В публикуемых четырех вопросах из первого "Кводлибета" обсуждаются следующие темы: отношение между сущностью и существованием, материей и формой, разумом и волей. В первом случае Генрих Гентский выступает как оппонент Авиценны и св. Фомы Аквинского, доказывая, что сущность вещи и ее существование не различаются реально, прибегая при этом к своей теории интенционального различия (подробнее см. примеч. к переводу). Кроме того, он предлагает оригинальную интерпретацию некоторых идей Боэция и Гильберта Порретанского, касающихся сущности и существования.

Антитомистская позиция Генриха Гентского дает знать о себе и в его рассуждениях относительно возможности существования материи, лишенной формы. Характерно, что отправной точкой для "Общепризнанного Доктора" служит сугубо теологический вопрос о Таинстве Пресуществления, дальнейшая разработка которого приводит магистра из Гента к нескольким важным метафизическим выводам, в числе которых – отказ признать за материей чисто потенциальное существование и уравнять ее с не-сущим. Любопытно, что Иоанн Дунс Скотт несколькими десятилетиями позже будет говорить о том же самом, хотя и несколько иначе.

В вопросе об отношении между разумом и волей заметна "антиинтеллектуалистская" (в смысле интеллектуализма некоторых средневековых аристотеликов) направленность мысли Генриха. Здесь, однако, нельзя говорить о каком-либо "иррационализме" или "волюнтаризме" (как впрочем подобные термины неприменимы и к другим представителям августинианской традиции, будь то св. Бонавентура, Матфей из Акваспарты или Иоанн Дунс Скот). Признавая волю главенствующим в человеке началом, Генрих Гентский тем не менее особо указывает, что воля не может желать ничего, что не было предварительно хотя бы отчасти познано, и что лишенный разума человек не отличается от животного.

ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ
КВОДЛИБЕТ I[1]

ВОПРОС IX.
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЫТИЕМ ТВОРЕНИЯ САМА ЕГО СУЩНОСТЬ

Вслед за вопросами о Первоначале и о способе исхождения (exitus) от него вещей[2], следуют вопросы о самих вещах, произведенных Им описанным выше способом. И о творении были выставлены один общий вопрос и несколько частных.

Общий же вопрос был [таким]: является ли само творение своим бытием.

И аргументировалось, что нет.

Во-первых, поскольку само творение есть нечто самосущее (subsistens)[3], то если бы оно было своим бытием, оно было бы самосущим бытием (esse subsistens). Самосущее бытие есть чистое бытие, но чистое бытие – Бог. Следовательно, творение было бы Богом. Но это ложно. Следовательно, и т.д.

Во-вторых, потому, что если бы творение не было реально[4] отлично от своего бытия, то какое угодно творение, в силу того, что само бытие как таковое не ограничено и потому бесконечно, было бы бесконечным по своей природе, что ложно. Следовательно, равным образом, [ложно] и первое [утверждение].

В-третьих потому, что если бы творение не было реально отлично от своего бытия, то, поскольку само бытие не могло бы быть от него отделено, бытие не могло бы быть отделено от тварной вещи, и так она была бы совершенно неуничтожаемой. Что ложно.

В-четвертых, по этому поводу имеется суждение Боэция, который говорит в первой гебдомаде[5] [трактата] "О гебдомадах"[6], что *Различно бытие* и "*то, что́ есть*"[7]. Что не было бы истинным, если бы творение было бы реально тем же, что и его бытие. Следовательно, и т.д.

Также там же[8]: "*То, что́ есть*" *есть и существует, приняв форму бытия* (*forma essendi*).

Но то, что принимает, реально отлично от того, что оно принимает. Следовательно, и т.д.

Также во второй гебдомаде[9]: *Причастность происходит тогда, когда нечто уже есть.*

И в пятой гебдомаде[10]: Всякое "*то, что́ есть*" *причастно, в силу того, что есть, бытию для того, чтобы быть.* Следовательно, "то, что́ есть" само по себе уже есть нечто, прежде, чем причастно бытию. Но этого бы не было, если бы они не отличались реально.

Также, в шестой гебдомаде[11]: *Для всякого составного одно – бытие, а другое – само* "*то́, что есть*". Но этого бы не было, если бы они были бы реально одним и тем же. Следовательно, и т.д.

РЕШЕНИЕ

Здесь в первую очередь – для того чтобы исключить ложное представление о причастности бытию, ибо согласно Августину ("Против академиков", книга III[12]) прежде чем можно будет научить истинному, следует отучить от заблуждения – следует знать, что причастность творения бытию, [получаемому им] от Бога, который есть само чистое по сущности (essentia) бытие, может быть понята двояко. Первый способ: сама сущность творения понимается как некий субстрат, а само бытие, которому он причастен, – как что-то воспринятое в нем, словно некая форма бытия, благодаря коей [о нем] сказывается бытие – подобно тому, как о теле говорится, что оно является белым, приняв в себя форму белизны. Этому, как кажется, созвучны слова Боэция, когда он говорит: "*То, что́ есть*" *есть и существует, приняв форму бытия*[13]. Так мыслят причастность творения бытию те[14], кто говорит, что в творени-

ях сама сущность творения – одно, а его бытие – реально другое. Потому они говорят, что творения относятся к Богу, как воздух к просвещающему [его] солнцу, и так же, как мы полагаем, что солнце является светоносным по своей природе и по своей сущности и есть не что иное, как сам свет, так и Бог обладает бытием по своей природе и сущности, поскольку является не чем иным, как бытием. И как воздух, сам по себе темный и по своей природе никоим образом не причастный свету (lux), если не просвещен солнцем, становится причастным [ему] благодаря этому сиянию (lumen) солнца, так и творение само по себе и по своей сущности не имеет иного основания (ratio) бытия, но пребывает в тьме не-сущности (non entitas), если только Бог не осветит его и не даст ему то бытие, которому оно причастно.

Иной способ понимания причастности творения бытию [будет иметь место], если помыслить саму сущность творения как нечто абстрагированное интеллектом, безразличное к бытию и не-бытию, которое само по себе есть нечто не-сущее, но обладающее, однако, формальной идеей (idea formalis) в Боге, посредством коей является неким сущим прежде чем станет сущим в собственной природе, подобно тому, как всякая вещь имеет бытие, сущее в Боге, сообразно этому речению Иоанна: *В Нем была жизнь того, что было сотворено* (Ин. 1.3–4)[15], которое становится актуально сущим, когда Бог своим могуществом создает его по подобию своей формальной идее, которой обладает в себе самом, и что оно потому именуется причастным бытию, что есть подобие этой идеи, воплощенное в действительности (expressa in effectu) тем чистым бытием, которое есть Бог. И это подобие входит в саму сущность вещи (cadit in ipsa essentia rei), ибо сама сущность вещи – постольку, поскольку является неким эффектом Бога – есть некое подобие бытия Бога; но само подобие Бога, посредством коего творения причастно бытию, не есть нечто помимо сущности самого творения, реально от нее отличное и в ней воплощенное.

Поэтому ошибочен предшествующий способ разумения причастности творения бытию, являющийся не пониманием (intellectus), но иллюзорным воображением (phantastica imaginatio). Ибо сущность творения следует представлять не как воздух, безразличный к затемненности и просветленности, но как некий луч, по природе в себе самосущий (in se natus subsistere), произведенный солнцем не по необходимости природы, но по свободной воле. Отсюда, если солнце по свободной воле может произвести самосущий луч, то этот луч, насколько он есть от себя и своей природы, был бы безразличен к бытию и не-бытию, и насколько он был бы от себя, был бы неким не-сущим. Насколько же он есть *ex parte* солнца, он мог бы получить для себя бытие, и получил бы, когда возник бы в действительности благодаря солнцу; и был бы этот созданный и самосущий луч по своей сущности неким свечением (lumen) и подобием света (lux) солнца, причастным благодаря этому самому свету солнца. И так этот луч был бы некоей причастностью к свету солнца по своей сущности и в своей сущности, но не через нечто добавленное к его сущности, в ней воспринятое и реально от нее отличное, как свечение (lumen), воспринятое воздухом, отличается от него самого. И как в слу-

чае этого солнечного луча и света солнца, в том смысле, что [луч] причастен свету солнца тем, что есть, существуя в своей сущности, некое его подобие, так и в случае творения и Бога: творение, причастно бытию Бога в том, что есть в своей сущности некое подобие божественного бытия, словно оттиск печати: если он был бы самосущим вне воска, он в своей сущности был бы неким подобием печати, не через нечто, к ней добавленное. И так во всяком творении: бытие не есть нечто, реально отличное от самой сущности, добавленное к ней так, чтобы она существовала. Напротив, сама его сущность, посредством коей любое творение есть то, что оно есть, обладает бытием постольку, поскольку есть эффект и подобие божественного бытия, как уже сказано.

И не следует сомневаться в этом относительно бытия и сущности (entitas) вещи более, чем относительно ее благости, истинности и единства. Ибо вещь имеет бытие от того же, благодаря чему она блага, истинна и едина[16]; и это только потому, что она в своей сущности есть некое подобие бытия Бога и [Его] благости, истины и единства.

В отношении благости творения это доказывает Боэций в учении, [изложенном] в книге "О гебдомадах"[17].

В отношении его истинности это доказывает Августин в книге "Об истинной религии"[18].

О едином и сущем это ясно утверждает Философ в IV книге "Метафизики"[19], где указывает, что нет различия между высказываниями "человек", "единый человек" и "сущий человек". Отсюда Комментатор[20] полагает[21], что *когда мы говорим*: "*единый человек*" *или* "*этот человек*" *или* "*сущий человек*", *эти выражения обращаются. И Авиценна сильно ошибался, когда утверждал, что* "*сущее*" *и* "*единое*" *обозначают добавленные к сущности расположенности*[22]. *И единое и сущее сводятся к расположенной сущности и не суть добавленные к сущности расположенности, как расположенность к белому и черному.*

Удивительно поэтому, что некоторые теологи не могут увидеть того, что видят философы, в особенности учитывая то, что [означенная выше ложная позиция] опровергается здравым рассуждением.

Во-первых, если любое творение обладает бытием не через свою сущность, но через вещь, добавленную к своей сущности, ничто среди творений не могло бы быть сущим само по себе.

Во-вторых, если бы этим бытием была некая вещь сверх сущности творения, то, поскольку не дано, что это – Бог и несотворенная вещь, то это – вещь тварная. Но какая угодно тварная вещь от себя обладает небытием, а если имеет бытие – то причастное и приобретенное. Следовательно, если приобретенное бытие всегда реально отлично от того, чем приобретается и от того, что ему причастно, я спрашиваю о том бытии той, добавленной к сущности первого творения, вещи, через которую она имеет бытие: отлично ли оно реально от сущности той вещи, которой приобретается. И тогда либо будет иметь место уход в бесконечность, или мы остановимся на некоей сущности приобретающей бытие, которое никоим образом реально не отлично от той сущности, которой оно приобретается. И на том же основании, на котором мы останавливаемся на одной сущности и тварной природе, – и на любом другом творении.

В-третьих, спрашиваю о том бытии, которое полагается реально отличным от сущности, которая ему причастна, является ли оно субстанцией или акциденцией. Ведь нельзя предположить ничего среднего, – разве что Творца, – который не есть ни субстанция, ни акциденция, относящаяся к какому-либо предикаменту[23]; и в книге Аль-Фараби "О делении наук"[24] сказано, что все, что есть, ест либо субстанция, либо акциденция, либо творец субстанции и акциденции. Если скажешь, что оно – акциденция, то субстанция обладает бытием через свою акциденцию, и потому существует не сама по себе и в первую очередь; напротив, скорее самим по себе и в первую очередь сущим будет так акциденция, посредством коей субстанция имеет бытие, что противоречит философам и всякому разумению. И будь оно акциденцией, скажи, акциденцией в каком предикаменте? Если попытаешься, тебе не хватит девяти родов акциденций. А если скажешь, что оно – субстанция, то либо это материя, либо форма, либо составное, поскольку других модусов субстанция не имеет. Если скажешь, что материя, то, спрашиваю, что есть сущность творения – материя, форма или составное? И тогда материя обладала бы материей, или форма – бытием через материю, или у составного была бы материя, отличная от той, от которой оно имело бы бытие, что все абсурдно. Если скажешь, что составное, то этого не может быть, поскольку всякая такая субстанция есть само по себе самосущее. А если скажешь, что форма, поскольку там суть (vis) бытия, то либо субстанциальная, либо акцидентальная. Если акцидентальная, то посредством ее субстанция, как уже сказано, не имеет бытия. Если субстанциальная, то она или есть само по себе самосущее, и тогда – некая сущность или интеллигенция, обладающая через свою сущность от нее не отличным бытием, или, если она присуществляется (inhaerere) и формирует иное, она есть сущность вещи или часть сущности, которая сотворена в этом творении. И так в любом случае следует сказать, что любая вещь обладает бытием по своей сущности, так что бытие не есть некая вещь, добавленная к сущности.

Но что ответить, непосредственно на вопрос о том, является ли сущность творения самим его бытием так, что сама сущность творения есть чистое самосущее бытие? Этого не следует утверждать, поскольку такое бытие – только Бог, о котором Боэций в [трактате] "О Троице"[25] говорит, что *Он есть форма, которая есть само бытие и из которой есть бытие.* Поэтому комментатор[26] утверждает[27]: *то есть, которая не перенимает этот предикат*[28] *от иного и которая сообщается со всем прочим некоей одной и той же внешней (extrinsecus) причастностью.*

Однако не следует полностью отрицать, что само творение есть свое бытие. Ведь в соответствии с уже показанным, необходимо заключить, что оно есть свое бытие и что его бытие не есть нечто, реально от него отличное. Но вот приемлемо ли это высказывание "сущность творения есть его бытие", как то показывают некоторые аргументы, – в этом можно усомниться.

И здесь в том, что касается бытия, надлежит различить, сообразно различию, проводимому Авиценной в конце V книги его "Метафизики"[29], что нечто есть бытие вещи, которое оно сущностно имеет от се-

бя, что называется бытием сущности (esse essentiae), а нечто – [бытие], которое оно получает от иного, которое называется бытием актуального существования (esse actualis existentiae).

Первое бытие сущность творения имеет по сущности (essentialiter), но, однако, причастно (participative), постольку, поскольку обладает формальным образцом (exemplar) в Боге. И поэтому оно подпадает под "сущее", которое является сущностно общим (commune essentiale est) для десяти предикаментов и каковое [имя "сущее"] налагается от такого бытия, взятого в общем; и это есть дефинитивное бытие вещи, которое до ее актуального существования обладает существованием только в понятии ума (in mentis conceptu). И об этом говорится, что дефиниция есть речь, выражающее чтойное бытие (quid est esse).

Второе бытие творение имеет не от своей сущности, но от Бога, постольку, поскольку есть эффект божественной воли сообразно ее образцу (exemplar) в божественном уме. Отсюда: поскольку оно обладает этим бытием не от своей сущности, но благодаря некоей внешней причастности, то это бытие имеет модус акциденции, как бы привходящей к сущности, вследствие чего Комментатор, разъясняя в глоссах к V книге "Метафизики"[30] различие между тем и другим бытием, говорит, что вопрос о бытии в одном смысле относится к сказываемому о роде, а в другом – к сказываемому об акциденции. Потому, хотя это второе бытие и относится к предикату акциденции, поскольку имеет модус акциденции, оно не выражает тем не менее акцидентальную вещь, поскольку не привходит к уже существующему, но через него, как уже сказано, вещь обладает существованием. Отсюда причастность этого бытия называется внешним не через присущность (per inhaerentiam), как причастность подлинной акциденции, но через воплощение творения (per creations impressionem), как уже сказано. Отсюда комментатор разъясняет[31] это [высказывание] Боэция из [трактата] "О Троице"[32] *из которой [формы] есть все [так]: Не обо всем "есть" сказывается в силу особенностей (proprietas) его сущности, но [эта предикация имеет место] от того, о котором "есть" [сказывается] в собственном смысле не в силу [чего-то] чуждого, но в силу его сущности, поскольку от него, как от начала берется этот предикат*[33], *так что обо всем правильно говорится "есть" за счет причастности божественной форме, вроде того,* как говорится, что в воске имеется форма, которой он обладает в себе благодаря причастности впечатления от печати, форме которой он причастен, в соответствии с чем сам Боэций здесь[34] же сходным образом разъясняет свои слова.

Если мы поведем речь о первом бытии творения, оно только логически (sola ratione)[35] отлично от сущности творения и не может не быть ей присуще, поскольку она обладает им от иного не действительно (effective), но только формально. Отсюда, вследствие идентичности вещи и неразделимой взаимосвязи их обоих, а именно, такого бытия и сущности вещи, о сущности творения можно сказать, что оно есть свое бытие, причастное формально, хотя и не действительно, как о Боге говорится, что Он есть само бытие безусловно и абсолютно, не причастное [иному] ни формально, ни действительно.

Если же мы говорим о втором бытии, то оно, хотя и не отлично от сущности творения реально, отличается, однако, от него не только логически – в силу того, что интеллект формирует различные понятия о том, что они есть и о том, что такое они есть, – субстанция или акциденция, – но также и интенционально[36], поскольку в том, что касается такового бытия, сама сущность творения может быть, а может и не быть. Ведь она обладает бытием постольку, поскольку есть некий эффект чего-то другого, а от себя имеет небытие, и в это небытие упадает, когда Тот, кто создает то, что́ она есть, прекращает сохранять [его в бытии]. И потому о таковом бытии нельзя заключать, что сущность творения есть его бытие, поскольку бытие сущности, ныне существующее актуально, может быть не-сущим также, как прежде было сущим. И только по отношению к Богу истинно, говоря о таком бытии, сказать, что Он есть свое бытие, и в этом превосходит простоту всех творений (как мы поясняли в других наших вопросах[37]), хотя Он превосходит простоту творений также еще и во многом ином, так что не страшно говорить, что в творении бытие и сущность реально не различаются – творение не сравнится с Богом по простоте.

Ведь в самой сущности всякого творения обнаруживается составление, которое не относится к божественной сущности, сообразно чему утверждает это высказывание Боэция [из трактата] "О Троице"[38]: *Божественная субстанция есть форма без материи и потому является единым и есть то, что есть. Прочее же не есть то, что есть. Ведь все таковое обладает своим бытием от того, из чего оно есть, то есть, от своих частей, и есть то и это, но не то и не это в отдельности.* Это, в том виде, в каком оно изложено, не относится к теме настоящего [вопроса].

Для настоящего же достаточно того, что нельзя утверждать по отношению к творениям, что их сущность есть их бытие, поскольку они [т.е. сущность и бытие] различны интенционально, хотя реально, как уже сказано, суть одно и то же. Это же с большей очевидностью поясним на примерах: "бегущий", "бег" и "бежать", "светящий", "свет" и "светить", "живущий", "жизнь" и "жить" реально есть одно и то же и обозначает одно и то же, равно как и "сущее", "сущность" и "бытие"; и, однако, нельзя сказать: "бег" есть "бежать", "свет" есть "светить". Равным образом не могу сказать: "сущее" и "его бытие", хотя реально они суть одно и то же.

НА АРГУМЕНТЫ

Из сказанного явствуют [ответы] на все возражения.

На первое, если сущность творения была бы его бытием, оно было бы самосущим бытием, говорю, что [вывод] не следует, разве что, как явствует из сказанного, оно являлось бы самим чистым, а не причастным бытием. И это – о бытии сущности. О бытии же существования правильно сказать, что сущность [творения] не есть само [его] бытие и, однако, оно не отлично реально.

На второе: из того же ясно, что не следует, что сущность, являясь своим бытием бесконечна, и не ограничена, – разве что предполагается, что бытие есть самое чистое, а не причастное, бытие. Но это не так,

поскольку всякое бытие, которое мы атрибутируем творению, причастно, как сказано, а потому ограничено.

Из сказанного очевиден [ответ] и на третье. Ибо хотя бытие существования, от коего отталкивается аргумент, и сущность творения не различаются реально, – более того, сущность обладает бытием в силу того, что есть эффект Создателя, при том, что реально [к ней] ничего не добавляется (ибо творение, как мы считаем, – и это истинно, – реально ничего не полагает в сотворенном – кроме отношение (respectus) к Творцу), – однако, поскольку оно [т.е. бытие существования] привходит от [чего-то] внешнего к сущности еще не существующей вещи, получающей бытие благодаря тому, что является эффектом Создателя, и благодаря этому также имеет, как уже сказано, модус акциденции, оно вполне может быть отделено от самой сущности, так что сущность не существовала бы актуально, но была бы сама по себе некоей сущностью, пребывающей как понятие в интеллекте, постольку, поскольку обладает характером образца (exemplar), благодаря чему по природе должна стать эффектом Создателя. И когда она постигнута [интеллектом], не необходимо, чтобы одновременно было постигнуто ее актуальное существование. Так что если ум, с одной стороны, формирует понятие сущности самой по себе, а с другой, сверх того, – актуального существования, он не может их правильно сочетать, утверждая, что эта сущность имеет актуальное существование, что, однако, было бы необходимо правильно по отношению к тому, что различается только логически[39]. Поэтому мы сказали выше, что сущность вещи и [ее] актуальное существование различаются не только логически, но и интенционально.

На высказывания Боэция возразить нечего, разве что – разъяснить их и показать, что при [рассмотрении] искомого [вопроса] приводить их нет резона. Далее, для понимания семи гебдомад Боэция, в которых повествуется об отношении между сущностью и бытием, надлежит знать о том, что говорит комментатор в начале глосс к ним[40]: *В теологии божественная сущность, которую мы сказываем о Боге, говоря "Бог есть", именуется бытием всех творений. Ибо когда мы говорим: "человек есть" или "тело есть", или нечто подобное, теологи понимают это сказуемое "бытие" как некую внешнюю деноминацию*[41] *от сущности своего начала*[42]. *Ведь тело благодаря телесности называется не "бытием", но "неким бытием", и человек благодаря человечности называется не "бытием", но "неким бытием" И таким же образом все, что́ есть благодаря действующему высшему началу, называется "бытием" благодаря этой же первичной несотворенной сущности, а в соответствии со своим родом – неким бытием" Следовательно, когда говорится «различно бытие и "то, что́ есть"», теологи мыслят "бытие" как то, что является началом, а "то, что́ есть" – как то, что есть от начала. И дальнейшее покажет, что все следующие гебдомады надо понимать сообразно этому, здесь принятому критерию.* Что же удивляться, что различается "бытие" и "то, что есть", если различны Бог и творение? Отсюда: под "бытием" там понимается не тварное бытие, как полагается в аргументе, основанном на ложном истолковании, но несотворенное бытие. И также иным пу-

тем в этих "Гебдомадах" следует комментатор при физическом толковании естественного; но это не относится к искомому.

Что же касается того, что во-вторых аргументируют на основании той же гебдомады, что *"то, что́ есть" есть и существует, приняв форму бытия*[43], то надо сказать, что "то, что́ есть" творения, то есть его сущность, есть актуально самосущее и существует, приняв форму бытия, не так, как если бы сама предсуществующая сущность, которая называется "то, что́ есть", принимала в себя бытие, которое именуется "формой бытия", через присущность (inhaerentia), поскольку так само бытие было бы акциденцией, как уже сказано выше, и отличным реально, но как божественный эффект, оформленный в действительности (in effectu) божественным подобием через творение, то есть, формой бытия самой сущностью вещи, как уже сказано.

Отсюда к разъяснению первой гебдомады достаточно добавляет вторая, утверждая, что *"то, что́ есть"*, а именно, сущность творения, *может быть причастно чему-то*, а именно самому актуальному бытию, полученному от Бога, как уже сказано, *но само бытие*, а именно, чистое и несотворенное, *никоим образом ничему не причастно*[44], поскольку свое бытие, в котором обладает всем, имеет от себя. И далее в этой же гебдомаде следует то, на чем основывается шестой аргумент: *Ибо причастность*, понятно, [причастность] бытию, *происходит тогда, когда нечто уже есть*[45], а именно, вследствие того, что [нечто] получает причастность бытию через творение, как уже сказано. И это – то, о чем говорится в принятом в пятой гебдомаде: Всякое *"то, что́ есть" причастно, в силу того, что́ есть, бытию для того, чтобы быть*[46]. И это первое заключение *ибо причастность происходит тогда, когда нечто уже есть*, не следует понимать так, что само "то, что есть", актуально предшествует и к нему при этом привходит причастность бытию, как к воздуху – просвещенность солнцем, как утверждает аргумент, но так, что причаствуя оно обладает существованием. Отсюда следует: *есть же нечто тогда, когда уже получило бытие*[47], но не прежде или после этого. *Ибо причастность происходит*[48] и т.д. разъясняется как причастность акциденцией предсуществующей субстанции, которые могут быть причастны тварной субстанции прежде получившей бытие, как белое и черное – телу, и тогда аргумент неуместен, поскольку таковое не может быть причастно несотворенной субстанции.

Но об этом речь идет в следующей гебдомаде. Ведь потому, что в этих двух гебдомадах [Боэций] указывает, что отличие Бога и творения заключается в причастности и не причастности самому бытию, и чтобы не усомнились, что их предельное отличие состоит в этом, он добавляет различие в третьей гебдомаде, говоря, что *"то, что́ есть"*, то есть сотворенная субстанция, *имеет нечто*, а именно акциденцию в себе, *помимо самого "того, что́ есть"*[49], например, тело – цвет, помимо своей телесности; *само же бытие,* например, несотворенная субстанция, *не имеет помимо себя, ничего примешанного*[50] в качестве своей акциденции.

И чтобы кто-нибудь не счел, что нет никакого различия в причастности творения бытию и в обладании чем-то помимо "того, что́" оно "есть", [Боэций] присоединяет четвертую гебдомаду, в которой приво-

дит их различие, говоря: *Различно*, однако. Как бы утверждает: итак, сказано, что "то, что́ есть" может быть причастно чему-либо чтобы быть, как сказано во второй гебдомаде, и иметь нечто помимо "того, что́ есть", как [говорится] в третьей гебдомаде. И хотя ему [т.е. " тому, что есть"] подходит как то, так и другое, однако, *различно быть чем-то*, а именно, обладать чем-то помимо самого "того, что есть", как в третьей гебдомаде, и *быть чем-то в "том, что́ есть"*, то есть, в причастности самому бытию, как во второй гебдомаде. И добавляет в чем состоит различие: *Там ведь*, то есть, в первом случае, *обозначается акциденция, здесь же*, то есть, во втором случае – *субстанция*[51]. Это имеет большое значение для нашего основного положения, что бытие не есть акциденция, но реально одно и то же с сущностью вещи.

И это – то, что наиболее ясно выражает следующая гебдомада: *Всякое* самосущее *"то, что́ есть" причастно, в силу того, что́ есть, бытию*, но не так, чтобы посредством этого оно было белым, черным и т.п., но *для того, чтобы быть, и чему-то другому*, то есть акциденции, *чтобы* потому *быть чем-то*, например белым или черным сущим, и *благодаря этому*, потому что эта причастность, благодаря коей оно просто есть, по природе предшествует тому, благодаря коему оно есть нечто: *"то, что́ есть" в силу того, что есть, причастно бытию чтобы быть*[52]. *Есть же* оно прежде по природе для того, *чтобы*, соответственно, *быть причастным* при посредствовании бытия *чему-нибудь другому*[53], посредством чего, то есть акциденции, оно есть нечто. И этим [Боэций] ясно указывает, что бытие не есть акциденция.

Следует [разъяснение] шестой гебдомады – ради опровержения последнего аргумента, основанного на седьмой гебдомаде. Итак, [Боэций] говорит: *Для всего простого*, каковым, согласно комментатору, является только Бог и божественные Лица, *его бытие и "то, что́ есть" – одно*[54], поскольку в Боге бытие и сущность есть полностью одно и то же – реально и интенционально, как разъяснено в других вопросах[55]. *Для всякого же составного*, то есть для всякого творения, *одно – бытие, а другое – "то, что́ есть"*, не реально, но интенционально, постольку, поскольку "то, что́ есть" безразлично к бытию и небытию. Каковое различие не подходит Богу, как уже сказано, ибо, как говорит комментатор о творении[56], *поскольку оно "есть" посредством одного, а "есть нечто" – посредством другого, и если не состоит из двух различных самосущих, является сплоченным (concretum) и составным*. И это есть то составление, которое [образуется] из бытия и сущности.

ВОПРОС X.
МОЖЕТ ЛИ МАТЕРИЯ СУЩЕСТВОВАТЬ САМА ПО СЕБЕ БЕЗ ФОРМЫ

Следуют особые вопросы о творении.

И был выставлен один вопрос о материальном первоначале, а именно о *hyle*, изначальной материи, и многие – о предельном формальном начале, а именно о разумной душе, и многие о составленном из того и другого, а именно о человеке.

О материи вопрос был [такой]: может ли она существовать сама по себе без формы.

И аргументируется, что так, поскольку акциденция, более удалена от самосущего, каковым является субстанция, нежели материя, поскольку материя есть субстанция и часть составной субстанции; не так акциденция. Следовательно, материя скорее может быть самосущей, нежели акциденция. Но акциденция может быть самосущей, как в таинстве Евхаристии[57]. Следовательно, куда скорее и материя может быть самосущей.

Против: то, что́ есть материя, есть в потенции, не имея никакой актуальности, кроме как посредством формы. Но то, что является самосущим, пребывает в акте. Следовательно, для материи быть самосущей равносильно тому, чтобы имело акт или актуально существовало то, что не имеет акта и существует только в потенции, что противоречиво. Следовательно [невозможно], и первое.

РЕШЕНИЕ

Во-первых, здесь следует исключить ложное представление, которое некоторые имеют о материи, что она есть ничто, кроме как некая потенция, и, насколько она есть от себя, не есть, так что в своей природе столь близка несущему, что лишенная формы тотчас упадает в не-сущее. Отсюда Платон, касаясь умаленности бытия материи, говорит в "Тимее"[58], что она *неким удивительным и непостижимым образом расположена, как представляется, между ничто и некоей субстанцией.* И согласно Августину, XII книга "Исповеди", глава 6[59]: то, что *было бесформенным было почти что ничто, но,* однако, *могло принять форму: Ты создал из ничего почти что ничто.* Поэтому Августин и говорил, что иногда ему казалось, что материя не может быть, разве что – под формой, как он утверждает в XII книге "Исповеди", глава 4[60]: *Здравое рассуждение убеждало меня, что если бы я захотел помыслить вообще бесформенное, следовало бы полностью отделить любые остатки всякой формы, и я не мог этого. Ибо скорее я представил бы, что то, что полностью лишено формы вовсе не существует, нежели помыслил бы нечто между формой и ничто, и не оформленное, и не ничто, бесформенное, почти что ничто. Если можно сказать "какое-то ничто" и "есть то, что́ не есть", я так бы назвал ее [т.е. материю].* Поэтому-то вследствие сказанного выше Авиценна в V книге своей "Метафизики"[61] говорит: *Материя есть нечто такое, что само по себе никоим образом не имеет бытия и не есть в действительности, кроме как посредством формы.*

И хотя материя, таким образом, есть почти ничто, среднее между актуальным сущим, осуществленным посредством формы и/не-сущим, сама она, однако, есть по своей природе какое-то нечто, в соответствии с чем Августин говорит в XII книге "Исповеди", глава 3[62]: *Не есть тело, форма, цвет, вид, но, однако, не совершенное ничто.* И "то, что́ есть" [материя], создано и сотворено Богом, в соответствии с чем он говорит в "Комментарии к Книге Бытия", глава 19[63]: *И не следует сомне-*

ваться, сколь бы ни была эта бесформенная материя близка к ничто, в том, что она сотворена Богом, и это так, что, хотя Он и создал материю под формой, так что материя и форма были всегда единовременно, по происхождению и природе бытие и творение материи первичнее, чем формы, которая в ней, так что она не столь сотворена в материи, сколь порождена из материи, в соответствии с чем, говоря о форме, Августин утверждает в XIII книге "Исповеди", глава 33[64]: *Это сотворено Тобою не из ничего, но из со-сотворенного*[65], *то есть, из одновременно сотворенной Тобою материи, поскольку ее бесформенность ты оформил без всякого временно́го промежутка. Ибо хотя различны материи неба и земли и формы неба и земли, Ты, однако же, сотворил материю из совершенного ничто, а форму мира – из бесформенной материи, но и то, и другое – одновременно, так что форма следовала за материей без всякого промежутка и промедления.* И в I книге "Комментария к Книге Бытия против манихеев"[66]: *Даже если все оформленное есть из этой материи, сама эта материя, тем не менее, сотворена из ничего.* Отсюда, хотя материя и имеет свое бытие в составном, "то, что́ есть" она имеет не от формы, а [от формы] лишь ее таковое бытие, то есть [бытие] в качестве части составного. И это потому, что форма есть форма материи, но не ее формальная причина, а [формальной причиной она является] только по отношению к составному, в соответствии с чем Авиценна говорит в VI книге своей "Метафизики"[67]: *Форма есть нечто иное, кроме как формальная причина составного из материи и формы.* Следовательно, форма есть не что иное, кроме как форма материи и не является ее формальной причиной. И материя не только есть нечто помимо того, что есть форма[68], но также постольку, поскольку она есть нечто благое, отлично от блага, которое есть форма. И это – от Бога, в соответствии с чем Августин говорит в "О природе блага"[69]: *Я называю [термином] hyle некую совершенно бесформенную и бескачественную материю, из которой формируются те качества, которые мы ощущаем, и которая не может ощущаться благодаря некоему образу (species), но едва может мыслиться по причине отсутствия всякого образа. Ведь она имеет восприимчивость к формам, ибо если она не может получить формы от Создателя, то никоим образом не называется материей. Далее, если форма есть некое благо, то, вне всякого сомнения, некое благо есть восприимчивость к форме.* И в "Об истинной религии"[70]: *Оформленное благо. Следовательно, восприимчивость к форме есть некое благо, и потому Создатель всяческих благ, давший форму, дал также возможность быть оформленным.*

Следовательно, поскольку материя не так соседствует с ничто и не так потенциальна, что не есть некая природа и субстанция, которая способна принимать формы и отлична от формы по сущности и не имеет своего бытия посредством коего есть то, что способно принимать формы, от Бога, а не от формы, и более непосредственна[71], нежели сама форма, так что создание самих форм в некотором смысле скорее может быть названо собственно неким формированием из самой материи, нежели творением, не следует утверждать, по причине умаленности бы-

тия материи и ее потенциальности, что возможность ее бытия всецело зависит от формы, но скорее – наоборот; более того, материя сама по себе способна приобрести бытие – также, как может быть сотворена сама по себе и обладает собственной идеей в уме Творца. И хотя в соответствии с общим порядком (cursus) устроения природы материя создана так, что не может неким природным действием быть полностью лишена формы, поскольку чисто естественным действием нечто не может быть уничтожено без возникновения другого, однако действием Творца может быть лишена всякой формы, так что то, что относится к форме, утратило бы свою природу и не сохранялось бы Им, и потому обратилось бы в ничто, а то, что относится к материи, было бы само по себе сохранено в бытии, которое она способна воспринять. Ибо Бог не в меньшей степени способен сохранять бытие материи, нежели сотворить ее; более того, если бы он не сохранял [ее], она не существовала бы и в составном, и Он не в меньшей степени способен создать ее саму по себе, нежели со-творить бытие формы в составном, поскольку природа и происхождение материи в акте сотворения составного предшествует бытию формы и составного, хотя и не по времени, как уже сказано.

Следовательно, надлежит без всяких оговорок сказать, что сверхъестественным божественным деянием материя может существовать сама по себе, лишенная всякой формы, причем куда скорее, чем акциденция, как подтверждает приведенный по этому поводу аргумент. Отсюда тот, кто теперь отрицает, что материя благодаря деянию Бога может существовать без формы, в случае, если бы не было очевидно, что сообразно вере надлежит держаться того, что акциденция в таинстве Евхаристии существует без субъекта, куда скорее отрицал бы, что акциденция благодаря деянию Бога может существовать без субъекта.

НА АРГУМЕНТЫ

На философский аргумент, посредством коего безуспешно обосновывают то, что материя сама по себе потенциальна и без формы не имеет никакой актуальности, и что "быть самосущим" значит быть в некоем акте, поскольку бытие есть акт сущего, и т.д., [следует ответить], что этот аргумент, как представляется, происходит из-за недостатка философии, которая не рассматривает все модусы существования, а не из-за того, что она противоречит истине теологии, [ибо] следует знать, что́ говорит комментатор, [толкуя] седьмую гебдомаду Боэция[72]: что в философии и теологии просто "*бытие*" и "*некое бытие*" *сказываются в отношении всякой вещи многообразно. Ибо* когда *в теологии* нечто именуется бытием, то *теологи понимают под ним некую внешнюю деноминацию от бытия первоначала*, посредством коей [вещ:] причастны божественному бытию постольку, поскольку суть некое подобие божественного бытия, как сказано выше; когда же [нечто] называется "неким бытием", например человек, или нечто подобное, то говорят, что ["некое бытие"] подходит (convenire) этому посредством некоей внутренней деноминации от природы его сущности. Например, теологи говорят, что тело имеет от телесности не "бытие", но "некое бытие", и

человек от человечности – не "бытие", но "некое бытие". И таким же образом о любом из прочего простое бытие сказывается вследствие некоей причастности бытию первоначала, а некое бытие – по некоей природе своего рода. Философы же именуют некую вещь "бытием" и "неким бытием" от одного и того же. Оттого теолог не сказал бы, что "простое бытие" подходит девяти родам сущего эквивокально[73], поскольку они причастны "простому бытию" в одном и том же смысле, так же, как и само божественное бытие, которому они причастны, есть одно и то же, хотя идеи в Боге, как представляющие различные сущности вещей, через которые вещи различным образом обладают "неким бытием", именуются различными. Однако "сущее" не может считаться теологом родом, поскольку "бытие" не говорит о предикаментальной вещи[74] ничего сверх того, что [выражает] ее сущность, и таким образом оно не может быть ограничено посредством отличительного признака[75], как разъяснено в других вопросах[76]. Философ же говорит, что бытие подходит к девяти родам эквивокально, поскольку оно не одно и то же и не одного и того же смысла в десяти родах, ибо различаются сущности вещей, которые сообразно ему [т.е. бытию] обладают не только тем, что суть нечто в своем роде, но и тем, что просто суть.

Следовательно, сообразно уже сказанному у материи усматривается тройственное бытие, а именно "простое бытие" и двойственное "некое бытие": одно – посредством коего она есть некая восприимчивость к формам, другое – посредством коего есть основа (fulcimentum) составного. Первое бытие, благодаря коему материя именуется "простым сущим", она имеет от Бога, – благодаря определенной причастности, – постольку, поскольку в силу творения есть Его эффект, как и прочее – как уже сказано. Второе бытие, благодаря коему материя есть некая восприимчивость, материя имеет от своей природы, посредством коей она есть, что́ есть, отличаясь от формы. И говоря о таковом бытии, [надо указать], что различно бытие всего того, у чего различны сущности. Третье бытие материя имеет исключительно благодаря тому, что она уже восприняла в себе то, к чему, она сама по себе восприимчива. Поэтому такое бытие ей дает то, что она воспринимает, и поскольку это – форма, которая не может дать отличного от того, что имеет, то бытие, которым форма обладает от природы своей сущности, благодаря тому, что осуществляет потенцию и восприимчивость материи, сообщается материи и всему составному. И таковым бытием является то, которым материя обладает актуально, и посредством коего она обладает актуальным существованием; так что материя, насколько она существует сообразно характеру своей природы, при отсутствии формы лишается и "простого бытия" (если только не сохраняется сверхъестественным образом), как акциденция, лишаясь "бытия в субъекте", лишается и "простого бытия".

Оттого философы, которые рассматривают только естественный характер материи, говорят, что материя потенциальна и обладает бытием только через форму, в соответствии с чем Комментатор говорит, касаясь начала II книги "О душе": *Материя, насколько она есть материя, не имеет никакого актуального бытия в естественных вещах, и*

актуальное бытие – только бытие формы. И это совершенно очевидно для форм простых вещей, поскольку будь форма удалена, [от них] ничего бы не осталось. И это истинно настолько, насколько касается естественного характера [материи], ведь она не имеет иного отношения к бытию кроме как в связи с тем, что обладает им, приняв форму, как акциденция – в связи с тем, что обладает бытием в субъекте. Ибо в противном случае составленное из материи и формы было бы единым только как соединенное (aggregatum), в соответствии с чем чему учит Философ, говоря в начале II книги "О душе"[77]: *Не стоит спрашивать, есть ли душа и тело [нечто] единое, равно как и воск и оттиск, и точно также – как материя чего угодно и то, чего эта материя есть. Ибо, хотя эти [имена] "единое" и "бытие" сказываются многообразно, в собственном смысле ["единое" и "сущее"] есть то, что является актом.*

Итак, он ясно показывает, что "бытие" есть нечто иное, чем то, что́ есть акт, хотя этот последний и есть ["единое" и "сущее"] в более собственном смысле, и постольку, поскольку в сущности [составного] более благородна природа формы, нежели материи, то это бытие формы есть то, что́ сообщается материи и всему составному, и через него составное имеет единое "простое бытие", поскольку в противном случае оно [составное] было бы единым только через соединение (aggregatio), из-за того, что то бытие, которое собственно материя, отлично от того бытия, которое составное имеет от формы. Комментатор ясно указывает [на это], толкуя приведенные выше слова Философа[78]: *Эти,* – говорит, – *имена "единое" и "сущее", хотя и сказываются разными способами, однако, первое совершенство во всем этом, то есть форма, в большей степени достойна того, чтобы обладать этим именем, а именно "единого и сущего" Ибо соединенное (congregatum) называется единым только вследствие единства, существующего в форме и материи, и об том не говорится "только посредством формы". И если бы материя и форма существовали бы в составном актуально, то составное именовалось бы единым в том смысле, в каком это говорится о вещах, которые суть одно, потому что связаны или сочленены. Следует, что поскольку в составном материя отлична от формы и составное является актуальным сущим только благодаря форме, то составное называется единым только потому, что его форма едина.* Следовательно вполне истинно то, что материя сама по себе есть в потенции к акту, который по природе должна получать в составном от формы. Ибо к таковому бытию материи сама по себе есть в чистой потенции и не актуализируется иначе, как посредством формы, поскольку причиной актуальности составного является исключительно форма.

Тем не менее материя, являясь благодаря творению неким эффектом [Бога], может (если Он даст ей такую способность) сверхъестественным образом обладать "простым бытием" не от формы, а благодаря причастности в своей сущности божественному бытию. Также, она, сохраняемая Богом так, что он мог бы творить в ней без всякого действия формы, от своей природы могла бы быть чем-то актуально самосущим, хотя и не столь совершенным актом, какой имела бы в составном,

будучи под формой, поскольку ее собственная актуальность в потенции к этому предельному акту, в соответствии с чем Авиценна говорит в V книге своей "Метафизики"[79]: *Мы полагаем, что материя есть причина, которая является частью сущности вещи, в которой существует и покоится потенция ее бытия*, и сам Философ говорит в IX книге "Метафизики"[80]: *Также не невозможно, чтобы материя, поскольку она в потенции, пришла к форме, и когда она будет существовать актуально, тогда и будет оформленной.* Оттого Комментатор и говорит[81]: *Материя, пока она в потенции, не осуществлена и не имеет бытия, которое имеет форма, а когда она приходит к акту, тогда осуществляется посредством формы и обладает бытием, которое имеет форма.* Ведь иначе материя и форма не образовывали бы подлинно единое составное, как уже сказано.

Но, возможно, некто скажет, что если материя обладает неким актом существования от себя, хотя более совершенный имеет от формы, составное будет обладать по крайней мере двойственным актом: одним, совершенным, от формы и другим, несовершенным, от материи, который в своей сущности не заключает тот совершенный акт, как и сама сущность формы не включает в себя сущность материи; и так составное никоим образом не может быть единым иначе, как через соединение (aggregatio), и так – акцидентально.

На сказанное выше следует ответить, что это было бы истинно, если бы материя свой акт, которым она может обладать, подчиняясь сверхъестественному божественному деянию, должна была бы иметь по своей природе и имела бы его в составном, подобно материи рукотворных вещей, ибо она [материя рукотворных вещей] от себя обладает собственным актом, который имеет под рукотворной формой. Тогда, как составное, [образованное] из материи и рукотворной формы есть само по себе сущее и единое через материю, акцидентально же – благодаря акцидентальной форме, точно также и составное, [образованное] из материи и естественной формы было бы само по себе сущее и единое через материю, акцидентально же – благодаря форме, и было бы два соединенных субстанциальных бытия или формы были бы акцидентальны, как говорили древние. Однако в настоящей ситуации, поскольку материя под естественной формой совершенно не обладает этим актом, но только актом формы, в потенции к которому находится по самой своей природе, потому все составное есть сущее и единое благодаря одной только форме и единое простым образом, а не благодаря соединению. Отсюда, как акциденция, которая может благодаря божественной силе существовать сама по себе без субъекта (она не имеет бытия иначе, как в субъекте, но может сверхъестественным образом иметь собственный акт, хотя и не имеет его, существуя в субъекте, и не составляет с субъектом единое, соединенное из двойственного бытия), так и материя с субстанциальной формой, как уже сказано; и поскольку собственный акт материи есть, таким образом, в потенции к акту формы, а то, что есть актуально, постольку, поскольку таково, есть подлинным образом, и то, что только в потенции, постольку, поскольку таково, не есть, однако не есть чистое не-сущее, ибо тогда не было

бы в потенции, поэтому истинны все те высказывания о материи: что она есть почти ничто, что [пребывает] между сущим и не-сущим, что есть какое-то ничто и прочее в том же роде.

Поэтому Платон, спрашивая о том, какова природа материи, отвечает сам себе в "Тимее"[82]: *Что же следует полагать о ее сущности и ее природе? Полагаю, что она есть вместилище всего возникающего. И хотя [все] это как бы формируется в ее лоне, сама она пребывает бесформенной, и ее характер подобен воску, а также материи, в которой запечатляются различные знаки: она движима и формируема всевозможными способами тем, что [к ней] привходит, сама же, лишенная всякой формы, по своей природе не имеет ни формы, ни движения. И поэтому ее не следует называть ни землей, ни водой, ни чем-то иным, что создано из них, но, скорее, некоей невидимой идеей (species) и бесформенным вместилищем, удивительным и непостижимым образом расположенным, как представляется, между ничто и некоей субстанцией; [сама по себе] она не является отчетливо мыслимой и чувственно воспринимаемой, но, как кажется, может мыслиться благодаря тому, что попеременно пребывает (commutare) в ней,* и, однако, она не есть ничто. Оттого-то Платон и считает[83], что такая материя предшествовала созданию в течение бесконечного времени. Итак, эквивокация и неполная определенность истины в философии вводит в заблуждение тех, кто считает, что [у материи] нет никакого бытия, или акта, или актуального существования кроме как [бытия] формы или от формы, как было видно.

Итак, возражения прояснены.

⟨...⟩

ВОПРОС XIV.
ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ СПОСОБНОСТЬЮ БОЛЕЕ ВЫСОКОЙ, НЕЖЕЛИ ИНТЕЛЛЕКТ, ИЛИ НАОБОРОТ

Переходим к вопросам относящимся как к отделенной, так и к соединенной [с телом] душе. И один был о сравнении между собой двух ее основных способностей: является ли воля способностью более высокой, нежели интеллект, или наоборот; другие же пять были о сравнении их [т.е. воли и интеллекта] действий.

Касательно первого, аргументируется, что интеллект является более высокой способностью [так]: 1) поскольку Философ утверждает это в X книге "Этики"[84]; 2) согласно ему[85], практический разум (ratio practica) есть первый движитель в совершаемом волей; поскольку Августин говорит в XXII книге "Против Фавста"[86], что 3) *Без сомнения, в действиях души первенствует созерцание (contemplatio), каковое имеет место в интеллекте,* и 4) человек *в* уме *переменяется в соответствии с образом (imago)*[87]; 5) поскольку направляющее выше того, что направляемо, а суждение разума направляет волю.

Против: воля есть первое движущее себя и иное во всем владении души, и таковое является более высоким.

На это следует сказать, что всякое знание о способностях души, поскольку они сами по себе сокрыты и неизвестны для нас, как и сама субстанция души, должно достигаться подходящим для нас способом, *a posteriori*. Следовательно, о превосходстве способности над способностью, мы должны судить по тому, что является следствием способностей и путем для нас в постижении оных. И такового три: обладание[88], действие, объект. И надо прямо сказать, что та способность превосходит другую, чье обладание, действие и объект превосходят обладание, действие и объект другой.

Теперь же так: обладание, действие и объект воли всецело превосходят обладание, действие и объект интеллекта. А потому надо сказать категорически, что воля превосходит интеллект и по сравнению с ним есть более высокая способность.

И принятое очевидно, поскольку собственное обладание воли, посредством которого она направляется к благу актом истинной любви (amor), есть обладание любовью (caritas), благодаря которому мы, согласно Августину[89], *сами по себе любим Бога и ближнего в Боге и ради Бога*. Высшее же обладание интеллекта есть мудрость, благодаря которой мы созерцаем (speculari) Бога и вечное, согласно Августину в XIV книге "О Троице"[90]. Насколько же обладание христианской любовью превосходит любое обладание мудростью и познанием, прекрасно показывает Апостол, когда говорит в Первом Послании к Коринфянам (I Кор. 13:1): *Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею*, и т.д.

Насколько же акт воли, который есть воление или любовь (velle sive diligere), превосходит акт интеллекта, который есть знание или познавание (scire sive cognoscere), явствует из двойственного сопоставления: во-первых, из сопоставления одного акта с другим; во-вторых, из сопоставления их обоих со своим субъектом, осуществляющимся (perficere)[91] через объект.

Искомое явствует из первого сравнения, потому что, как говорит Августин в XII книге "Комментария в Книге Бытия"[92], и Философ в III книге "О душе"[93]: *Действующее и движущее всегда благороднее претерпевающего*. Воля же является всеобщим и первым движителем во всем владении души, и более высоким, и первым движущим все прочее к своей цели, как будет видно ниже. *Ибо движет разум и все силы души*, как говорит Ансельм в книге "О подобиях"[94]. И как говорит Августин в III книге "О свободном выборе"[95], *устремлению духа подлежит прежде всего сам дух, затем тело, которым он управляет, а затем он подвигает к действию какой-либо член [тела]*. Отсюда, воля приказывает разуму, чтобы он рассматривал, обдумывал и советовал когда и о чем она желает и, равным образом, делает так, чтобы он перестал [действовать]. Вовсе не так приказывает или движет волю интеллект, как будет яснее видно ниже из их сравнения в дальнейшем повествовании.

Искомое равным образом явствует из второго сравнения, поскольку в действии воли воля осуществляется (perficere) посредством самой люби-

мой вещи так, как она имеет бытие в себе, поскольку воля своим действием тяготеет к самой вещи; а в действии интеллекта сам интеллект осуществляется посредством самой познаваемой вещи так, как она имеет бытие в интеллекте, поскольку интеллект своим действием вовлекает в себя саму познаваемую вещь; воля же своим действием переносит себя на желаемое ради него, чтобы им наслаждаться, и поэтому, как говорит Дионисий в четвертой главе "О божественных именах"[96], интеллект своим действием уподобляет себя мыслимой вещи, а воля обращает себя на само желаемое. Следовательно, поскольку много совершеннее и выше быть обращенным на самое благо, как оно есть само по себе сообразно своей природе, нежели быть уподобленным самой истине, как она пребывает в мыслящем сообразно роду (modus) мыслящего, а поэтому роду более низкому, в соответствии с чем Августин говорит в IX книге трактата "О Троице"[97]: *Когда мы мыслим Бога, в нас возникает его подобие, но подобие более низкого уровня, поскольку [оно возникает] в более низкой природе,* то более совершенным и более высоким является действие воли, нежели интеллекта, в той же степени, в которой любовь к Богу лучше, чем его познание. Впрочем по отношению к тому, что ниже души, действие интеллекта, напротив, выше воли, поскольку выше и благородней познание в душе вещей телесных, нежели любовь к ним; в этом случае интеллект условно (secundum quid) более благороден, нежели воля, но первое рассмотрение и сравнение показывает, что воля безусловно (simpliciter) превосходит [интеллект], поскольку первое благо и первая истина суть сами по себе и в первую очередь объекты воли и интеллекта, а остальное по отношению к ним вторично и условно (secundum quid), так как в прочем благо и истина есть условное (secundum quid) благо и истина сравнительно с первой истиной и первым благом, поскольку природа имеет смысл (ratio) блага и истины только вследствие некоего запечатления (impressio) первой истины и первого блага, что будет разъяснено в другом месте. Так что воля желает блага только в некоем смысле (sub aliqua ratione) первого блага, а интеллект знает истину только в некоем смысле (sub aliqua ratione) первой истины, так что более естественно воле осуществляться (perficere) в первом благе, нежели в каком ином, а интеллекту осуществляться (perficere) в первой истине. И вследствие этого воля и интеллект не могут найти успокоение в наслаждении ни одним благом и в совершенном познании ни одной истины до тех пор, пока не достигнут первого блага и первой истины, сообразно чему Августин говорит в начале "Исповеди"[98]: *Ты создал нас для себя, и беспокойно сердце наше до тех пор, пока не успокоится в Тебе.* Поэтому, *поскольку судить, что больше, таковое или любое другое, следует сообразно тому, что больше безусловно и сообразно природе,* как говорит Философ в I книге "Вторых аналитик"[99], следует признать, что безусловно и абсолютно акт воли лучше, чем [акт] интеллекта, поскольку он безусловно лучше его в отношении своего первого объекта. И это соответствует рассуждению Философа в "Топике"[100]: *Если лучшее в этом роде лучше лучшего в том роде, оно поэтому лучше того безусловно.*

Что же касается того, что объект воли превосходит объект интеллекта, то это очевидно, поскольку объект воли, который есть безуслов-

ное благо, имеет характер безусловной и последней цели, а объект интеллекта, который есть истина, имеет смысл некоего блага как блага понимания (intellectus), и так – цели под [другой, более высокой] целью, и упорядочен к другому как к последней цели. Ведь хотя существуют многие частные цели, все они содержатся под некоей одной, и все достоинства (virtutes), к каковым относятся эти цели, расположены под неким одним достоинством, к каковому относится последняя цель, как говорится в начале "Этики"[101]. Следовательно, согласно этому, интеллект полностью подчинен воле таким же образом, как во всех активных способностях, упорядоченных по отношению к цели, та способность, которая сообразуется со всеобщей целью, всегда движет и подталкивает к действию все прочие способности, которые соотносятся с частными целями, и она управляет ими, как это, в случае государства (civitas), делает архитектоника[102] с другими искусствами, как говорится в начале "Этики"[103]; так воля движет и подталкивает разум, и направляет в делах, и [движет] все силы души и члены тела.

Следовательно, надо прямо сказать, что воля есть более высокая сила во всем владении души, и так [она превосходит] сам интеллект.

НА АРГУМЕНТЫ

На возражения ответить просто.

На первое (касательно того, что говорит Философ в VI[104] книге "Этики") следует сказать, что его сравнение в буквальном смысле относится к тем способностям, в которых суть иные интеллектуальные обладания (habitus intellectuales), и, таким образом, не имеет никакого значения для настоящего разговора о воле.

На второе, касательно того, что практический разум (ratio practica) движет в первую очередь, следует сказать, что о том, что нечто движет, говорится двояко. В первом смысле – метафорически – установлением и выявлением цели, к каковой надлежит двигаться. Таким образом движется практический разум, но движет волящего, а не собственно саму волю ⟨...⟩[105]. И, кроме того, движет не собственно разум, а сам объект, сам по себе движущий разум к познанию и посредством этого, показав себя как благо, выражаясь метафорически, движет волящего к желанию [себя]. В самом деле, движет познанное благо и волящего, а не сам познающий разум – волю. Иначе говорится, что нечто движет другое как действующее и побуждающее в делах. Этим способом воля движет сам разум, и это – более истинное движение.

На третье, что в действиях души первенствует созерцание (contemplatio), следует сказать, что это истинно, но это не имеет никакого отношения к воле, поскольку речь идет о сравнении активной и созерцательной жизни, одна из которых управляется созерцательным разумом (ratio speculativa), который выше, а другая – практическим разумом, который ниже, но и тот, и другой управляются волей, которая выше их обоих.

На четвертое, что человек переменяется в уме в соответствии с образом[106], следует сказать, что это истинно, но не только. Ибо часть об-

раза (imago) и исполнение относится к воле. Отсюда слово ума (verbum mentis)[107], в котором отражается совершенный смысл (ratio perfecta) образа, сообразно Августину[108] есть *знание с любовью*.

На пятое, что направляющий выше направляемого, следует сказать, что есть направляющий властью, как господин по отношению к слуге, – первый выше второго; так воля направляет интеллект, – или [направляющий] служением, как слуга [направляет] господина, ночью неся впереди него лампаду, дабы господин не пострадал, – таковой направляющий более низкого рода, и так интеллект направляет волю; поэтому воля, когда пожелает, может отстранить интеллект от направления и рассуждения, как господин – слугу.

ВОПРОС XV.
ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ АКТУ ИНТЕЛЛЕКТА АКТ ВОЛИ ИЛИ НАОБОРОТ

После вопроса о сравнении интеллекта и воли сообразно сущности, следует пять вопросов о сравнении их сообразно их действиям.

Первый: предшествует ли акту интеллекта акт воли или наоборот. ⟨...⟩

Касательно первого, аргументируется, что акт интеллекта предшествует акту воли, поскольку действующее по природе, не имеющее собственной познавательной способности, необходимо должно иметь над собой иное познающее, которым оно направлялось бы к цели, им [т.е. познающим] постигнутой, прежде чем начала бы двигаться. Следовательно, когда в одном и том же соединены познающее и движущее, каковые суть интеллект и воля, прежде чем вторая сможет стать движущим, познающее должно постигнуть [объект].

Против: первоначала наук постигаются в первую очередь из желания познания. Желание есть акт воли. Следовательно, он предшествует познанию начал. Следовательно, и всему прочему.

РЕШЕНИЕ

На это следует сказать, что если мы говорим о любом, безразлично каком, познании, то очевидно, что без определенного знания, предшествующего воле, невозможно желать чего-либо, сообразно чему Августин говорит[109], что мы можем любить невидимое, но никогда – неизвестное. Ведь то, о чем нет никакого знания, ни общего, ни частного, ни чувственного, ни интеллектуального, совершенно не подпадает под волю, и так всегда какое-либо познание должно предшествовать воле. Она, однако, вполне может предшествовать дальнейшему познанию, ведь через несовершенное познание мы возгораемся желанием дальнейшего совершенного познания, как утверждает Августин[110].

Но поскольку познание человека двойственно, одно – чувственное, а другое – интеллектуальное, исследуется, может ли человек быть движим к волению чего-либо одним чувственным познанием, без всякого интеллектуального познания. Ведь о том, что воля человека может

быть увлечена к волению и тем, и другим познанием, говорит Августин в III [книге] "О свободном выборе"[111]: *Следует признать,* – говорит он, – *что дух влеком более высокими и более низкими образами, так что разумная субстанция и от того и от другого получает то, чего ей желать. Тот, кто желает, конечно же желает нечто. Если же внешнее не будет двигать [им] посредством телесных чувств или сокрытыми путями нечто не проникнет в ум, он не сможет волить.* Отсюда сомнение, будет ли при разрушении чего-то внутреннего, при разрушении коего в человеке уничтожается интеллект, как говорит Философ[112], притом, что он все еще обладает здоровыми чувствами, посредством коих познает множество различий вещей, всякое устремление к оным чувственным и животным, или же он желал бы чего-либо из воспринятого чувствами благодаря постижению (intellectus).

И надо сказать, что для тех, которые движимы не исключительно естественными наклонностями, не только устремление требует познания, но и определенное устремление требует определенного познания, так, что если бы чувственные устремления различались сообразно различию чувств, при отсутствии некоего чувства необходимо отсутствовало бы и устремление, соответствующее этому определенному чувству. Теперь же так: интеллектуальные устремления соответствуют интеллектуальному познанию, как если бы чувству зрения соответствовало бы некое особое устремление к цветам.

Следовательно, надо сказать категорически, что действию воли необходимо предшествует действие интеллекта, без предшествования коего она не может желать ничего, отчего безумные, интеллект коих разрушен, не имеют никакого устремления воли, но лишь животное и чувственное. Ведь при исключении того, что́ есть интеллект, человек остается лишь неразумным животным, в соответствии с чем Философ говорит в конце III книги "Политики"[113]: *Кто требует, чтобы повелевал интеллект, требует, по-видимому, чтобы повелевал Бог и законы, а кто требует, чтобы [повелевал] человек, привносит животное [начало].*

[НА АРГУМЕНТЫ]

Ответ на аргумент *in oppositum* очевиден из уже сказанного. Ведь [ситуация], когда человек, желая знания, начинает исследовать начала [наук], невозможна без наличия некоего общего знания, которое побуждает волю к познанию в частном. Оттого философы, наблюдавшие эффекты и не знавшие причины, уверенные в общем, что без причины не происходили бы, например, затмения Солнца и Луны, начали философствовать и постигать причины вещей, как говорится в I книге "Метафизики"[114].

[1] Перевод осуществлен А.В. Апполоновым по изданию: Henrici de Gandavo *Quodlibet I.* / Ed. R. Macken, O.F.M. (*Opera omnia,* Vol. V). Leuven, 1979. Примеч. А.В. Апполонова.

[2] Перевод на русский язык VII и VIII вопросов настоящего Кводлибета (*Может ли творение существовать извечно и Противоречит ли творению*

извечное существование) опубликован в: "Z" (Журнал философского факультета МГУ). 2000. № 2.

[3] "Самосущность" творения надо понимать не в том смысле, что оно может существовать само по себе безусловно, т.е. без сохраняющей деятельности Бога, но в том смысле, что оно является субстанцией и, в отличие от акциденции, не нуждается для своего существования в некоем субъекте. Например "белое" нуждается для существования в определенном субъекте – теле – и отдельно от него существовать не может; напротив, само тело не нуждается для своего существования ни в чем, кроме сохраняющей деятельности Бога. Самосущим в безусловном смысле творение было бы в случае, если бы оно обладало ни от чего не зависящим (самосущим) и чистым бытием, о чем, собственно, и говорится далее.

[4] Реальное различие – различие, существующее между двумя вещами (res), по крайней мере одна из которых может существовать без другой. Таково, например, различие между Сократом и Платоном, телом и душой, субстанцией и акциденцией и т.д.

[5] "О гебдомадах" – другое название трактата А.М.Т.С. Боэция "Почему субстанции являются благими, не будучи благами субстанциальными". В этом трактате, обращаясь к диакону Иоанну (впоследствии папа Иоанн I), Боэций говорит о неких "гебдомадах" в которых обсуждаются философские проблемы, причем из контекста понять, что имеется в виду, совершенно невозможно, а само слово "гебдомада" (седьмица) нигде и ни у кого в сколько-нибудь сходном значении не встречается. В средние века (возможно, благодаря Гильберту Порретанскому, комментатору трактата "Почему субстанции...") установилась традиция называть "гебдомадами" исходные, подобные аксиомам, положения, которые Боэций приводит в начале трактата.

[6] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).

[7] "То, что́ есть" (id quod est) – сущность вещи, то, что́ она есть.

[8] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] *August.*, Contra Acad., III, 17, n. 38.

[13] *Boethius*, De hebdom. (PL 64, 1311).

[14] Имеются в виду томисты: см. *Thomas Aquinas*. Summa theol., I, q. 104, a. 1, resp.

[15] Перевод интерпретативный, поскольку, строго говоря, Генрих цитирует Иоанна не вполне корректно: полностью фрагмент Евангелия, строку из которого он приводит, выглядит так: Omnia per ipsum factum sunt // et sine ipso factum est nihil // quod factum est in ipso vita erat // et vita erat lux hominum (Все через Него было сотворено // и без Него ничто не было сотворено // что было сотворено. В нем была жизнь // и жизнь была свет человеков). Очевидно, что если мы, как того требует грамматика и общий смысл фрагмента, поставим точку после *factum est* и начнем следующее предложение с *in ipso*, то интерпретация, предложенная Генрихом, оказывается натянутой, если не сказать больше. Справедливости ради, следует, однако, отметить, что традиция такого прочтения (с запятой, а не точкой после *factum est*) восходит к ранним христианским авторам и было широко распространено в средние века: его можно обнаружить, например, у Абеляра (Petrus Abaelardus, Introd. ad theolog., I, IX).

[16] Сообразно общесхоластическому правилу "единое, благое и сущее обращаются".

[17] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311A–1314C).

[18] *August.* De vera relig. C. 36. N 66–67.
[19] Aristot. Metaph., IV, 2 (1003b 26–27).
[20] То есть Аверроэс.
[21] *Averroes.* Metaph., IV, com. 1.
[22] Как пишет А.М.Т.С. Боэций, "Обладание (habitus) и расположенность (dispositio) – разновидности качества. Обладание отличается от расположенности тем, что оно более прочное и дольше сохраняется. Таковы знания (scientiae) и достоинства (virtutes); ибо знание, если только оно усвоено прочно, относится к тому, что более постоянно и трудно отделимо, разве что – в результате серьезнейшего изменения по причине болезни или чего-то подобного. Равным образом и достоинство, например справедливость и умеренность: как представляется, ничто таковое не может с легкостью быть устранено или изменено. Расположенностями же называется то, что легко устранимо и быстро изменяется, например тепло или холод, здоровье и болезнь и прочее в том же роде. Ведь человек в известной мере испытывает их воздействия и скоро изменяется, становясь из горячего холодным и их больного – здоровым. То же и в других случаях, разве что случилось так, что по причине длительного времени нечто такое, например нездоровье, перешло в чью-то природу, или имеет место трудно устранимый аффект, который уже называют обладанием... ведь обладание есть твердая расположенность, а расположенность – нетвердое обладание... и между обладанием и расположенностью нет никакого иного различия" (*Boeth.* In Cat. Aristot. III (PL 64, 240D–242A)).
[23] Предикаменты – категории Аристотеля.
[24] *Alfarabi.* De ortu scientiarum I.
[25] *Boethius.* De Trin. c. 2 (PL 64, 1250B).
[26] Имеется в виду комментатор Боэция Гильберт Порретанский, а не комментатор Аристотеля Аверроэс.
[27] *Gilb. Porr.* In Boethii De Trin (PL 64, 1269A).
[28] То есть "бытие".
[29] *Avicenna.* Metaph., VI, c. 1.
[30] Ibid. V, com. 10.
[31] *Gilb. Porr.* In Boethii De Trin. (PL 64, 1269A).
[32] *Boethius.* De Trin., c. 2 (PL 64, 1250B).
[33] То есть "бытие".
[34] *Boethius.* De Trin., c. 2 (PL 64, 1250B).
[35] Логическое различие – различие, производимое только умом. Таково, например, различие между определением "разумное смертное животное" и определяемым "человек"
[36] Интенциональное различие – среднее различие между реальным и логическим. Генрих, как и большинство схоластов, придерживался мнения, что в вещах, не могущих быть разделенными реально, существуют некие *rationes* или *intentiones,* на основании которых об одной и той же вещи могут быть сформированы различные понятия, несводимые одно к другому. Например, человеческая душа является простой и неделимой, но, в то же время, понятие о растительной части души не сводимо к понятию о разумной. Поэтому можно предположить, что в душе имеются некие различные *intentiones,* позволяющие сформировать понятия о растительной и разумной частях души, отличные друг от друга. Генрих считал, что эти *intentiones* представлены в вещи лишь потенциально, а актуально – только в познающем уме. Знаменитое "формальное различие" Иоанна Дунса Скота и движение "формалистов" не в последнюю очередь связаны с критикой Скотом и его последователями теории "интенционального различия" Генриха.

[37] *Henricus de Gandavo*. Summa a. 21, q. 4.
[38] *Boethius*. De Trin., c. 2 (PL 64, 1250C).
[39] Понятия, различные только логически, включают или тождественны друг другу.
[40] *Gilb. Porr*. In Boethii De hebdom. (PL 64, 1318).
[41] Деноминация – образование отыменных (denominativa), когда «некая вещь причастна другой [вещи], самой причастностью обретая как вещь, так и имя. Например, некий человек, поскольку причастен справедливости, перенимает от нее и вещь, и имя, ведь о нем говорят "справедливый"... Существуют три необходимых [условия] установления отыменных имен: во-первых, реальная причастность; во-вторых, номинальная причастность; в-третьих, наличие некоего изменения [окончания имени у причастной вещи]» (*Boeth*. In Cat. Aristot. I (PL 64, 168A)).
[42] То есть начала своей науки – Бога.
[43] *Boethius*. De hebdom. (PL 64, 1311).
[44] Ibid.
[45] Ibid.
[46] Ibid.
[47] Ibid.
[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid.
[51] Ibid.
[52] Ibid.
[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] *Henricus de Gandavo*. Summa, a. 21, q. 4.
[56] *Gilb. Porr*. In Boethii De hebdom. (PL 64, 1321B-C).
[57] В таинстве Евхаристии происходит пресуществление вина и хлеба в кровь и плоть Христову. При этом в результате божественного вмешательства изменяется субстанция, а чувственно воспринимаемые акциденции вина и хлеба (цвет, вкус, запах и т.д.) сохраняются, т.е. существуют не в субъекте, а сами по себе (per se).
[58] *Plato*. Tim. 51 a–b.
[59] *August*. Conf. XII, c. 8, n. 8.
[60] Ibid. c. 6, n. 6.
[61] *Avicenna*. Metaph. V, c. 5.
[62] *August*. Conf. XII, c. 3, n. 3.
[63] *August*. De Genesi ad litteram. I, c. 15, n. 29.
[64] *August*. Conf. XIII, c. 33, n. 48.
[65] У св. Августина начало фразы иное: "Это сотворено Тобою из ничего, а не из Тебя, и не из чего-то не Твоего, или того, что было прежде, но из со-сотворенного". Очевидно, Августин и Генрих преследуют разные цели: для Августина важен акцент на творении из ничего и то, что не существует совечной Богу матери; Генрих же решает вопрос о порядковой (но не временно́й) первичности материи в процессе творения.
[66] *August*. De Genesi contra Manich. I, c. 6, n. 10.
[67] *Anicenna*. Metaph., VI, c. 1.
[68] То есть отлична от формы по сущности.
[69] *August*. De natura boni, c. 18.
[70] *August*. De vera relig., c. 18, n. 36.
[71] В смысле порядка акта творения.

[72] *Gilb. Porr.* In Bethii De hebdom. (PL 64, 1318A).
[73] Иначе говоря, все роды вещей являются сущими не только по имени, но и по смыслу, который вкладывается в "сущее".
[74] Предикаментальная вещь – вещь, подпадающая под одну из категорий (предикаментов) Аристотеля.
[75] Род становится видом посредством отличительного признака, ограничивающего род и образующего таким образом вид.
[76] *Henricus de Gandavo,* Summa, a. 21, q. 4.
[77] *Aristot.* De an., II, c. 1 (412b 6–9).
[78] *Averroes.* De an., II, com. 7.
[79] *Avicenna.* Metaph., VI, c. 1.
[80] *Aristot.* Metaph., IX, c.8 (1050a 15–16).
[81] *Averroes.* Metaph., IX, com. 16.
[82] *Plato.* Tim., 50b.
[83] *Plato.* Tim., 53a.
[84] *Aristot.* Eth. Ad Nic., X, 7 (1177b 30–1178a 2).
[85] Ibid., I, 13 (1102b 28).
[86] *August.* Contra Faustum, XXII, c. 27.
[87] Сказать точно, что имеет в виду Генрих (или его оппонент), приводя эту цитату из св. Августина, крайне трудно. Во-первых, слова Августина оторваны от контекста и, судя по всему, в них вкладывается совершенно иной смысл. Во-вторых, сам Генрих привносит определенную путаницу, поскольку отвечая на это возражение, он формулирует его совершенно иначе. Если здесь речь идет о том, что *homo in ratione reformatur secundum imaginem,* то далее формулировка меняется на *in ratione reformatur imago* (досл. "в уме преобразуется (любопытно, что в одном из манускриптов речь идет о *formatio* без приставки *re*) образ"). Поскольку при ответе (см. далее) Генрих явно говорит о неких процессах, связанных с познавательной деятельностью, можно предположить, что речь идет об одном из способов обретения человеком знания. Это может быть так называемый третий способ (см. Summa, art. 1, q. 3) узрения истины в экземплярах, или идеях божественного ума, самый совершенный путь познания, сообразно которому человек познает благодаря запечатлению (impressio) в человеческом уме образов (imagines) экземпляров, которые изменяют (transformare) человеческий ум, в результате чего в нем образуется совершенное понятие (verbum mentis) о вещи, в котором вещь полностью познается.
[88] См. сноску 22.
[89] *August.* De doctrina christiana, I, c. 22, n. 21.
[90] *August.* De Trin., XII, c. 14, n. 22.
[91] Осуществляется в том смысле, что обретая объект устремления, прекращает движение к нему. При этом объект выполняет роль *quasi* формы, которая приводит к актуальному состоянию *quasi* материю – способность.
[92] *August.* De Genesi ad litteram. XII, c. 16.
[93] *Aristot.* De an. III, 5 (430a 18–19).
[94] *Anonymus.* De similitudinibus, c. 2 (PL 159, 695C).
[95] *August.* De lib arb., III, c. 25, n. 75.
[96] *Ps-Dionysius.* De div. nom. c. 4, 4, 14.
[97] *August.* De Trin, IX, c. 11, n. 16.
[98] *August.* Conf., I, c. 1, n. 1.
[99] *Aristot.* Anal. Post., I, c. 2 (72a 29–30).
[100] *Aristot.* Topic., III, 2 (117b 33–34, 36).
[101] *Aristot.* Eth. Ad Nic., I, 1 (1094a 6–10, 18–19).

[102] Похоже, Генрих Гентский понимает "архитектонику" как науку об управлении государством (civitas), что не полностью совпадает с мнением Аристотеля.
[103] *Aristot.*, Eth. Ad Nic. I, 1 (1094a 4–5, 9–10).
[104] Разночтение в тексте.
[105] Практически все манускрипты предлагают различное прочтение заключительной части данного предложения. Издатель предлагает читать *quam movet volens*, т.е. "которую движет волящий", однако прочтение *quam* сомнительно – в значительной части манускриптов вместо него значится *qua*, либо *quoniam a*, либо присутствуют исправления; вместо *volens* встречается прочтение *voluntas*; наконец в одном из манускриптов последняя часть предложения вовсе отсутствует.
[106] См. сноску 87.
[107] См. сноску 87.
[108] *August.* De Trin., IX, c. 10, n. 15.
[109] Ibid. VIII, c. 4, n. 6–9.
[110] Ibid. IX, c. 12, n. 18.
[111] *August.* De lib arb. III, c. 25, n. 75.
[112] *Aristot.* Eth. Ad Nic., VII, 3 (1150a 25).
[113] *Aristot.* Polit., III, 16 (1287a 27–30).
[114] *Aristot.* Metaph., I, 2 (982b 12–21).