акциденции, а также к девяти акцидентальным родам; вторая рассматривает тварные отделенные умы, третья же – только Бога. Ведь если в Нем одном заключается естественное блаженство, то, видимо, должна быть такая естественная наука, которая по своей конечной специфической природе была бы обращена только к Богу. Найдутся, вероятно, и те, кто расчленил эту науку на большее число частей, сообразно различию степеней абстракции среди самих общих начал сущего как такового, или субстанции как таковой, и т.д.

3. Далее, приводят следующие аргументы: наука метафизики едина главным образом в отношении расположенности к суждению, которая порождается в разуме ее актами. В самом деле, умопостигаемые образы, которыми она оперирует, несомненно множественны и никоим образом не существуют в единственном числе; точно так же и акты этой науки будут многообразными и множественными, различаясь не только по числу, но и по виду. Усомнится ли кто-ни-

¹ Допускающая (permissiva) абстракция означает, что данный вид сущего отвлекается от материи только мысленно, а в действительности может существовать и в материи.

будь, что акт суждения о том, что всякое сущее едино или что единство представляет собой атрибут сущего, отличен от акта, которым мы судим о бессмертии отделенных умов или о чем-либо подобном? Следовательно, если в метафизике и может быть обнаружено некое видовое единство, то лишь в отношении расположенности к суждению. Но и в ней оно не может быть обнаружено; следовательно, нигде. Меньшая посылка может быть доказана: ведь если эта расположенность едина по виду, она либо абсолютно и сущности проста в своей соотнесенности с объектом (в данном случае мы не принимаем во внимание ее составленность – если таковая имеется, – обусловленную одной лишь интенцией, то есть укорененностью в субъекте), либо представляет собой составное качество. Но ни то, ни другое не кажется возможным утверждать. Невозможность первого доказывается: коль скоро метафизическая расположенность склоняет к разным суждениям и о самых разных вещах, будучи как бы соразмерной самим этим актам, то представляется невозможным, чтобы одно и то же простое качество склоняло к ним всем или осуществляло их все.

4. Невозможность второго можно показать следующим образом. Метафизическая расположенность вначале приобретаетс через какой-то один акт, направленный на один объект – например, на заключение: *Всякое сущее истинно*, или на нечто подобное; затем, через другие акты, она возрастает и распространяется на прочие заключения, совсем не сходные с этим. В таком возрастании к ней с необходимостью добавляется некая доля реальности, или сущности, потому что невозможно помыслить реальное возрастание без реального добавления. Но недостаточно, чтобы такое добавление осуществлялось только в отношении интенсивности: ведь возрастание происходит не только в силу изменения степени вовлеченности со стороны субъекта, соответственно все большему и большему укоренению в нем самой формы, но и со стороны способности как таковой, в силу ее большей протяженности к объекту. Вот почему оно требует добавления со стороны самой способности – постольку, поскольку к ней добавляется нечто, благодаря чему она обращается на новый объект или на новое заключение. Об этом прямо учит св. Фома, говоря о способностях вообще, в “Сумме теологии”, I-II, quaest. 52, art. 1, 2. Следовательно, если метафизическая расположенность должна соответствовать всей протяженности своего объекта, она не может быть абсолютно простой. А тот факт, что она не может быть и составной, но в то же время единой по виду, возможно доказать. В самом деле: то в ней, что вначале приобретаетс через акт одного вида, и то, что затем добавляется через акт другого вида, различаются по виду между собой, а значит, не образуют единой по виду способности. Посылка очевидна: во-первых, акты, которыми порождаются эти вещи, различны по виду; во-вторых, они склоняют к таким же различным по виду актам; в-третьих, нет осно-

вания в большей мере различать вторичные акты, нежели склонности, пребывающие в них по типу первого акта и склоняющие к таким же актам, что и породившие их, а потому им соразмерным и пропорциональным. В-четвертых, если бы между тем и другим не было видового различия, не было бы также необходимости в численном различии, но было бы достаточно возрастания в отношении интенсивности. Вывод же доказывается тем, что из двух разных по виду качеств не может составиться единое качество, принадлежащее к одному виду.

5. На это можно возразить, что названные два качества различаются по виду не целиком, а частично, и потому из них, как из частей, может составиться целостное и безусловно простое качество. Но в ответ я спрашиваю: каков способ этого соединения? Либо он представляет собой истинное и реальное соединение указанных качеств (именуемых частичными) не только в одном и том же субъекте, но и между собой; либо только соединение через приданность одному и тому же субъекту. Но ни первого, ни второго утверждать нельзя. Первое выглядит невразумительным и необъяснимым. В самом деле, я спрашиваю: каково это соединение? Либо оно осуществляется через непосредственное сопряжение одного с другим; но с этим нельзя согласиться. В самом деле, такое соединение имеет место лишь между тем, что соотносится между собой как потенция и акт, или форма и материя, акциденция и субъект, термин и определяемая вещь. Но эти два качества не соотносятся между собой ни одним из названных способов, что очевидно: ведь каждое из них обращено на свой объект и не нуждается в другом, чтобы получить от него завершение или актуализацию. Либо они соединяются по типу некоего продолжения в каком-то общем термине, подобно тому, как считаются соединенными между собой степени интенсивности; но такой способ соединения представляет наибольшие трудности для уразумения. Во-первых, потому, что надлежит указать некий неделимый термин, в котором объединялись бы эти два качества. Но это невозможно: ведь такой термин тоже должен будет соотноситься с каким-то объектом; однако нет объекта, на который он мог бы обратиться, потому что нельзя ни мыслить его одновременно направленным на оба объекта частичных способностей или актов, их породивших, ни привести причину, по которой он в большей мере обращался бы на один объект, чем на другой; ни помыслить новый объект его направленности, потому что ни о каком другом объекте не может быть познания или суждения посредством этого акта. Во-вторых, в актах нельзя требовать подобного соединения и неделимого термина, в котором осуществлялось бы соединение; в противном случае любые акты метафизической науки слились в один и реально смешались бы, что лишено смысла. Следовательно, и в способности нет такого соединения, потому что в способности нет ничего, что не могло бы перейти в акт. Но если акты не соединены между собой, в

них нет ничего, откуда или чем они могли бы произвести такое соединение. Эти доводы сохраняют силу и в том случае, если представить, что две частичные способности принадлежат к одному роду и виду. Если же они различны по виду, добавляется третий аргумент, а именно: различное по виду не может ни быть непрерывным, ни иметь собственный общий термин.

6. Наконец, если на основании приведенных доводов скажут, что эти качества образуют единую способность только через приданность одному и тому же субъекту, отсюда последует, во-первых, что в метафизической науке нет подлинного единства, а есть лишь акцидентальное единство, имеющее основание в субъекте, – тем более что (как это представляется вероятным) названные качества различаются по виду. Во-вторых, по той же причине отсюда следует тот вывод, что все познавательные способности сольются в одну науку в силу того, что приданы одному и тому же субъекту.

7. В приведенных доводах затрагиваются два затруднения, или два вопроса. Первый вопрос, собственный и специфический для этого раздела, таков: является ли метафизика единой по виду наукой или нет. Второй вопрос имеет общий характер и одинаково значим применительно ко всем наукам и почти ко всем приобретенным способностям: являются ли они простыми качествами или же составными, соответственно их направленности на объекты.

8. *Различные мнения относительно данной проблемы.* – Что касается первой части вопроса, о которой в собственном смысле идет здесь речь, то некоторые полагают, что метафизика обладает не видовым единством, а родовым, и включает в себе по меньшей мере три названные выше вида наук, а именно: науку о Боге, который абсолютно отвлечен и от материи, и от любого следа материи, каковым может считаться всякая составленность, и от любого изменения или следования одного за другим; науку о тварных отделенных умах, которые хотя и не абстрагированы от любого изменения, будь то в местонахождении, мышлении или воле, однако внутренним и существенным образом отвлечены от материи и физического движения; и науку о сущем, которое отвлечено от материи по бытию по типу одной лишь допускающей абстракции. И это не противоречит проведенному Аристотелем разделению умозрительных наук на физику, математику и метафизику, потому что такое разделение касается не самых последних видов, а подчинительных, как это явствует в отношении математики, включающей в себя несколько наук.

9. *Метафизика есть наука, единая по виду.* – Тем не менее, в согласии с общепринятым мнением, надлежит считать, что метафизика безусловным образом едина по виду. В самом деле, это прямо утверждает Аристотель во всем вступлении к “Метафизике”, т.е. в первой и второй главах книги 1, где он неизменно говорит о ней как о единой по виду науке и приписывает ей, как одной и той же науке,

те имена и атрибуты, которые отчасти подобают ей как исследованию Бога и отделенных умов (и поэтому она именуется теологией, или божественной наукой, и первой философией), отчасти же подобают ей, поскольку она исследует сущее как таковое, его первые атрибуты и начала (и поэтому она именуется универсальной наукой и метафизикой). А *мудростью* она именуется потому, что включает в себя все эти вещи и рассматривает первые начала и первые причины вещей. Далее, в книге 4, где непосредственно идет речь об объекте этой науки, Аристотель говорит, что она едина и исследует все, что отделено от материи. Поэтому, излагая и выстраивая эту доктрину, Аристотель достаточно четко указывает на ее видовое единство и часто говорит, не проводя различения, что ее адекватным объектом является сущее как таковое, а ее главную часть составляет субстанция: либо субстанция вообще, либо первая и нематериальная субстанция. Это явствует из кн. 4, гл. 3 и кн. 7, гл. 1, и кн. 12, где излагается знание о Боге и отделенных умах и где оно называется наивысшей частью этого учения, которой в некотором роде подчинено все остальное. И в кн. 6, гл. 1; кн. 11, гл. 6 абстракция от материи по бытию называется соответствующим формальным основанием объекта этой науки. А если бы наука, трактующая о сущем как таковом, отличалась от той, что трактует о нематериальном сущем, в действительности отделенным от материи, то первая наука не была бы собственным и совершенным образом причастна к названной абстракции, потому что не исследовала бы первые причины вещей и не имела бы прочих характеристик, которые Аристотель приписывает метафизике. Почти этим самым доводом св. Фома в “Сумме теологии”, I–II, q. 57, art. 2, заключает, что естественная мудрость только одна, в то время как способности к другим наукам множественны; и поэтому необходимо утверждать ее видовое единство: ведь по роду остальные науки тоже обладают единством, мудрость же есть одна только метафизика. И нельзя называть мудростью только ту часть, или ту высшую метафизическую науку, которая трактует о Боге, потому что она, если взять ее отграничительно, не рассматривает общие первоначала всех наук, не удостоверяет и не подтверждает характеристик, принадлежащих мудрости. С другой стороны, и та, первая, часть метафизики, которая ведет речь о сущем как таковом, сама по себе не рассматривает всех наивысших причин, и потому она, будучи взята отграничительно, тоже не обладает подлинной природой мудрости. Следовательно, надлежит, чтобы все это исследовалось одной и той же наукой. Именно об этом учит тот же св. Фома в комментарии на указанные выше места из Аристотеля, и прежде всего в Прологе к “Метафизике”. Согласны с этим и прочие авторы, старые и современные.

10. Это мнение исходит из того, что нет достаточного основания для подобного умножения наук; к тому же все, что рассматривается в этой науке, настолько взаимосвязано, что не может быть без за-

труднений отнесено к разным наукам. Это тем более справедливо, что вследствие одной и той же абстракции все это совпадает в одном и том же качестве как познаваемого. В самом деле, хотя Бог и отделенные умы сами по себе, очевидно, образуют более высокий уровень и порядок сущего, в качестве предмета нашего рассмотрения они не могут быть отделены от исследования трансцендентальных атрибутов. Это подтверждается еще и тем, что совершенная наука о Боге и прочих отделенных субстанциях сообщает знание всех присущих им предикатов; следовательно, в том числе знание общих и трансцендентальных предикатов. Этого нельзя сказать о низших науках – например, о философии. Хотя она исследует материальную субстанцию, отсюда еще не следует, что она рассматривает также присущие ей общие и трансцендентальные предикаты: ведь, будучи низшей наукой, она не в силах подняться до познания наиболее абстрактных и трудных предикатов, но принимает их как уже познанные высшей наукой. Что же касается науки о Боге и отделенных умах, она является наивысшей из всех естественных наук и потому ничего не принимает в качестве познанного более высокой наукой, но включает в себе все необходимое для совершенного познания своего предмета, насколько это возможно благодаря естественному свету. Следовательно, та же наука, которая трактует об этих особых объектах, одновременно рассматривает все предикаты, общие для них и для прочих вещей. Именно таково учение метафизики; следовательно, метафизика – единая наука.

11. Тем самым дается удовлетворительный ответ и на первое сомнение, высказанное в начале: в самом деле, показано, почему эта абстракция от материи по бытию, которая называется или допускающей, или необходимой, не меняет видовой принадлежности познаваемого объекта. Этого не происходит либо в силу необходимой взаимосвязи этих вещей и предикатов, особенно с точки зрения познания, либо в силу их принадлежности к одному и тому же порядку учения и порядку достоверности. Наконец, этого не происходит в силу того, что такое различие в абстракции имеет место только из-за различия в понятиях разума, а его самого по себе недостаточно для того, чтобы конституировать разные науки, если не будет более серьезного основания для различения. В противном случае, сколько было бы общих предикатов, абстрагируемых от низших ступеней, столько было бы разных наук, и сколько было бы видов вещей, столько было бы различных видов наук, что отвергается всеми.

12. *Является ли метафизика единой способностью.* – На второе сомнение мы не можем здесь дать прямого и удовлетворительного ответа, потому что, как было сказано, затронутая в нем проблема является общей для всех наук. Вероятно, позже, говоря об акциденции качества, мы рассмотрим ее. Теперь же коротко замечу, что мне кажется очень трудным отстаивать то мнение, что метафизическая способность есть либо одно простое качество, либо состо-

ит из разных частичных сущностей, соединенных между собой подлинным и реальным соединением. Эта трудность достаточно ясно показана при изложении названного сомнения. Поэтому проще сказать, что метафизика включает в себя частичные качества, или способности, которые составляют единую науку не просто в силу того, что они приводящим образом собрались в одном и том же субъекте, но в силу некоей сопряженности, или зависимости, существующей между ними через их соотнесенность с одним и тем же предметом. Ибо нет необходимости в том, чтобы во всех вещах присутствовал один и тот же порядок единства. Если же кто-нибудь спросит, что это за сопряженность, или зависимость, можно ответить, что она заключается в соотнесенности с одним и тем же объектом. В самом деле, хотя в него входят разные вещи, обладающие разными свойствами, подлежащими доказательству, они настолько связаны между собой, что познание одних зависит от познания других, и взаимно способствуют познанию друг друга с точки зрения одной и той же науки и одного и того же способа научения. Но эта проблема, как было сказано, требует более внимательного исследования и обсуждения, которым мы займемся в свое время.

* * *

Перевод выполнен по изданию:

Suárez F. *Disputazioni Metafisiche I–III testo a fronte* ed. C. Esposito Rusconi. Milano, 1996. P. 128–144.