циальная зависимость от чего-то, находящегося за пределами области вещей, становится очевидной... Для Аквината предложение, содержащее утверждение существования Бога, – это не столько ответ на вопрос "Существует ли Бог?", сколько ответ на вопрос "Что такое вещи, взятые просто как сущие?" (*Коплстон Ф.Ч.* Указ. соч. С. 42).

[9] Cont. Gent., II, 54.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фома Аквинский

СУММА ТЕОЛОГИИ. Ч. I ВОПРОСЫ 44, 45, 47*

*Вопрос 44***

О ПРОИСТЕЧЕНИИ [ЭМАНАЦИИ] ТВОРЕНИЙ ОТ БОГА И О ПЕРВОЙ ПРИЧИНЕ ВСЕХ СУЩИХ

После рассмотрения Божественных Лиц остается рассмотреть проистечение творений от Бога. Это рассмотрение делится на три части: во-первых, о произведении творений; во-вторых, об их различии (47); в-третьих, о сохранении и управлении (103). Относительно первого следует обсудить три пункта: во-первых, какова первая причина сущих; во-вторых, способ проистечения творений из первой причины (45); в-третьих, начало длительности вещей (46).

По первому пункту ставятся четыре вопроса:

Во-первых: является ли Бог производящей (efficiens) причиной всего сущего.

Во-вторых: сотворена ли первая материя Богом или она есть равнопорядковое Ему начало.

В-третьих: является ли Бог причиной-образцом (causa exemplaris) вещей, или есть иные образцы, помимо Него.

В-четвертых: является ли Он целевой причиной вещей.

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 02-03-18323).

** Перевод вопросов 44, 45 и 47 из первой части "Суммы теологии" выполнен В.П. Гайденко по изданию: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina. Prima pars. Roma: Marietti, 1952.

1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕОБХОДИМЫМ, ЧТО ВСЕ СУЩЕЕ СОТВОРЕНО БОГОМ?[1]

Представляется, что не является необходимым, чтобы все сущее было сотворено Богом.

1. Ведь ничто не препятствует вещи существовать, не обладая тем, что не вытекает из смыслового содержания вещи, как человек может быть без белизны. Но отношение вызванного причиной к причине, по-видимому, не содержится в понятии сущего, ибо некие сущие мыслимы без этого. Следовательно, они могут и существовать без этого. Таким образом, ничто не препятствует каким-то сущим быть не сотворенными Богом.

2. Кроме того, в производящей причине нечто нуждается именно для того, чтобы существовать. Следовательно, то, что не может не существовать, не нуждается в производящей причине. Но ничто необходимое не может не существовать: ведь то, что существует с необходимостью, не может не существовать. Но так как в вещах многое является необходимым, то представляется, что не все сущее – от Бога.

3. Кроме того, если у каких-то вещей имеется некая причина, то доказательство для них проводится через эту причину. Но относительно математических [объектов] нет доказательства через действующую причину (per causam agentem), как говорит Философ в книге III *Метафизики*[2]. Следовательно, не все сущее происходит от Бога как от действующей причины.

Напротив, сказано: "Ибо все из Него, Им и к Нему" (Рим. 11: 36).

Отвечаю: необходимо сказать, что все каким-то образом существующее – от Бога. Ведь если что-либо находится в некоторой вещи по причастности, то причиной наличия его [в этой вещи] должно быть нечто, чему оно принадлежит сущностным образом; как железо становится огненным от огня (ср. 2, 3 c: quarta via). Но когда речь шла о божественной простоте (3, 4), было показано, что Бог есть само самосущее бытие (ipsum esse per se subsistens). И выше было показано также (7, 1, ad 3; 7, 2), что сущее бытие (esse subsistens) не может существовать, не будучи единым; так, если бы была сущая (subsistens) белизна, она не могла бы существовать, не будучи единой, [т.е. чем-то одним], так как белизна множится благодаря множеству восприемлющих ее. Итак, остается только, чтобы все, отличное от Бога, не было своим [собственным] бытием, но было причастно бытию. Следовательно, необходимо, чтобы для всего, что различается в зависимости от различной причастности бытию, будучи тем самым более совершенным или менее совершенным, причиной было единое первое сущее, являющееся наисовершеннейшим.

Оттого и Платон говорит, что необходимо прежде всякого множества положить единство[3]. И Аристотель в книге II *Метафизики* утверждает[4], что наиболее сущее и наиболее истинное есть причина

всего сущего и всего истинного; так же как наиболее теплое есть причина всякого тепла.

На первый довод надо сказать следующее. Хотя отношение к причине не входит в определение сущего, которое вызвано причиной, однако это отношение вытекает из тех моментов, которые относятся к понятию [или смысловому содержанию] этого сущего: ибо из того, что нечто есть сущее по причастности, следует, что оно имеет своей причиной другое. Поэтому такого рода сущее не может существовать, не имея причины, наподобие того, как не может быть человека без способности смеяться. Но так как "иметь причину" не содержится в понятии просто сущего (non est de ratione entis simpliciter), то можно найти некое сущее, не имеющее причины.

На второй довод следует сказать, что этот аргумент мог привести кого-то к заключению, что необходимое не имеет причины, как сказано в книге VIII *Физики*[5]. Но очевидно, что это является ложным в доказательных науках, где необходимые начала служат причинами необходимых заключений. Потому и говорит Аристотель в книге V *Метафизики*[6], что существует нечто необходимое, имеющее причину своей необходимости (ср. 2, 3 с: tertia via). Следовательно, не потому только требуется действующая [или производящая] причина, что следствие [т.е. результат ее действия (effectus)] может и не существовать; но потому, что следствия [или результата действия] не существовало бы, если бы не существовала причина[7]. Ведь это условное предложение истинно, независимо от того, будут ли его посылка и следствие возможными или невозможными.

На третий довод следует сказать, что математические [объекты] берутся как абстрактные по понятию, хотя они и не являются абстрактными по бытию. Но всякой [вещи] подобает иметь действующую причину в силу того, что она имеет бытие. Итак, хотя те [вещи], которые являются математическими объектами, имеют действующую причину, однако они становятся предметом математического рассмотрения не под углом зрения своего отношения к действующей причине. Поэтому в математических науках ничего не доказывается через действующую причину (ср. 5, 3, ad 4).

2. СОТВОРЕНА ЛИ ПЕРВАЯ МАТЕРИЯ БОГОМ?[8]

Представляется, что первая материя не сотворена Богом.

1. Ведь все, что возникает, составляется из субъекта [или подлежащего] и чего-то иного, как говорится в книге I *Физики*[9]. Но у первой материи нет никакого субъекта[10]. Следовательно первая материя не может быть создана Богом.

2. Кроме того, действие и претерпевание предполагают друг друга как члены одной противоположности[11]. Но как первым действующим началом является Бог, так первым претерпевающим началом является материя. Следовательно, Бог и первая материя – это

два начала, соположенные делением на противоположности, ни одно из которых не существует независимо от другого.

3. Кроме того, всякий производящий деятель производит себе подобное; таким образом, так как всякий деятель производит, поскольку существует актуально (actu), то отсюда вытекает, что все созданное в какой-то степени существует актуально. Однако первая материя как таковая существует только потенциально. Следовательно, понятию первой материи противоречит то, что она создана.

Напротив, как говорит Августин в книге XII *Исповеди*[12], "два создал Ты, Господи, одно близкое к Тебе", т.е. ангелов, "другое близкое к ничто", а именно первую материю.

Отвечаю: Следует сказать, что древние философы понемногу, как бы шаг за шагом, продвигались в познании истины. Вначале, будучи как бы еще незрелыми, они не признавали какого-либо сущего, помимо чувственно воспринимаемых тел. Те из них, которые допускали в них движение, рассматривали движение только в отношении некоторой акциденции, [чего-то привходящего], скажем, в отношении разреженности и плотности, соединения и отделения. И полагая саму субстанцию тел несотворенной, указывали некие причины для такого рода акцидентальных изменений, как, например, дружба, вражда, разум или что-либо тому подобное. Продвигаясь далее, они усмотрели умопостигаемое различие между субстанциальной формой и материей, которую считали несотворенной; и поняли, что изменения происходят в телах в отношении сущностных форм. Для этих изменений они усматривали некие универсальные причины, как, например, наклонный круг, согласно Аристотелю[13], или идеи, согласно Платону[14].

Но следует иметь в виду, что материя посредством формы ограничивается [сужается] в определенный вид[15], подобно тому, как субстанция какого-либо вида посредством привходящей акциденции ограничивается определенным способом бытия, например, [вид] *человек* ограничивается [сужается] посредством *белого*. В обоих случаях сущее рассматривали под частными углами зрения, либо поскольку оно есть *это сущее*, либо поскольку оно есть *такое сущее*. И таким образом указывали частные производящие причины вещей.

В дальнейшем некоторые поднялись до рассмотрения сущего как такового; и рассмотрели причину вещей – не только почему каждая вещь есть *это* или *такое*, но причину вещей, поскольку они *сущие*. И вот тому, что является причиной вещей, поскольку они сущие, надлежит быть причиной вещей не только в силу того, что каждая *такова* через акцидентальные формы, и не только в силу того, что каждая есть *это* через субстанциальную форму, но также и в силу всего того, что как-то относится к их бытию. Таким образом, **надо положить и первую материю сотворенной универсальной причиной сущих.**

На первый довод, таким образом, следует сказать, что Философ в книге I *Физики* говорит об особого рода возникновении, которое идет от формы к форме, будь то форма субстанциальная или акцидентальная. Мы же теперь говорим о вещах согласно их эманации [исхождению] от универсального начала бытия. А из этой эманации не исключается и материя, тогда как из создания по первому способу она исключалась.

На второй довод следует сказать, что претерпевание есть следствие действия. Поэтому разумно, что первое претерпевающее начало есть следствие первого действующего начала: ведь все несовершенное имеет свою причину в совершенном. Но надлежит, чтобы первое начало было совершеннейшим, как говорит Аристотель в книге XII *Метафизики*[16].

На третий довод следует сказать, что это рассуждение не показывает, что материя не сотворена, но что она не сотворена без формы [или помимо формы][17]. Ведь хотя все сотворенное является актуальным, однако оно не есть чистый акт. Поэтому необходимо, чтобы даже то, что имеется в нем потенциального, было сотворенным, если все, что относится к его бытию, является сотворенным.

3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ПРИЧИНОЙ-ОБРАЗЦОМ ИЛИ ЕСТЬ НЕКАЯ ПРИЧИНА-ОБРАЗЕЦ, ПОМИМО БОГА

Представляется, что есть некая причина-образец, помимо Бога.

1. Ведь имеющее образец подобно образцу. Но творения далеки от подобия божественному. Поэтому Бог не есть их причина-образец.

2. Кроме того, все, что существует по причастности, сводится к чему-то, существующему само по себе, например огненное – к огню, как уже говорилось (44, 1). Но все, что имеется в чувственно воспринимаемых вещах, существует только в силу причастности некоторому виду. Это явствует из того, что ни в чем чувственно воспринимаемом не находится только относящееся к смысловому содержанию вида, но к видовым началам присоединяются начала индивидуализирующие (ср. 3, 3с). Таким образом, следует допустить сами виды, существующие сами по себе, как например, *человек сам по себе*, *конь сам по себе* и т.п. Они и называются образцами. Следовательно, образцы – это некие вещи вне Бога.

3. Кроме того, науки и определения касаются самих видов, а не видов, как они наличествует в отдельных вещах, ибо к отдельным вещам не относится ни наука, ни определение. Стало быть, имеются некие сущие, которые есть сущие или виды не в единичных вещах. Они и называются образцами. Отсюда следует то же заключение, что и в прежнем доводе.

4. Кроме того, это же усматривается в словах Дионисия, который говорит в книге *О Божественных именах* (глава 5), что "само

по себе бытие – прежде, чем бытие самой по себе жизнью или бытие самой по себе мудростью[18].

Напротив, образец – это то же самое, что идея; идеи же, согласно тому, что говорит Августин в книге *83 вопроса*, суть "первоначальные формы, которые объемлются божественным умосозерцанием (divina intelligentia)"[19]. Следовательно, образцы вещей не находятся вне Бога.

Отвечаю: Следует сказать, что **Бог есть первая причина-образец всех вещей**. Для доказательства этого следует принять во внимание, что образец необходим для произведения какой-либо вещи потому, что произведенное в результате (effectus) приобретает определенную форму; ведь ремесленник производит определенную форму в материи благодаря образцу, на который взирает, будь то образец, который он видит вовне, или внутренний образец, схватываемый умом[20]. Но очевидно, что возникающее по природе получает определенные формы. И надлежит, чтобы это определение формами восходило, как к первому началу, к божественной мудрости, которая измыслила порядок вселенной, состоящий в различии вещей (in rerum distinctione). Поэтому следует утверждать, что в божественной мудрости имеют место смыслы (rationes) всех вещей, которые выше (15, 1) мы назвали *идеями*, т.е. формами-образцами, существующими в божественном уме. Хотя они множественны согласно отношению к вещам, однако реально не являются чем-то иным, чем божественная сущность; просто разные вещи по-разному участвуют в уподоблении ей. Следовательно, сам Бог есть первый образец всего.

Среди вещей сотворенных одни могут быть названы образцами других, если одни подобны другим, или если они одного и того же вида, или если одно представляет другое по аналогии (secundum analogiam alicuius imitationis).

На первый довод, таким образом, надо сказать следующее. Хотя творения не достигают того, чтобы быть подобными Богу по своей природе, сходством по виду, как рожденный человек подобен рождающему человеку, все же они достигают подобия ему, поскольку репрезентируют смысловые содержания (rationes), постигаемые Богом, так же как дом, который в материи, подобен дому, который имеет место в уме ремесленника (ср. 4, 3 c).

На второй довод следует сказать, что из понятия человека следует, что он существует в материи, и невозможно найти человека без материи. Стало быть, хотя этот конкретный человек есть человек благодаря причастности виду, однако он не может быть сведен к чему-то того же вида, существующему само по себе, но к виду превосходящему, каковы обособленные субстанции. То же самое приложимо к другим чувственно воспринимаемым вещам.

На третий довод надо сказать следующее. Хотя всякие наука и определение касаются только сущих, однако нет нужды, чтобы вещи имели тот же модус в бытии, который понятие имеет в понима-

нии. Ведь мы силой действующего интеллекта абстрагируем универсальные виды от частных обстоятельств; однако нет необходимости, чтобы универсалии существовали помимо отдельных вещей в качестве их образцов.

На четвертый довод следует сказать, что, как говорит Дионисий в книге *О Божественных именах* (глава 11), *самой по себе жизнью* и *самой по себе мудростью* иногда именуют самого Бога, иногда же – способности, дарованные самим вещам; но не какие-то существующие вещи, как полагали древние.

4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ЦЕЛЕВОЙ ПРИЧИНОЙ ВСЕГО

Представляется, что Бог не является целевой причиной всего.

1. Ибо действовать ради цели, как кажется, значит испытывать нужду в том, что является целью. Но Бог ни в чем не нуждается. Следовательно, ему не подобает действовать ради цели.

2. Кроме того, цель произведения и форма произведенного, и [производящий] деятель (agens) не могут оказаться в численно тождественном, как говорится в книге II *Физики*. Ибо цель произведения есть форма произведенного. Но Бог есть первый производитель (agens) всего. Следовательно, Он не есть целевая причина всего.

3. Кроме того, все стремятся к цели. Но не все стремятся к Богу, потому что не все знают Его. Следовательно, Бог не есть цель всего.

4. Кроме того, целевая причина – первая из причин. Поэтому если Бог есть и производящая причина и целевая причина, стало быть, в Нем есть предшествующее и последующее, что невозможно.

Напротив, сказано: "Все сделал Господь ради Себя" (Притч. 16: 4).

Отвечаю: Следует сказать, что всякий действующий (agens) действует ради цели; в противном случае действие действующего не приведет скорее к одному, чем к другому, разве лишь случайно[21]. У действующего и претерпевающего цель как таковая одна и та же, но [проявляется] в них по-разному: ведь что-то одно и то же действующий стремится запечатлеть, а претерпевающий стремится воспринять. Есть, однако, такие вещи, которые одновременно действуют и претерпевают: это несовершенные деятели, и им свойственно, даже действуя, стремиться что-то приобрести. Но первому деятелю, который только деятель, не подобает действовать ради приобретения некоей цели; он стремится только сообщить свое совершенство, которое есть его благость. И всякое творение стремится стяжать свое совершенство, которое есть подобие божественного совершенства и благости. Следовательно, **божественная благость есть цель всех вещей**.

На первый довод следует сказать, что действовать ради нужды свойственно только несовершенному деятелю, природа которого и

действовать, и претерпевать. Но это не подобает Богу. Поэтому Он один в высшей степени свободен, ибо не действует ради своей пользы, но только в силу своей благости.

На второй довод следует сказать, что форма произведенного является целью произведения лишь постольку, поскольку она есть подобие формы производящего, который стремится сообщить произведенному сходство с собой. В противном случае форма произведенного была бы благороднее производящего, так как цель благороднее того, что ведет к цели.

На третий довод следует сказать, что все стремятся к Богу как цели, стремясь к какому бы то ни было благу, разумным ли стремлением, чувственным, или естественным, т.е. без познания; ибо что бы то ни было имеет смысл благого или желанного, только благодаря соучастию в уподоблении Богу.

На четвертый довод следует сказать, что так как Бог есть причина производящая, причина-образец и целевая причина всех вещей, и первая материя от Него же, отсюда следует, что первоначало всех вещей реально одно. Однако ничто не мешает усматривать в нем многое по смысловому содержанию, причем что-то из этого подпадает нашему разуму прежде, чем другое.

[1] "Быть сотворенным" здесь эквивалентно "иметь производящую причину", не более того. Так что это тот же вопрос, который в прологе сформулирован так: является ли Бог производящей причиной всего сущего.

[2] Гл. 2: 996 a 21–31: «Многим из существующих вещей присущи не все начала. В самом деле, каким образом может начало движения или благо как таковое существовать для неподвижного, раз все, что есть благо, само по себе и по своей природе есть некоторая цель и постольку причина, поскольку ради него и возникает и существует другое, цель же и "то, ради чего" – это цель какого-нибудь действия, а все действия сопряжены с движением? Так что в неподвижном не может быть ни этого начала, ни какого-либо блага самого по себе. Поэтому в математике и не доказывается ничего через посредство этой причины, и ни в одном доказательстве не ссылаются здесь на то, что так лучше или хуже, да и вообще ничего подобного никому здесь даже на ум не приходит» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 101).

[3] *Парменид*, 26; 164 c–166 b.

[4] Гл.1; 993 b 23–31: "Мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными; они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине" (Аристотель. Соч. Т. 1. С. 95).

[5] Гл. 1; 252 a 32 – b 6: «Нельзя считать достаточным началом положение, что всегда так есть или происходит, на что Демокрит сводит природную причинность, что, дескать, так и прежде происходило, а начала этого "всегда" не

считает нужным искать, говоря правильно относительно некоторых [вещей], а что это относится ко всему – неправильно. Ведь и треугольник имеет углы, всегда равные двум прямым, однако причина этой вечности лежит в другом; для начал же, которые существуют вечно, такой другой причины нет» (*Аристотель*. Соч. М., 1981. Т. 3. С. 225).

[6] Гл. 5; 1015 b 6–11: "Далее, к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-нибудь доказано в безусловной форме, то иначе уже дело обстоять не может: и причиною этого являются исходные положения, – а именно ⟨доказанное неизменно⌡, если невозможны изменения в отношении тех посылок, из которых образуется силлогизм. – Для одних ⟨необходимых⟩ вещей причиною их необходимости является ⟨что-либо⟩ другое, для других никакой такой причины нет, но благодаря им существуют необходимым образом другие вещи" (*Аристотель*. Метафизика / Пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М.; Л., 1934. С. 83). См. также примечание к этому месту: «Как поясняет Alex. (Александр Афродисийский): "А причиною того, что доказанное необходимо [не может обстоять иначе], он объявляет исходные положения, т.е. предпосылки, – если не могут быть иными те из них, с помощью которых строится силлогизм и доказательство"» (Comm. 320, 15–17) (там же. С. 299).

[7] Ср. 2, 2 c: И из всякого действия (следствия) может быть доказано существование собственной его причины. Ведь так как всякое действие зависит от своей причины, то если существует действие, должна предсуществовать причина. Ср. также 104, 1 c:

[8] Первая материя есть первый субъект, или подлежащее, который пребывает тождественным себе и из которого возникают и внутренне составляются все телесные вещи, поскольку они чем-то определены. Ср.: *Аристотель*. Физика, I, 9; 192 a 31–33: "Ведь я называю материей первичный субстрат каждой [вещи], из которого [эта вещь] возникает не по совпадению, а потому, что он ей внутренне присущ. А если [материя] уничтожается, то именно к этому субстрату она должна будет прийти в конце концов, так что она окажется исчезнувшей еще до своего исчезновения" (т. 3, с. 81). *Метафизика*. VII, 3; 1029 a 20: "Первая материя не есть ни что-то (сущность) (quid), ни качество, ни количество, и ничто из того, чем (посредством чего) определяется сущее". "Первой материей всеми называется то, что относится к роду субстанции как некая потенция, мыслимая помимо (без) всякого вида и формы и даже помимо лишенности, которая, однако, есть восприемница форм и лишенностей" (De Spir. Creat., a. 1 c).

[9] Гл. 7; 190 a 31–b 17.

[10] Ведь первая материя есть самый *первый* субъект.

[11] Dividuntur contra se invicem – положены разделением на противоположности.

[12] Гл. 7. "Tu eras, et aliud nihil unde fecisti coelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil" (Был Ты и "ничто", из которого Ты и создал небо и землю: некие два, одно близкое к Тебе, другое близкое к "ничто" – ср. Исповедь. 1991. С. 314).

[13] То есть наклон плоскости эклиптики к плоскости небесного экватора. См.: *О возникновении и уничтожении*, II, 10; 336 a 31–34.

[14] *Тимей*, гл. 18: 48 e–51 b.

[15] Contrahitur ad determinatam speciem.

[16] Гл. 7; 1072 b 30–1073 a 5:

[17] Ср. 45, 4.

[18] "...И бытие предоставляется прежде других Его причастий; и само по себе бытие старше бытия самой-по-себе-жизни, бытия самой-по-себе-премудрости..." (Дионисий Ареопагит. СПб., 1994. С. 199).

[19] Q. 46; ML 40, 30.

[20] По необходимости всякий [производящий] деятель действует по образцу, как по необходимости также он действует ради цели. "Если бы деятель не был направлен к некоторому определенному результату, он не сделал бы скорее то, а не другое. Следовательно, для того чтобы произвести определенный результат (effectum), необходимо, чтобы он был направлен к чему-то определенному, что имеет смысл цели" (I–II, 1, 2 c).

[21] Если деятель не стремится к какому-то определенному результату (effectus), то все результаты будут для него безразличны. Но из многих вещей, не имеющих различия для деятеля, он не предпочтет делать скорее одно, чем другое; а из безразличного отношения и к тому, и к другому не следует никакого результата, если только оно не будет чем-то направлено к одному. Поэтому невозможно ему действовать. Следовательно, всякое действующее стремится к некоторому определенному результату, который называется его целью" (S.G., III, 2, Item, Si agens).

Вопрос 45

О СПОСОБЕ ПРОИСТЕЧЕНИЯ [ЭМАНАЦИИ] ВЕЩЕЙ ИЗ ПЕРВОГО НАЧАЛА

Затем спрашивается о способе проистечения вещей из Первого Начала, что называется творением.

Об этом восемь вопросов.

Во-первых: что такое творение.

Во-вторых: может ли Бог сотворить что-либо.

В-третьих: является ли [акт] творения неким сущим в природе вещей.

В-четвертых: кому подобает творить.

В-пятых: свойственно ли творить одному только Богу.

В-шестых: обще ли творение всей Троице или является собственной принадлежностью какого-либо Лица.

В-седьмых: имеется ли некий отпечаток [или след] Троицы в сотворенных вещах.

В-восьмых: примешано ли дело творения к делам природы и воли.

1. ТВОРИТЬ – ОЗНАЧАЕТ ЛИ ЭТО СОЗДАВАТЬ НЕЧТО ИЗ НИЧЕГО

Представляется, что творить – не значит создавать нечто из ничего.

1. Говорит ведь Августин [в книге] *Против оспаривающих закон и пророков*: "Создавать можно то, чего вообще не было, творить же – значит устанавливать нечто, выводя из того, что уже было"[1].

2. Кроме того, благородство (nobilitas) действия и движения усматривается из их граничных пунктов (ex terminis). Стало быть, более благородным является действие, которое идет из благого в благое и из сущего в сущее, нежели то, которое идет из ничего в нечто.

Но творение, по-видимому, – это благороднейшее действие и первое из всех действий. Следовательно, оно не из ничего в нечто, но, скорее, из сущего в сущее.

3. Кроме того, предлог *из* вносит отношение к некоторой причине, и преимущественно материальной, как, например, когда мы говорим, что статуя сделана из меди. Но *ничто* не может быть материей сущего и никоим образом не может быть его причиной. Следовательно, творить – не значит создавать нечто из ничего.

Напротив, *Глосса*[2] к стиху "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт. 1: 1) гласит, что творить – значит создавать нечто из ничего.

Отвечаю: Следует заметить, что, как было сказано выше (44, 2), надлежит рассматривать не только проистечение (эманацию) некоторого отдельного сущего из некоторой частной причины, но и проистечение всего сущего из универсальной [всеобщей] причины, которая есть Бог; и вот это проистечение [или эманацию] мы обозначаем именем *творения*. То, что происходит в силу частного проистечения не предлежит ему: так, если рождается человек, то прежде [этого] человека не было, но человек становится из "не-человека", и белое – из "не-белого". Поэтому, если рассматривать проистечение [эманацию] всего универсума сущего из Первоначала, то невозможно, чтобы некое сущее предлежало этому проистечению. Но то самое и есть *ничто* (nihil), что не является никаким сущим. Следовательно, как рождение человека происходит из "не-сущего", которое есть "не-человек", так **творение, которое есть проистечение [эманация] всего бытия, происходит из "не-сущего", которое есть ничто**.

На первый довод, следовательно, надо сказать, что Августин использует слово *творение* в разных смыслах (aequivoce), потому что *сотворенным* называется и то, что преобразуется в лучшее, как, например, когда говорится о ком-то, что он "*произведен* [букв. *сотворен*] *в епископы*" (creari in episcopum). Но мы не в этом смысле говорим здесь о творении, а так, как было определено выше.

На второй довод следует сказать, что изменения получают свой вид и достоинство не от границы "*от которой*" (a quo), но от границы "*к которой*" (ad quem). Таким образом, какое-либо изменение является настолько более совершенным и первичным, насколько граница "к которой" этого изменения благороднее и первичнее, даже если бы граница "от которой", противоположная границе "к которой", была более несовершенной. Так, простое возникновение благороднее и первичнее, чем [качественное] изменение, потому что субстанциальная форма благороднее, чем форма акцидентальная; хотя лишенность субстанциальной формы, являющаяся границей "от которой" в возникновении, более несовершенна, чем противоположность[3], являющаяся границей "от которой" в изменении. Подобным образом, творение совершеннее и первичнее, чем возникновение и изменение, потому что границей "к которой" является

целостная субстанция вещи. А то, что мыслится как граница "от которой", – это просто не-сущее.

На третий довод следует ответить, что, когда говорят, что нечто становится из ничего, предлог *из* обозначает не материальную причину, но только порядок[4]; например, когда говорится "из утра становится полдень", т.е. "после утра становится полдень". Но следует иметь в виду, что предлог *из* либо может быть охватывающим по отношению к отрицанию, входящему в то, что я называю "ничто", либо быть охваченным этим отрицанием. В первом случае порядок остается утвердительным и показывается отношение того, что есть [теперь], к предшествующему. Если же отрицание охватывает предлог, тогда порядок отрицается, и смысл таков: "становится из ничего", т.е. "не становится из чего-либо", подобно тому как говорят "он говорит ни о чем", потому что не говорит о чем-либо. Каждый из этих смыслов оправдан, когда говорится, что нечто становится из ничего. Но в первом смысле предлог *из* подразумевает порядок, как было сказано; во втором смысле он содержит отнесение к материальной причине, которое и отрицается.

2. МОЖЕТ ЛИ БОГ СОТВОРИТЬ ЧТО-ЛИБО

Представляется, что Бог не может что-либо сотворить.

1. Ибо, согласно словам Философа в книге 1 *Физики*[5], древние философы принимали как общее представление ума [положение] "из ничего ничего не бывает". Но могущество (potentia) Бога не простирается до [того, чтобы произвести] противоположное первым началам: например, что Бог сделал бы, чтобы целое не было больше своей части, либо чтобы утверждение и отрицание были одновременно истинными. Следовательно, Бог не может создать что-либо из ничего, т.е. сотворить.

2. Кроме того, если творить означает делать нечто из ничего, тогда быть сотворенным – значит быть сделанным, [сделаться] чем-либо. Но делаться всегда означает изменяться. Стало быть, творение есть изменение. Но всякое изменение бывает из какого-либо подлежащего, как явствует из определения движения: ведь движение есть "акт существующего в потенции"[6]. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было создано Богом из ничего.

3. Кроме того, то, что создано [или сделано], с необходимостью сделано когда-либо. Но нельзя сказать, будто то, что творится, одновременно делается и уже сделано; ибо в неизменных вещах того, что делается [или становится], не существует, а то, что сделано [т.е. создано], уже есть. Стало быть, [если бы то, что творится, одновременно делалось и уже было сделано, то применительно к неизменным сотворенным вещам] одновременно нечто и было бы и не было бы. Следовательно, если нечто делается [или становится], то становление этим нечто предшествует тому, чтобы уже быть сделан-

ным. Но этого не может быть, если не предсуществует подлежащее, в котором поддерживалось бы само становление. Итак, невозможно, чтобы нечто становилось, [т.е. делалось, создавалось] из ничего.

4. Кроме того, бесконечное расстояние нельзя пройти. Но между сущим и ничто бесконечное расстояние. Следовательно, не бывает, чтобы из ничто делалось нечто.

Напротив, сказано (Быт. 1: 1): "В начале сотворил Бог небо и землю".

Отвечаю: Надобно сказать, что, как следует из предшествующего изложения, **не только не является невозможным, чтобы нечто было сотворено Богом, но необходимо полагать, что все сотворено Богом**. Ведь когда кто-то делает одну вещь из другой, тогда то, из чего он делает, предпослано его действию, а не производится самим действием. Так, ремесленник производит [свои поделки] из вещей природных, таких как дерево и медь, для которых причиной является не действие искусства, но действие природы. И сама природа служит причиной природных вещей лишь в отношении формы, но предполагает наличие материи. Таким образом, если бы Бог действовал только в чем-либо предпосланном, то отсюда вытекало бы, что это предпосланное не было бы вызвано Им как причиной. Но выше (44, 1; 2) было показано, что среди существующего не может быть ничего, что не было бы от Бога, который есть универсальная [всеобщая] причина всего бытия. Поэтому необходимо сказать, что Бог из ничего [производит,] вызывает вещи к бытию.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что древние философы, как было сказано выше (44, 2), рассматривали только проистечение [эманацию] частных результатов действия из частных причин, для действия которых необходимо, чтобы нечто было предпослано; а потому и было их общим мнением, что из ничего ничего не бывает. Но это не имеет места в случае первичного проистечения [эманации] из универсального начала вещей.

На второй довод следует сказать, что творение не является изменением, разве только если берется согласно способу понимания (secundum modum intelligendi). Ведь из понятия изменения следует, что нечто одно, как оно есть теперь, разнится от себя прежнего. Иногда то же самое актуально сущее отличается теперь от того, чем оно было прежде, как в движениях в отношении количества, качества и места. Иногда же это есть то же самое сущее только потенциально, как в изменении согласно субстанции, подлежащим которого является материя. Но в творении, посредством которого производится вся субстанция вещей, одну и ту же вещь можно взять как различающуюся теперь и прежде только согласно нашему способу понимания (secundum intellectum); как, например, если мыслится, что некая вещь прежде вообще не существовала, а позднее существует. Поскольку действие и претерпевание совпадают по субстанции движения и различаются только согласно различным отношениям[7], как

говорится в книге 3 *Физики*[8], то надлежит, чтобы, когда движение устранено, оставалось только различие отношений в Творце и сотворенном.

Но так как способ (modus) обозначения следует за способом понимания, как было сказано (13, 1), творение обозначается по способу изменения; и в силу этого говорят, что творить – значит делать [,создавать] нечто из ничего. Правда, [слова] *делать* и *делаться* [или *быть сделанным*] больше подходят сюда, чем [слова] *изменять* и *изменяться*; ибо [понятия] *делать* и *делаться* [или *быть сделанным*] содержат отношение причины к действию, [т.е. к результату ее действия], и действия к причине, а изменение [они подразумевают] как следствие.

На третий довод надобно сказать, что для тех вещей, которые создаются без [посредства] движения, становиться и быть уже сделанным [есть нечто] одновременное, будет ли такое делание конечной точкой движения, как, например, просветление – ведь одновременно нечто просветляется и уже просветлено, – или не будет конечной точкой движения, подобно тому, как слово одновременно и формируется в сердце и уже сформировано. В этих вещах то, что делается, уже есть; но когда говорят, что нечто создается, имеют в виду, что оно существует от чего-то иного и что его не было прежде. Поэтому, так как в творении нет движения, то нечто одновременно творится и уже сотворено.

На четвертый довод следует ответить: этот аргумент происходит от ложного представления, будто имеется бесконечная промежуточная среда между ничто и сущим; очевидно, что это ложно. Происходит же это ложное представление из того, что под творением имеют в виду некое изменение, имеющее место между двумя границами.

3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТВОРЕНИЕ ЧЕМ-ТО [,ИМЕЮЩИМ МЕСТО] В ТВАРИ

Представляется, что творение не есть нечто, [имеющее место] в твари.

1. Ведь если рассматривать творение в аспекте претерпевания [как пассивное], оно считается атрибутом твари, точно так же, если рассматривать творение в аспекте действия [как активное], оно считается атрибутом Творца. Но творение, как активное, не является чем-то [,имеющим место] в Творце, ибо в таком случае следовало бы, что в Боге есть нечто временное. Так что и творение, как пассивное, не является чем-то [,имеющим место] в твари.

2. Кроме того, ничто (nihil) есть посредствующее между Творцом и тварью. Но творение [акт творения] понимается как посредствующее [,среднее] между ними обоими: ведь оно и не Творец, ибо оно не вечно, и не тварь, ибо тогда следовало бы на том же основа-

нии допустить иное творение, которым то [первое] само творится, и так далее до бесконечности. Таким образом, творение не есть нечто.

3. Кроме того, если творение [акт творения] есть нечто помимо сотворенной субстанции, то ему надлежало бы быть ее акциденцией. Но всякая акциденция находится в подлежащем. Следовательно, сотворенная вещь была бы подлежащим творения. Тогда одно и то же было бы и подлежащим творения, и его конечной границей (terminus). Но это невозможно. Ибо подлежащее существует прежде, нежели акциденция, и сохраняет ее; конечная же граница имеет место после действия и претерпевания, окончанием которых она является: когда она [уже] существует, действие и претерпевание прекращаются. Таким образом, творение не есть некая вещь.

Напротив, становиться чем-либо как целостной субстанцией (secundum totam substantiam) – это больше, чем становиться чем-либо, принимая субстанциальную или акцидентальную форму (secundum formam substantialem vel accidentalem). Но простое возникновение [,порождение] или возникновение в каком-либо отношении (secundum quid), посредством которого нечто становится чем-либо по субстанциальной или акцидентальной форме, является чем-то в возникшем. Следовательно, творение, посредством которого нечто становится чем-либо как целостной субстанцией, тем более является чем-то в сотворенном.

Отвечаю: Следует сказать, что творение полагает нечто в сотворенном только согласно отношению. Ибо то, что творится, возникает не посредством движения или изменения. Ведь то, что возникает посредством движения или изменения, возникает из чего-то прежде существующего. Это и происходит в случае, когда производятся какие-либо отдельные существующие [вещи]; но это не может произойти, когда все бытие производится от универсальной причины всего сущего, которой является Бог. Поэтому Бог, когда творит, производит вещь без [посредства] движения. Но если от действия и претерпевания отнять движение, не останется ничего, кроме отношения, как было сказано (45, 2, ad 2). Так что получается, что творение есть в твари только некое отношение к Творцу, как к началу своего бытия, так же как в претерпевании, в котором присутствует движение, содержится и отношение к началу движения.

На первый довод надо, следовательно, сказать, что творение, в его активном значении, означает Божественное действие, которое – вместе с отношением к твари – является сущностью Бога. Но в Боге отношение к твари не является реальным отношением, но только отношением согласно понятию (secundum rationem). Отношение же твари к Богу является реальным отношением, как было сказано выше (13, 7), когда речь шла о Божественных именах.

На второй довод надо сказать следующее. Коль скоро творение понимается как изменение (mutatio), как было сказано выше (45, 2, ad 2), а изменение есть в некотором роде среднее между движущим

и движимым, то и творение понимается как среднее между Творцом и тварью. Но творение, как пассивное, имеет место в твари и есть тварь. Однако нет необходимости, чтобы оно было сотворено посредством иного творения. Ибо отношения, в силу того самого, что они суть, именуются в отношении к другому, но относятся не через посредство неких иных отношений, а через самих себя, что также было сказано выше (42, 1, ad 4), когда речь шла о равенстве Лиц.

На третий довод следует сказать, что, поскольку творение означает изменение, тварь является конечной границей творения. Однако поскольку творение на самом деле является отношением, тварь есть его подлежащее и по своему бытию предшествует творению, как подлежащее предшествует акциденции. Но творение имеет некий смысл первичности в отношении объекта, о котором говорится, что он есть начало твари. Однако в то время как тварь существует, нет необходимости считать, что она творится. Ибо творение включает отношение твари к Творцу вместе с некоторой новизной или начинанием.

4. "БЫТЬ СОТВОРЕННЫМИ" – ЕСТЬ ЛИ ЭТО СОБСТВЕННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОСТАВНЫХ И САМОСТОЯТЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИХ ВЕЩЕЙ (COMPOSITORUM ET SUBSISTENTIUM)

Представляется, что "быть сотворенными" не является собственной характеристикой составных и самостоятельно существующих вещей.

1. Ведь говорится в книге *О причинах*:[9] "Первая из сотворенных вещей есть бытие". Но бытие сотворенной вещи не является самостоятельно существующей вещью (non est subsistens). Следовательно, творение не принадлежит в собственном смысле [чему-то] самостоятельно существующему и составному.

2. Кроме того, то, что сотворено, то – из ничего. Но составные вещи не из ничего, а из своих составных частей. Следовательно, составным вещам не подобает быть сотворенными.

3. Кроме того, посредством первой эманации в собственном смысле производится то, что лежит в основании [и предшествует] второй; так, например, природная вещь, которая предлежит действию искусства [и служит основой для него], производится посредством естественного возникновения. Но в естественном возникновении в основании лежит материя. Следовательно, именно материя есть то, что творится, а не составная вещь.

Напротив, сказано (Быт. 1: 1): "В начале сотворил Бог небо и землю". Но небо и земля суть составные самостоятельно существующие вещи (res compositae subsistentes). Так что им в собственном смысле принадлежит творение.

Отвечаю: Следует сказать, что быть сотворенным – значит быть

некоторым образом созданным, как было сказано (2, ad 2). Но то, что [какая-то вещь] создается, – это ведет к ее бытию. Поэтому именно тому подобает быть сделанным и сотворенным, чему подобает быть. А быть подобает, собственно говоря, самостоятельно существующим вещам (subsistentibus), будут ли они простыми, как обособленные субстанции[10], или составными, как материальные субстанции. Ведь быть в собственном смысле подобает тому, что имеет бытие; а это есть самостоятельно существующее в своем бытии. Формы же, акциденции и тому подобное не называются сущими, как если бы они сами существовали, но потому, что существует нечто при них [,в котором они существуют, оформленное ими]. Так, например, белизна именуется сущим на том основании, что ее подлежащее является белым. Потому, согласно Философу[11], акциденция называется скорее чем-то *принадлежащим сущему* (*entis*), нежели *сущим* (*ens*). Стало быть, **подобно тому, как акциденции, формы и тому подобное, что не существует самостоятельно (non subsistunt), суть скорее сосуществующие, чем сущие, также их следует называть со-сотворенными, а не сотворенными. В собственном же смысле сотворенным являются самостоятельно существующие вещи (subsistentia).**

На первый довод, таким образом, следует ответить, что в утверждении "первая из сотворенных вещей есть бытие" слово *бытие* обозначает не сотворенный субъект, но собственное понятие объекта творения. Ведь нечто называется сотворенным оттого, что оно есть сущее, а не оттого, что оно есть вот это сущее; ибо творение есть проистечение [эманация] всего бытия от Универсального Сущего, как уже было сказано (1). Сходный способ выражения употребляется, когда говорят, что "первое видимое есть цвет", хотя в собственном смысле видят нечто *окрашенное* [,т.е. *имеющее цвет*].

На второй довод следует сказать, что творением не называется конституирование составной вещи из предсуществующих начал. Но составная вещь потому называется сотворенной, что она производится в бытие вместе со всеми своими началами.

На третий довод следует возразить, что это рассуждение не доказывает, что сотворена только материя; доказывает же оно, что материя может происходить только из творения. Ведь творение есть произведение всего бытия, а не только материи.

5. СВОЙСТВЕННО ЛИ ТВОРИТЬ ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ

Представляется, что творить свойственно не только Богу.

1. Ибо, согласно Философу[12], *совершенным* (*perfectum*) является то, что может создать (facere) себе подобное. Но имматериальные творения совершеннее творений материальных, которые производят (faciunt) себе подобное: ведь огонь порождает огонь, а человек рождает человека. Стало быть, и имматериальная субстанция может произвести себе подобную субстанцию. Но имматериальная

субстанция может быть создана только посредством творения: ибо она не имеет материи, из которой была бы произведена. Следовательно, некое творение может творить.

2. Кроме того, насколько больше сопротивление со стороны создаваемого, настолько бóльшая сила (virtus) требуется от создающего. Но противоположное сопротивляется больше, чем ничто. Так что нужна бóльшая сила, чтобы произвести из противоположного, на что способна тварь, нежели чтобы произвести из ничего. Следовательно, тем более тварь способна сделать и это.

3. Кроме того, сила [или способность] создающего считается соразмерной тому, что возникло. Но сотворенное сущее конечно, как показано выше (7, 2 и сл.), хотя происходит от Божией бесконечности. Так что для произведения посредством творения чего-либо сотворенного требуется только конечная сила. Но иметь конечную силу (virtus) не противоречит понятию твари. Поэтому творить не является невозможным для твари.

Напротив, Августин говорит в книге 3 *О Троице*[13], что ни добрые, ни злые ангелы не могут быть творцами никакой вещи. Следовательно, тем более не могут прочие твари.

Отвечаю: Следует сказать, что достаточно очевидно на первый взгляд, ввиду рассмотренного прежде (45, 1; 44, 1; 2), что **творить – может быть собственным действием одного только Бога**. Надлежит ведь более общие проявления, [т.е. результаты действия причин] (effectus) сводить к более общим [универсальным] и первым причинам. Но из всех действий [или проявлений] наиболее универсальным является само бытие. Поэтому оно должно быть собственным действием (effectus) первой и наиболее общей причины, которой является Бог. Потому-то и говорится в книге *О причинах*[14], что ни ум (intelligentia), ни благородная душа не сообщает бытие, разве лишь поскольку она действует, [т.е. ее действие осуществляется] божественным действием. Но произвести бытие абсолютным образом (absolute), а не как вот это или такое-то бытие, относится к понятию творения. Так что очевидно, что творение – это собственное действие самого Бога.

Случается, однако, что нечто соучаствует в собственном действии чего-то другого, но не собственной силой [или способностью], а инструментально, поскольку действует силой другого; так, воздух через способность огня может нагревать и воспламенять. Потому некоторые придерживались мнения, что, хотя творение – это собственное действие универсальной причины, однако какая-либо из низших причин, поскольку они действуют через способность первой причины, может творить. Так, Авиценна[15] полагал, что первая обособленная субстанция, сотворенная Богом, творит другую, [следующую] после нее, и субстанцию неба (orbis) и его душу; и что субстанция неба творит материю низших тел.

И таким же образом Магистр[16] говорит в книге IV Сентенций,

что Бог может сообщить твари способность творить, чтобы она творила под управлением, [как служебная], а не самовластно.

Но этого не может быть. Ибо вторичная инструментальная причина соучаствует в действии высшей причины, лишь поскольку она благодаря чему-то свойственному ей действует в предрасположении к результату действия первоначального [,главного] деятеля. А если бы вторичная причина при этом не производила никакого действия в согласии с тем, что ей самой свойственно, то она напрасно применялась бы для действия; и не было бы нужды в определенных инструментах для определенных действий. Так, мы видим, что топор, рассекая дерево, что свойственно ему благодаря его форме, производит форму скамьи, которая является собственным результатом действия первоначального [,основного] деятеля. Но то, что является собственным результатом действия творящего Бога, – это то, что положено прежде всего остального, а именно, абсолютное бытие. Оттого и не может что-либо действовать в предрасположении к этому результату действия и как инструмент для него, ибо творение не происходит из чего-либо, положенного прежде него, что могло бы быть расположено действием инструментального деятеля.

Таким образом, **невозможно, чтобы какому-либо творению подобало творить, ни собственной силой [или способностью], ни инструментально или под управлением.**

И совсем уже неуместно говорить о каком-либо теле, что оно творит. Ибо всякое тело действует только через соприкосновение и посредством движения, и таким образом нуждается для своего действия в чем-то предсуществующем, что было бы доступно соприкосновению и могло бы быть движимо. Но это противоречит понятию творения.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что нечто совершенное, причастное некоторой природе, производит себе подобное, но не производя абсолютным образом[17] ту природу, а прилагая ее к чему-либо. Ведь этот отдельный человек не может быть абсолютным образом причиной человеческой природы, потому что тогда он был бы причиной самого себя[18]; но он является причиной того, что человеческая природа присутствует в этом рожденном человеке; таким образом, ему для его действия требуется определенная материя, благодаря которой он является этим отдельным человеком. Но как этот отдельный человек причастен человеческой природе, так всякое сотворенное сущее причастно, так сказать, природе бытия: потому что только Бог есть Его бытие, как было сказано выше (7, 1, ad 3; 2). Так что никакое сотворенное сущее не может произвести некое сущее абсолютным образом, разве лишь поскольку оно служит причиной бытия *в этом*; и, таким образом, надлежит, чтобы то, благодаря чему нечто является *этим*, мыслилось прежде действия, которым оно создает себе подобное. Но в имматериальной субстанции невозможно прежде помыслить нечто, благодаря че-

му оно является *этим*: ибо она является этим через свою форму, через которую она имеет бытие, поскольку таковые являются самостоятельно существующими формами. Итак, имматериальная субстанция не может произвести другую подобную ей имматериальную субстанцию в отношении ее бытия, но в отношении некоего добавочного совершенства; например, если мы говорим, что высший ангел просвещает низшего, как говорит Дионисий[19]. В этом отношении также в небесных [существах] есть отцовство, как явствует из слов апостола (Ефес. 3, 15): "От Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле". И отсюда также с очевидностью явствует, что никакое сотворенное сущее не может послужить причиной чего-либо, если нечто не предпослано. Но это противоречит понятию творения.

На второй довод следует сказать, что из противоположного нечто возникает по совпадению, как говорится в книге 1 *Физики*[20]; а само собою (per se) нечто возникает из подлежащего, которое в потенции [к нему]. Противоположное, стало быть, сопротивляется деятелю, поскольку препятствует потенции перейти в акт, в который ее стремится перевести деятель; так огонь стремится перевести материю воды в актуальное состояние, подобное ему, но ему препятствуют форма и противоположные расположения, которыми как бы связывается потенция, чтобы она не была переведена в акт. И насколько больше будет связана потенция, настолько бóльшая сила (virtus) должна быть в деятеле для переведения материи в акт [,в актуальное состояние]. Поэтому гораздо бóльшая потенцию должна быть в деятеле, если никакая потенция не предсуществует. Итак, очевидно, что гораздо большей силы требует создание чего-либо из ничего, чем из противоположного[21].

На третий довод следует сказать, что сила создающего усматривается не только из субстанции созданного, но также из способа создания: ведь большее тепло не только сильнее, но и скорее нагревает. Хотя, конечно, творение (creare) некоторого конечного результата действия (effectus) не указывает на бесконечную потенцию, однако творение этого результата из ничего указывает на бесконечную потенцию. Это явствует из вышесказанного. Ведь если настолько бóльшая сила должна быть в деятеле, насколько больше потенция отдалена от акта, то надлежит, чтобы сила деятеля, когда никакая потенция не предположена, – а такой деятель является творящим, – была бесконечной; ибо нет никакой пропорции между отсутствием потенции [,т.е. никакой потенцией] и некоторой потенцией, которую предполагает сила природного деятеля, так же как и между не-сущим и сущим. И так как никакая тварь не имеет просто бесконечной потенции, как и бесконечного бытия, что показано выше (7, 2), то из этого следует, что никакая тварь не может творить.

6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ [СПОСОБНОСТЬ] ТВОРИТЬ СОБСТВЕННОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬЮ КАКОГО-ЛИБО ЛИЦА

Представляется, что [способность] творить является собственной принадлежностью какого-либо Лица.

1. Ведь то, что прежде, – причина того, что следует потом; и совершенное – причина несовершенного. Но исхождение (processio) Божественного Лица прежде, чем исхождение (processio) твари, и более совершенно, потому что Божественное Лицо исходит в совершенном подобии своему началу, тогда как тварь – в несовершенном. Следовательно, исхождения Божественных Лиц являются причиной исхождений вещей. Таким образом, творить – это собственная принадлежность Лица.

2. Кроме того, Божественные Лица различаются между собой только своими исхождениями и отношениями. Так что все отличия, приписываемые Божественным Лицам, являются подобающими в соответствии с исхождениями и отношениями Лиц. Но причинность в отношении к тварям по-разному приписывается Божественным Лицам: ведь в Символе Веры Отцу приписывается, что Он есть *Творец видимых всех и невидимых*[22]; Сыну приписывается, что *через Него* (per eum) *все созданы*[23]; а Духу Святому – что Он *Господь Животворящий*. Таким образом, причинность в отношении к тварям подобающе приписывается Лицам в соответствии с исхождениями и отношениями Лиц.

3. Кроме того, если сказать, что причинность в отношении к твари соответствует некоторому существенному атрибуту, усвояемому какому-либо Лицу (ср. 39, 7 и сл.), этого, по-видимому, было бы недостаточно. Ибо причиной всякого божественного действия [или проявления] (effectus) служит каждый существенный атрибут – а именно могущество, благость и мудрость, и таким образом, божественное действие не в большей мере относится к одному, чем к другому. Поэтому некий определенный способ причинности не должно приписывать одному Лицу скорее, чем другому, если Лица не различаются в творении соответственно отношениям и исхождениям.

Напротив, Дионисий говорит в главе 2 сочинения *О Божественных именах*, что обще всецелой божественности быть причиной всего (communia totius divinitatis sunt *omnia causalia*).

Отвечаю: Следует сказать, что творить – означает в собственном смысле причинять или производить бытие вещей. Но поскольку всякий деятель производит себе подобное, можно усмотреть начало действия из результата действия: ведь именно огонь есть то, что порождает огонь. И потому творить подобает Богу в соответствии с Его бытием: оно есть сущность Бога, которая является общей для трех Лиц. Так что **[способность] творить не является собственной принадлежностью какого-либо Лица, но является общей для всецелой Троицы**.

Тем не менее Божественные Лица в соответствии с характером своего исхождения обладают причинностью в отношении к творению вещей. Как показано выше, когда речь шла о знании и воле Бога, Бог служит причиной вещей через свой интеллект и волю, так же как ремесленник служит причиной вещей рукотворных. Ведь ремесленник действует через посредство слова, понятого [,зарожденного] (conceptum) в интеллекте, и любви, [привязанности] своей воли к чему-то сообщенному [словом]. Потому и Бог Отец производит тварь через свое Слово, которое есть Сын; и через свою Любовь, которая есть Дух Святой. **И в согласии с этими исхождениями Лиц находятся основания (rationes) произведения тварей, поскольку они, [эти основания], включают существенные атрибуты, а именно, знание и волю**.

На первый довод, стало быть, надо сказать, что исхождения Божественных Лиц служат причиной творения таким образом, как это было объяснено.

На второй довод следует сказать, что божественная природа, хотя является общей для трех Лиц, однако принадлежит им в некоторого рода порядке (ср. 42, 3), поскольку Сын получает божественную природу от Отца, а Святой Дух – от них обоих; точно так же и способность (virtus) творить, хотя является общей для тех Лиц, но принадлежит им в некоторого рода порядке: ведь Сын имеет ее от Отца, а Святой Дух – от них обоих. Поэтому Отцу приписывается, что "Он Творец", как тому, кто имеет способность творить не от другого. А о Сыне говорится [,как о Том,] "через кого все созданы", поскольку Он имеет ту же самую способность, но от другого: ведь предлог *через* (per) обычно обозначает посредствующую причину или начало от начала. А Святому Духу, который имеет ту же самую способность от них обоих, приписывается, что Он, будучи Господом, управляет всем и животворит все, что сотворено Отцом через Сына.

Можно также усмотреть общее основание этого приписывания из способов соотнесения существенных атрибутов [с Божественными Лицами]. Ведь, как сказано выше (39, 8), Отцу соотнесено могущество (potentia), которое в наибольшей степени проявляется в творении: поэтому Отцу приписывается, что "Он Творец". Сыну же соотнесена мудрость, через которую действует деятель, оперирующий интеллектом: поэтому о Сыне говорится [,как о Том,] "через кого все созданы". Святому Духу соотнесена благость, к которой относятся управление, приводящее вещи к должным целям, [к их предназначению,] и оживотворение: ведь жизнь состоит в некоем внутреннем движении, а первым движущим является цель и благо.

На третий довод следует сказать следующее. Хотя всякое действие (effectus) Бога идет от каждого из атрибутов, однако всякое действие сводится [,т.е. отсылает] к тому атрибуту, с которым находится в согласии по своему смысловому содержанию (ratio); так, поря-

док вещей сводится [,отсылает] к мудрости, а оправдание нечестивых – к милосердию и благости, преизобильно изливаемых. Творение же, которое есть произведение самой субстанции вещи, сводится [,отсылает] к могуществу.

7. ОБНАРУЖИВАЕТСЯ ЛИ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ В ТВОРЕНИЯХ ОТПЕЧАТОК ТРОИЦЫ

Представляется, что не является необходимым, чтобы в творениях обнаруживался след [или отпечаток] Троицы.

1. Ведь каждого можно найти по его следам. Но Троицу Лиц нельзя найти из творений, как было установлено выше (32, 1). Следовательно, в твари нет следов [или отпечатков] Троицы.

2. Кроме того, все, что есть в твари, сотворено. Таким образом, если отпечаток Троицы обнаруживается в твари в силу каких-то свойств твари и все сотворенное несет отпечаток Троицы, то надлежит, чтобы в каждом из этих свойств также обнаруживался отпечаток [или след] Троицы; и так далее до бесконечности.

3. Кроме того, результат действия [причины] репрезентирует только свою причину. Но способность быть причиной тварей принадлежит общей природе, а не отношениям, которыми различаются Лица и [в силу которых] они исчисляются. Следовательно, в твари обнаруживается отпечаток [или след] не Троицы, но только единства сущности.

Напротив, Августин говорит в книге 4 *О Троице*[24], что "отпечаток Троицы ясно обнаруживается в твари".

Отвечаю: Следует сказать, что всякое действие (effectus) както репрезентирует свою причину, но по-разному. Ведь один результат действия (effectus) [причины] репрезентирует только способность причины быть причиной, [т.е. причинность причины], но не ее форму, как, например, дым свидетельствует об огне; о такой репрезентации говорят как о репрезентации [по типу] *отпечатка* [или *следа*], ибо след свидетельствует только о движении того, кто прошел, но не о том, каков он. Другой же результат действия (effectus) [причины] репрезентирует причину через подобие ее форме, как, например, порожденный огонь репрезентирует огонь порождающий, а статуя Меркурия – самого Меркурия; это – репрезентация [по типу] *образа*.

Исхождения Божественных Лиц имеют соответствие в актах интеллекта и воли, как было сказано выше (27): ведь Сын исходит как Слово интеллекта, а Святой Дух – как Любовь воли [любовь – как ее привязанность, стремление] (Amor). **Таким образом, в разумных творениях, наделенных разумом и волей, наличествует репрезентация Троицы по типу образа**, поскольку в них находится понятое [рожденное] (conceptum) слово и исходящая (procedens) любовь.

Во всех же творениях наличествует репрезентация Троицы по типу следа [или отпечатка], поскольку во всякой твари находится что-то такое, что с необходимостью должно быть возведено к Божественным Лицам, как к причине. Ведь всякое творение по своему бытию является самостоятельно существующим (subsistit in suo esse), имеет форму, посредством которой оно определяется к некоторому виду, и имеет назначение[25] к чему-то другому. И так как оно есть некая сотворенная субстанция, оно репрезентирует причину и начало, и таким образом указывает на Лицо Отца, Кто есть начало не от начала. Но так как творение имеет некую форму и вид, оно репрезентирует Слово, в силу того что форма произведенного искусством происходит от понятия, рождающегося в уме мастера. А так как имеет назначение, репрезентирует Святой Дух, поскольку Он есть любовь: ибо назначение [или направленность] произведенного результата действия к чему-то другому происходит от воли творящего.

Потому и говорит Августин в книге 4 *О Троице*[26], что след [или отпечаток] Троицы обнаруживается во всякой твари, потому что она *есть нечто одно*, и потому что *формируется некоторым видом*, и потому что *держится некоторой направленности*.

К этим [моментам] сводятся также те три – *число, вес и мера*, – упоминаемые в *Книге Премудрости* (11, 21). Ведь *мера* соотносится с субстанцией вещи, ограниченной ее началами, число – с видом, вес – с направленностью (ср. 5, 5 с).

К этим [моментам] сводятся также те три, которые упоминает Августин[27]: модус, вид и порядок.

Также и те, которые он упоминает в книге *83 вопроса*[28]: то, *что остается неизменным, что различается, что согласуется*; ведь нечто остается неизменным благодаря своей субстанции [т.е. благодаря тому, что оно есть субстанция], различается – благодаря форме, а согласуется – благодаря порядку.

И к тому же самому легко могут быть сведены иные подобного рода высказывания.

На первый довод надо, следовательно, сказать, что репрезентация [по типу] *отпечатка* [или следа] относится к каким-либо соответствиям [,а именно,] каким путем от творений можно прийти к Троице Божественных Лиц, как было сказано[29].

На второй довод следует сказать, что тварь – это в собственном смысле самостоятельно существующая вещь, в которой могут быть обнаружены три вышеназванных [момента]. Нет нужды, чтобы эти три [момента] находились в чем-либо из того, что имеет место в твари.

На третий довод следует сказать, что исхождения Лиц также служат некоторым образом причиной и основанием (ratio) твари, как было сказано (45, 6).

8. ПРИМЕШИВАЕТСЯ ЛИ ТВОРЕНИЕ К ДЕЛАМ ПРИРОДЫ И ИСКУССТВА

Представляется, что творение примешивается к делам природы и искусства.

1. Ведь во всяком действии (operatione) природы и искусства производится некоторая форма. Но она не производится из чего-либо, поскольку ее частью не является материя. Следовательно, форма производится из ничего. Таким образом, во всяком действии природы и искусства присутствует творение.

2. Кроме того, результат действия [причины] (effectus) не могущественнее своей причины. Но в природных вещах нет никакого деятеля, кроме акцидентальной формы, являющейся активной или пассивной формой. Следовательно, субстанциальная форма не производится действием природы. Поэтому она может быть произведена только посредством творения.

3. Кроме того, природа создает себе подобное. Но в природе обнаруживаются некоторые вещи, рожденные не от себе подобного, как видно на примере животных, возникших из гниения[30]. Следовательно, их форма не происходит от природы, но производится творением. То же самое рассуждение приложимо и к другим случаям.

4. Кроме того, то, что не сотворено, не есть тварь. Если же к тем вещам, которые от природы, не присоединяется творение, то оказывается, что произведения природы – не творения, что является ересью.

Напротив, Августин в сочинении *О книге Бытия буквально*[31] отличает размножение (opus propagationis), которое есть дело природы, от дела творения.

Отвечаю: Следует сказать, что это сомнение возникает из-за форм. Некоторые[32], допуская скрытые формы, полагали, что формы не берут начало от действия природы, но они прежде существовали в материи. – Это происходит от непонимания материи, когда не умеют различить между потенцией и актом: ибо они считают формы, которые предсуществуют в материи только потенциально, просто (simpliciter) предсуществующими.

Другие же[33] полагали, что форма даруется обособленным деятелем или вызывается им как причиной, по способу творения. А потому ко всякому действию природы присоединяется творение. – Но это происходит у них в силу непонимания формы. Ведь они не усматривали, что форма природного тела не является самостоятельно существующей, но является тем, посредством чего нечто существует, а потому, поскольку возникать и быть сотворенной подобает, в собственном смысле, только самостоятельно существующей вещи (rei subsistenti), как было сказано выше (45, 4), формам не присуще возникать или быть сотворенными, но только быть *сотворенными*.

А то, что в самом деле происходит от природного деятеля, – это составное, которое возникает из материи. Поэтому **к действиям природы не примешивается творение, но оно предлежит действиям природы** [,т.е. является предварительным условием для действий природы].

На первый довод, таким образом, следует сказать, что формы начинают существовать актуально, когда созданы составные вещи, потому что они возникают не сами по себе, но по совпадению [привходящим образом].

На второй довод следует сказать, что активные качества в природе действуют в силу субстанциальных форм. Поэтому естественный деятель производит подобное себе не только по качеству, но и по виду.

На третий довод следует сказать, что для возникновения несовершенных животных достаточно универсального деятеля, т.е. небесной силы, которой они уподобляются не по виду, но согласно некоей аналогии; и не следует говорить, что их формы творятся обособленным деятелем. А для порождения совершенных животных недостаточно универсального деятеля, но требуется собственный деятель, являющийся однозначным порождающим, [т.е. порождающим животное того же вида, что и он сам].

На четвертый довод следует сказать, что действие природы имеет место только в предположении прежде сотворенных начал. Таким образом, вещи, возникающие по природе, называются творениями.

[1] *Contra adversarium legis et prophetarum*, l. 1, c. 23; ML 42, 633.
[2] См.: Magistrum, II *Sent.*, dist.1.
[3] То есть лишенность акцидентальной формы.
[4] Порядок, имеющий место в уме (ordo rationis) или свойственный нашему способу понимания, согласно которому мы понимаем ничто как границу "от которой" при произведении той вещи, которая творится.
[5] Гл. 4, 187 a 26–29; S. Th. lect. 9, n. 2.
[6] *Аристотель*. Физика, 3, гл. 1; 201 a 10; S.Th. lect. 2, n.2 sq.
[7] Ср. сл. параграф, c; ср. также I, 28, 3, ad 1; I, 41, 1, ad 2.
[8] Гл. 3; 202 b 5–8; S.Th. lect. 5, n. 7–9.
[9] Prop. IV; S.Th. lect. 4 (cfr. prop. XVIII, § Redeamus). Ср.: *Proclum*. Elementa theol. 138 (cfr. 101); *Plotinum*. Enn. V, vi, 6; VI, vii, 16–17.
[10] То есть субстанции, обособленные от материи, а именно ангелы.
[11] *Аристотель*. Метафизика, VII, гл. 1; 1028a 15–20; S.Th. lect. 1, n. 1248–1251.
[12] *Аристотель*. Метеорологика, IV, гл. 3; 380a 11–15; О душе, II, гл. 4; 415 a 26 – b 1; S.Th. lect. 76, n. 312–314.
[13] C. 8; ML 42, 875-876.
[14] Prop. III, § Et non efficit; S.Th. lect. 3. Ср.: *Proclum*. Elementa theol. 201 (vide etiam 184, 185); *Plotinum*, Enn. V, 1, 3.
[15] Metaph., tract. IX, c. 4.
[16] Magister Sententiarun, Петр Ломбардский.
[17] Производить абсолютным образом (producere abcolute) означает такое произведение, когда ничто не привходит в действие производящего деятеля, ко-

гда он производит абсолютно самостоятельно и все сразу, целиком. Точно так же быть причиной абсолютным образом (absolute) – значит быть единственной причиной, целиком ответственной за результат.

[18] Ср. I, 104, 1 c. (Manifestum est autem quod si aliqua duo...). Cont. Gent. II, 21. § Amplius. Quicquid.

[19] "Ведь божественным Чиноначалием всецело и благопристойно узаконено, чтобы вторые приобщались к богоначальным озарениям через первых" (*О небесной иерархии*, гл. 8, 1) (Дионисий Ареопагит. СПб., 1997. С. 83).

[20] Гл. 7; 190 b 23–29; S.Th. lect. 13, n.3 sq.

[21] Бóльшим препятствием для действия (effectus) деятеля является удаление потенции восприемника, чем порядок (ratio) противоположного расположения. Ибо противоположное расположение препятствует действию лишь постольку, поскольку создает нерасположенную потенцию. Поэтому бóльшая трудность существует при творении, где материя вообще не предсуществует, нежели там, где в предсуществующей материи имеется нечто, что препятствует действию, будучи противоположностью.

[22] Ц.-слав.: "Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым".

[23] Ц.-слав.: "Имже вся быша".

[24] C.10; ML 42, 932.

[25] Ordo – в данном случае: назначение, предназначение, как заранее содержащаяся в твари встроенность в некий должный порядок, вложенная при творении в тварь направленность, устремленность к этому должному месту в общем порядке.

[26] Loco cit.

[27] *De Natura Boni*, c. 3; ML 42, 553.

[28] Quest. 18; ML 40, 15.

[29] В данном параграфе; см. также 32, 1, ad 1.

[30] Фома, вслед за Аристотелем, придерживался мнения, что некоторые примитивные организмы возникают при процессах гниения и разложения, происходящих в почве.

[31] Кн. V, гл. 11; гл. 20.

[32] "Так Философ рассказывает об Анаксагоре в книге 1 *Физики*" (text 32 sq.). De Pot., 3, 8 c.

[33] Например, Платон (*Федон*, гл. 49: 100 b – 101 e; *Тимей*, гл. 18: 50 b–e), а также Авиценна (*Metaph.*, tract. IX, c. 5).

Вопрос 47

О РАЗЛИЧИИ ВЕЩЕЙ В ОБЩЕМ

После того как рассмотрено введение творений в бытие, [их произведение,] следует рассмотреть их различие. Это рассмотрение состоит из трех частей. Во-первых, мы рассмотрим различие вещей в общем; во-вторых, различие доброго и злого (48); в-третьих, различие духовной и телесной твари (50).

Относительно первого ставятся три вопроса.

Во-первых: о самом множестве или различии вещей.

Во-вторых: об их неравенстве.

В-третьих: о единстве мира.

1. ПРОИСХОДИТ ЛИ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ ВЕЩЕЙ ОТ БОГА

Представляется, что множественность и различие вещей не происходят от Бога.

1. Ведь единому естественно производить одно, [единое]. Но Бог в высшей степени един, как явствует из предшествующего (11, 4). Следовательно, Он производит только один результат [своего действия].

2. Кроме того, произведенное по образцу (exemplatum) уподобляется своему образцу. Но Бог есть причина-образец результата своего действия (sui effectus), как было сказано выше (44, 3). Следовательно, коль скоро Бог един, результат Его действия один-единственный и в нем нет различия.

3. Кроме того, то, что направлено к цели, соразмерно цели. Но цель творения одна, а именно божественная благость, как было показано выше (44, 4). Следовательно, результат действия Бога может быть только одним.

Напротив, сказано (Быт. 1: 4–7), что Бог *отделил* (distinxit)[1] *свет от тьмы* и *отделил* (divisit) *воды* от вод[2]. Следовательно, различие и множественность вещей от Бога.

Отвечаю: Следует сказать, что причину различия вещей указывают по-разному. Одни приписывают ее материи, либо ей одной, либо вместе с [производящим] деятелем. Одной материи [приписывали ее], например, Демокрит и все древние натурфилософы, допускавшие одну только материальную причину; по их мнению, различие вещей происходит от случая, соответственно движению материи[3]. – Материи же и [производящему] деятелю вместе различие и множественность вещей приписывал Анаксагор, который полагал [существование] ума, различающего вещи, извлекая то, что смешано, [т.е. в смешанном состоянии находится] в материи[4].

Но этого не может быть по двум причинам. Во-первых, как было показано выше (44, 2), сама материя также сотворена Богом. Потому и различие, если оно происходит от материи, следует возводить к другой причине. – Во-вторых, так как материя существует благодаря форме, а не наоборот. Различие же вещей происходит от их собственных форм. Следовательно, различие в вещах существует не вследствие материи; скорее, наоборот, в сотворенной материи имеется бесформенность, для того чтобы она была приспособлена к различным формам[5].

Другие же приписывали различие вещей вторичным [производящим] деятелям. Например, Авиценна утверждал[6], что Бог, постигая Себя самого, производит первый ум, [первую интеллигенцию], в котором, поскольку он не является своим собственным бытием, наличествует составленность из потенции и акта, как уяснится в дальнейшем (50, 2, ad 3). Таким же образом первый ум, [первая интеллиген-

ция], поскольку он постигает первую причину, производит второй ум [вторую интеллигенцию]; коль скоро постигает себя самого, поскольку он в потенции, производит тело неба; поскольку же постигает себя самого согласно тому, что он имеет от акта, производит душу неба.

Но этого не может быть по двум причинам. Во-первых, как показано выше (45, 5), творить подобает одному только Богу. Поэтому то, что может быть сотворено только посредством творения, производится одним только Богом; а это – все то, что не подлежит возникновению и уничтожению[7]. Во-вторых, так как, согласно этой позиции, универсум вещей происходит не от намерения первого [производящего] деятеля, но от столкновения многих действующих причин. Но о таковом мы говорим как о происходящем случайно. В таком случае полнота универсума, которая состоит в разнообразии вещей, была бы случайной, что невозможно.

Поэтому следует сказать, что различие вещей и их множественность происходит от намерения первого [производящего] деятеля, которым является Бог. Ведь Он приводит вещи в бытие, чтобы Его благость могла быть сообщена творениям и представлена [,репрезентирована] ими. А поскольку она не может быть представлена достаточным образом посредством одного творения, Он произвел многие и различные творения так, чтобы недостающее в одном для представления божественной благости, восполнялось из других: ведь благость, которая в Боге есть просто и однородно, в творениях присутствует многоразлично. Поэтому весь универсум более совершенно причастен божественной благости и представляет [,репрезентирует] ее, нежели какое бы то ни было иное творение.

Так как божественная мудрость – причина различия вещей, то Моисей говорит, что вещи различены словом Божьим, которое есть выражение (conceptio) мудрости. Потому и сказано (Быт. 1: 3–4): "И сказал Бог: да будет свет... И отделил Бог свет от тьмы".

На первый довод, таким образом, следует сказать, что по природе деятель производит посредством формы, благодаря которой вещь существует и которая в одной вещи только одна; поэтому деятель производит только одно. Но деятель, действующий по собственной воле, каков Бог, производит, как было показано выше (19, 4), через форму постигнутую (forma intellecta). Поскольку же единству и простоте Бога не противоречит то, что Он постигает многое, как было показано выше (15, 2), то выходит, что Бог, будучи одним, может производить многое.

На второй довод следует сказать, что такое отношение приложимо только к тому произведенному по образцу, которое совершенным образом представляет [,репрезентирует] образец и которое множится только посредством материи. Поэтому несотворен-

ный образ[8], являющийся совершенным, только один. Однако никакое творение не представляет совершенным образом первый образец, которым является божественная сущность. Так что этот образец может быть представлен посредством многого. – И тем не менее, в силу того, что идеи считаются образцами, множественности вещей в божественном уме соответствует множественность идей.

На третий довод следует сказать, что в спекулятивных вещах средний [термин] доказательства, совершенным образом доказывающий заключение, только один. Но средних [для] вероятных [доказательств] множество. Подобным образом и в случае действий, когда то, что существует ради цели, так сказать, приравнивается цели, требуется, чтобы было только одно. Но творения не так относятся к [своей] цели, которой является Бог. Поэтому надлежало, чтобы творений было множество.

2. ПРОИСХОДИТ ЛИ НЕРАВЕНСТВО ВЕЩЕЙ ОТ БОГА

Представляется, что неравенство вещей не от Бога.

1. Наилучшему ведь свойственно быть причиной и приводить к наилучшему. Но среди наилучшего одно не может быть больше другого. Следовательно, Богу, который является наилучшим, подобает создавать все равное.

2. Кроме того, равенство есть результат действия, [следствие] (effectus) единства, как сказано в книге V *Метафизики*[9]. Но Бог один. Следовательно, Он создает лишь равное.

3. Кроме того, к справедливости относится и даровать неравное неравным. Но Бог справедлив во всех своих действиях. Стало быть, поскольку Его действию, которым Он сообщает вещам бытие, не предлежит никакое неравенство вещей, то представляется, что Он создал бы все равным.

Напротив, сказано (Сирах. 33: 7–8): "Почему день превосходит день, и свет превосходит свет, и год превосходит год", и солнце превосходит солнце (sol solem)?[10] "Они разделены знанием Господа"[11].

Отвечаю: Следует сказать, что Ориген, желая отвергнуть позицию тех, кто выводил различие в вещах из противоположности начал добра и зла[12], предполагал[13], что в начале все вещи были сотворены Богом равными. Он утверждал, что сначала Бог сотворил только разумные творения и все равные [друг другу]; неравенство же первоначально возникло в них от свободного выбора, поскольку одни в большей или меньшей степени обратились к Богу, а другие в большей или меньшей степени отвратились от Бога. Те разумные творения, которые по свободному выбору обращены к Богу, причислены к различным ангельским чинам, согласно различию заслуг; а те, кто отвернулся от Бога, были связаны различными телами, со-

гласно различию греховности. Это и есть причина сотворения и различия тел.

Согласно этому мнению, универсум телесных творений, [вселенная] была создана не ради того, чтобы сообщить творениям благость Божию, но ради наказания за грех. Но это противно сказанному [в *Книге Бытия*] (Быт. 1: 31): "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма". И, как Августин говорит в книге IX сочинения *О граде Божием*: "Что может быть глупее утверждения, что художник-Бог не задумал это солнце, одно – в одном мире, ради красоты или даже благосостояния телесных вещей, но что скорее оттого это произошло, что одна душа согрешила [именно] таким образом? Так что, если бы согрешили сто душ, сто солнц было бы в этом мире"[14].

Поэтому следует сказать, что мудрость Бога – причина как различия вещей, так и неравенства. Это объясняется следующим образом. В вещах обнаруживается двоякое различие: одно – формальное[15], в тех вещах, которые различаются по виду; другое же – материальное[16], в тех вещах, которые различаются только числом. Но поскольку материя существует ради формы, материальное различие существует ради формального. Потому мы видим, что среди вещей неуничтожимых существует только один индивид одного вида, так как [этого] одного достаточно для сохранения вида[17]. Среди возникающих же и гибнущих вещей ради сохранения вида существует много индивидов одного вида. Из этого становится очевидным, что формальное различие является более основополагающим, чем материальное. Но формальное различие всегда требует неравенства; ибо, как говорится в книге VIII *Метафизики*[18], формы вещей подобны числам, у которых вид изменяется через прибавление или вычитание единицы. Представляется поэтому, что в природных вещах виды упорядочены по степеням: так, смешанные тела совершеннее элементов, [т.е. простых тел], растения – минералов, животные – растений, а люди совершеннее других животных; и [в свою очередь] в каждом из этих [родов] один вид оказывается более совершенным, чем другие. **Стало быть, как божественная мудрость служит причиной различия вещей ради совершенства вселенной (универсума), так и причиной неравенства**[19]. Ведь вселенная не была бы совершенной, если бы только одна степень благости находилась в вещах.

На первый довод, следовательно, надо сказать, что наилучшему деятелю присуще производить [так, чтобы] целокупный результат его действия был наилучшим; однако не так, чтобы любая часть целого была как таковая (simpliciter) сделана наилучшей, но наилучшей для целого [т.е. в отношении к целому]: ведь животное утратило бы свою благость, [т.е. добротность], имей каждая его часть достоинство глаза [,т.е. будь каждая его часть наилучшим глазом]. Так же вот и Бог всю вселенную в целом сделал наилучшей, как творе-

ние; однако каждое творение по отдельности не сделал наилучшим, но одно лучше, чем другое[20]. Поэтому об отдельных творениях сказано [,например, о свете]: "И увидел Бог свет, что он хорош" (Быт. 1: 4), и подобным образом о других творениях по отдельности; но обо всех вместе сказано (Быт. 1: 31): "И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма".

На второй довод следует сказать, что первым исходит от единства равенство, а затем исходит множественность. Поэтому от Отца, которому, по Августину[21], соответствует единство, исходит Сын, которому соответствует равенство, а затем творение, которому подобает неравенство. Однако и творения причастны некоторому равенству, а именно равенству пропорции[22].

На третий довод следует сказать, что это соображение было побудительным мотивом для [размышлений] Оригена: но [у него] оно утверждается только в виде распределения наград, неравенство которых следует из неравенства заслуг. Но в созидании вещей неравенство частей не происходит от какого-либо предшествующего неравенства, будь то неравенство заслуг или же неравенство расположений материи; оно имеется ради совершенства целого. Это видно также в произведениях различных ремесел. Ведь не потому крыша отличается от фундамента, что они сделаны из различного материала; но чтобы дом из различных частей был сделан совершенным, мастер-строитель ищет различный материал; он бы и создал его, если бы мог[23].

3. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТОЛЬКО ОДИН МИР

Представляется, что существует не один только мир, но многие миры.

1. Ибо, как говорит Августин в книге *83 вопроса*[24], было бы неподобающе сказать, что Бог сотворил вещи без причины. Но по той же причине, по которой Он сотворил одно, Он мог сотворить многое, так как Его могущество не ограничено сотворением одного мира, но бесконечно, что было показано выше (25, 2). Следовательно, Бог произвел многие миры.

2. Кроме того, природа производит лучшее, но в гораздо большей степени это делает Бог. Но лучше было бы, чтобы существовало множество миров, чем один: ибо многие блага лучше немногих. Следовательно, Богом созданы многие миры.

3. Кроме того, все, что имеет форму в материи, может множиться по числу, оставаясь одним и тем же видом, так как умножение по числу происходит от материи. Но мир имеет форму в материи. Ведь когда я говорю *человек*, я обозначаю форму, когда же говорю *этот человек*, обозначаю форму в материи; точно так же, когда говорят *мир*, обозначается форма, а когда говорят *этот мир*, обозначается форма в материи. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы существовали многие миры.

Напротив, сказано (Иоан. 1: 10): "...И мир через Него создан"[25], где *мир* назван в единственном числе, как если бы существовал один-единственный мир.

Отвечаю: Следует сказать, что сам порядок, существующий в вещах, таким образом сотворенных Богом, показывает единство мира. Ведь этот мир считается одним благодаря единству порядка, согласно которому одни вещи упорядочиваются [,подгоняются] к другим. Но все вещи, происшедшие от Бога, имеют отношение порядка и друг к другу и к самому Богу, как было показано выше (11, 3; 21, 1, ad 3). Поэтому необходимо, чтобы все вещи принадлежали к одному миру.

Вот почему как раз те могли допускать [существование] множества миров, кто считал причиной мира не какую-либо упорядочивающую мудрость, но случай; как, например, Демокрит, утверждавший, что столкновениями атомов создан и этот мир, и бесконечное множество других[26].

На первый довод, стало быть, надо сказать, что это и есть основание, почему мир один, ибо все вещи должны быть упорядочены единым порядком и [в направлении] к одному [,к одной цели]. В силу этого Аристотель в книге XII *Метафизики*[27] из единства порядка в существующих вещах делает вывод о единственности Бога Вседержителя. И Платон из единственности образца доказывает единство мира[28], как того, что по образцу.

На второй довод следует сказать, что никакой деятель не стремится к материальной множественности как к цели; ибо материальное множество не имеет определенной границы, но уходит в бесконечность, а бесконечность противоречит понятию цели. Когда говорят, что множество миров лучше, чем один, это говорится применительно к материальному множеству. Но лучшее в таком смысле не будет намерением Божественного деятеля, ибо на этом основании можно было бы сказать, если бы Он создал два мира, что было бы лучше, если бы Он создал три, и так далее до бесконечности.

На третий довод следует сказать, что мир состоит из всей его материи. Ведь невозможно, чтобы была другая земля, чем эта, потому что всякая земля, где бы она ни была, по природе несется к этой середине[29]. То же самое рассуждение приложимо и к другим телам, являющимся частями мира.

[1] Vulgata: divisit.

[2] Синод. пер.: "И отделил Бог свет от тьмы... и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью".

[3] См.: *Аристотель.* Физика. Кн. I, гл. 4; кн. III, гл. 4, 203 a 17 – b 2; кн. VIII, гл. 9, 265 b 16–32.

[4] См.: Там же.

[5] "Формы не происходят вследствие расположений материи, как своей первой причины; но, скорее, наоборот, материя [в отдельных случаях] расположена

таким образом, чтобы наличествовали такие формы" (*Cont. Gent.*, II, 40, § Adhuc. Ea quae.) Ср. 76, 5 с.

[6] *Metaph.* tr. IX, c. 4.

[7] Таковы ангелы, разумные души, первоматерия, которая силой природного деятеля преобразуется из одной формы в другую, и, согласно древней физике, небеса.

[8] А именно, Слово. Ср.: 35, 2.

[9] Гл. 15: 1021 a 9–14: "Все эти отношения касаются чисел, и они суть свойства чисел, а также – только по-другому – выражают равное, сходное и тождественное (ведь все они подразумевают отношение к одному; в самом деле, тождественно то, сущность чего одна, сходно то, качество чего одно, а равно то, количество чего одно; но одно – начало и мера числа...)". Cf. S.Th. lect. 17, n. 1023.

[10] Vulg.: "Quare dies diem superat, et iterum lux lucem et annus annum a sole? A Domini scientia separati sunt, facto sole et praeceptum custodiente" (Почему день превосходит день, и свет превосходит свет, и год превосходит год у солнца? Они разделены знанием Господа, ибо Он создал солнце и соблюдает предписанное).

[11] Синод. пер.: "Почему один день лучше другого, тогда как каждый дневный свет в году *исходит* от солнца? Они разделены премудростью Господа".

[12] Это была позиция манихеев.

[13] *О началах*, кн. I, гл. 6–8; кн. II, гл. 1–2.

[14] Гл. 23. – *Бл. Августин.* Творения. Ч. 4, 2-е изд. Киев, 1905. С. 211: "Можно ли сказать глупость бóльшую такой, например, что, созидая это солнце, чтобы оно было одно в одном мире, художник-Бог имел в виду не красоту или даже благосостояние вещей телесных; а что это произошло скорее оттого, что одна душа согрешила так, что заслужила заключение в таком именно теле? Случись, что подобным образом и одинаково согрешили бы не одна, а две, и даже не две, а десять или сто душ, мир этот, стало быть, имел бы сто солнц".

[15] Различие, происходящее от противоположных или различных форм. Ср. 30, 3 с.

[16] Различие, возникающее в силу деления континуума. См.: Там же.

[17] Ср. 50, 4 с.

[18] Гл. 3; 1043 b 36 – 1044 a 2. S.Th. lect. 3, n 1723 sq.

[19] Ср. 23, 5, ad 3.

[20] Ср. 22, 2, ad 2.

[21] *De Doctrina Christiana*, l. I, c. 5; ML 34, 21.

[22] Ср. 25, 6, ad 3.

[23] Ср. 25, 5, ad 3.

[24] Q. 46; ML 40, 30.

[25] Vulg.: Mundus per ipsum factus est. Синод. пер.: "И мир через Него начал быть".

[26] См.: *Аристотель.* Физика, кн. III, гл. 4: 203 b 1–2; S. Th. lect. 7, n. 6; кн. VIII, гл. 1: 250 b 18–22; S. Th. lect.1, n. 2–4.

[27] Гл. 10; 1076 a 3–4; S.Th. lect. 12, n. 2662 sq.

[28] *Тимей*, гл. 6: 31 a–b.

[29] А именно к центру мира, согласно мнению древних. Однако ср. 32, 1, ad 2.