утверждение тезиса «2×2=4». Во всяком случае, невозможность отмахнуться от проблемы, классически четко сформулированной в XIII в., доказана контроверзами XX в.

Трактат публикуется без каких-либо комментариев, которые включили бы слишком много системных и операциональных категорий схоластики, в свою очередь требующих пояснений. Тем более что трудности, с которыми столкнется читатель, носят скорее логический, чем историко-философский характер. Для непосредственного понимания текста необходимо лишь знать, что «Философ» — это Аристотель, «Комментатор» — Аверроэс; что Фома пользуется логикой Аристотеля в том виде, который был придан ей Боэцием и его комментаторами.

Трактат переведен по тексту так называемого «Editio Leonina»: SANCTI THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA IUSSU LEONIS XIII. P. M. EDITA. TOMUS XLIII. CURA ET STUDIO FRATRUM PRAEDICATORUM. Rom: Editori di San Tommaso, 1976.

Были учтены немецкий и английский переводы трактата: Das Seiende und das Wesen. Übers. von Franz Leo Beeretz. Stuttgart, 1979.; Bobik, Joseph. Aquinas on Being and Essence. A Translation and Interpretation. Notre Dame Un. Press. 1965. Перевод выполнен В. Е. Кураповой и сверен Ю. А. Шичалиным.

ФОМА АКВИНСКИЙ
О СУЩЕМ И СУЩНОСТИ

ПРОЛОГ

Так как маленькая ошибка в начале может стать большой в конце, согласно Философу в I книге «О небе», а сущность (essentia) и сущее (ens) прежде всего постигаются разумом, как говорит Авиценна в начале своей «Метафизики», — поэтому, чтобы незнание этих понятий не привело (5) к заблуждению и чтобы показать трудности, связанные с их использованием, следует сказать, что мы называем сущностью и сущим, и каким образом обнаруживаются они в различных вещах, а также каким образом относятся они к логическим понятиям (intentiones), а именно: роду (genus), виду (species) и видовому отличию (differentia). (10)

Но знание простого мы получаем из составного (compositum) и от более позднего приходим к более раннему, поэтому ради удобства изложения следует начать с более легкого и двигаться от определения сущего к определению сущности.

ГЛАВА I

Итак, следует знать, что о сущем как таковом (ens per se) — утверждает Философ в V книге «Метафизики» — говорится в двух смыслах: либо оно подразделяется на десять родов, либо означает

истинность суждения. Разница та, что (5) во втором случае все то, о чем может быть сделано утвердительное высказывание, может быть названо сущим, даже если оно и не предполагает ничего в действительности (in re); в этом смысле сущим называется также отсутствие (privationes) и отрицание (negationes). В самом деле, мы говорим, что противоположное утверждению «есть» отрицание и что (10) незрячесть «есть» в [слепых] глазах. Между тем незрячесть и тому подобное [не-сущее] не есть сущее в первом смысле, ибо сущим в первом смысле может быть названо лишь то, что предполагает что-либо в действительности.

Таким образом, наименование «сущность» берется не от того, что называется сущим во втором указанном смысле, поскольку тогда (15) мы назвали бы сущим нечто, не имеющее сущности, как это явствует в случае отсутствия, — но оно берется от (sumitur ab) того, что называется сущим в первом указанном смысле. И поэтому Комментатор говорит в соответствующем месте, что сущее в первом смысле есть то, что выражает сущность вещи (essentia rei). И поскольку, как (20) было сказано, сущее, понимаемое в первом смысле, подразделяется на десять родов, то сущность должна выражать нечто общее всем вещам (nature), посредством [различения] которых мы относим различное сущее (diversa entia) к различным родам и видам; так, например, человеческая природа (humanitas) есть сущность человека, (25) и подобным образом обстоит дело и с прочими вещами.

А так как вещь определяется в свой собственный род и вид на основании того, что выражено в ее определении, указывающем, что́ есть эта вещь, — то наименование «сущность» философы преобразуют в наименование (30) «чтойность» (quiditas), а Философ часто называет это quod quid erat esse, т. е. то, благодаря чему нечто имеет бытие в качестве такового (esse quid). То же можно назвать еще и формой (forma) — поскольку форма выражает определенность (certitudo) каждой вещи, (35) как утверждает Авиценна во II книге своей «Метафизики». По-другому это может быть названо природой (natura), если под «природой» понимается то, что отвечает первому из четырех смыслов, указанных Боэцием в книге «О двух природах», согласно которому природой называется (40) все то, что каким-либо образом может быть постигнуто разумом, ибо вещь является умопостигаемой только благодаря определению и своей сущности. Равно и Философ говорит в V книге «Метафизики», что всякая субстанция есть природа. Однако ясно, что наименование «природа», понятое таким (45) образом, выражает сущность вещи — поскольку соотносится с ее специфической деятельностью (propria operatio rei), ибо ни одна вещь не лишена своей специфической деятельности. Что же касается наименования «чтойность», то оно применяется на основании того, что выражено в определении. О сущности же (50) мы говорим — поскольку благодаря ей и в ней сущее имеет бытие.

Но так как в полной мере и в первую очередь (absolute et primo) наименование «сущее» применяется по отношению к субстан-

циям и только потом и как бы в определенном смысле (per posterius et quasi secundum quid) — к акциденциям, — то и сущность в собственном смысле слова (55) истинным образом (proprie et vere) есть только в субстанциях, а в акциденциях она есть лишь некоторым образом и в определенном смысле (quodammodo et secundum quid).

Между тем среди субстанций одни могут быть простыми (simplices), а другие — составными (composite), и хотя сущность есть и в тех и в других, однако в простых субстанциях она есть более истинным и благородным образом, (60) поскольку и бытие они имеют более благородное, будучи причинами того, что является составным; — по крайней мере, первая простая субстанция, т. е. Бог. Но так как сущности таких субстанций для нас в большей степени скрыты, то ради удобства изложения следует начать с сущностей составных субстанций (65) как с более легкого.

ГЛАВА II

Итак, в составных субстанциях известны форма и материя, как например, в человеке — душа и тело. Однако нельзя сказать, что из этих двух лишь одно может быть названо сущностью. В самом деле, то, что материя отдельно от формы не есть сущность, — понятно, ибо вещь именно благодаря своей сущности (5) и является познаваемой, и определяется в свой вид и род, а материя не является основанием (principium) познания, и ничто сообразно с ней не определяется по отношению к роду либо виду, но сообразно с тем, что есть нечто актуально (quod aliquid actu est).

Равным образом и только форма (10) не может быть названа сущностью составной субстанции, хотя некоторые и пытаются это утверждать. Ведь из сказанного явствует, что сущность вещи есть то, что выражено в определении вещи, а определение физических субстанций (substantie naturales) включает не только форму, (15) но и материю, ибо в противном случае физические и математические определения не различались бы. Притом нельзя сказать, что в определении физической субстанции материя мыслится как некоторое дополнение (additum) к сущности оной или же как сущее вне (extra) ее сущности, поскольку этот способ (20) определения принадлежит акциденциям, не имеющим в полном смысле сущности и поэтому предполагающим в своем определении некоторый субъект, не принадлежащий к их роду. Стало быть, ясно, что сущность объемлет (comprehendit) и материю и форму. (25)

Однако нельзя сказать, что сущность выражает отношение, имеющееся между материей и формой, или нечто иное, присоединенное к ним, ибо [все] это по необходимости было бы чем-то случайным и внешним для вещи, через что вещь не познавалась бы, — а это [не] свойственно (30) сущности. В самом деле, благодаря форме, которая является актом материи, последняя ста-

новится актуально сущим и этим «нечто», и поэтому то, что привходит (superadvenit), не дает материи просто актуального бытия, но актуальное бытие именно в качестве такового (esse actu tale), подобно акциденциям; так, например, белизна делает актуальным [нечто] белое. (35) И по этой причине само приобретение такой формы не называется просто становлением (generari simpliciter), но становлением в определенном отношении (secundum quid).

Итак, остается заключить, что наименование «сущность» выражает в составных субстанциях то, что составлено из (compositum est ex) материи и формы. И этому соответствует (40) слово, использованное Боэцием в комментариях к «Категориям», где он утверждает, что oysia выражает нечто составное, ведь oysia у греков есть то же самое, что сущность — у нас, — говорит он в книге «О двух природах». Авиценна также считает, что чтойность (45) составных субстанций есть сама композиция формы и материи. А Комментатор по поводу VII книги «Метафизики» говорит: «Природа, которую виды имеют в вещах порождаемых, есть нечто среднее, т. е. то, что составлено из материи и формы». С этим соглашается и (50) рассудок (ratio), так как бытие составных субстанций не есть бытие только формы или только материи, но бытие самого составного (compositum); сущность же есть то, благодаря чему можно сказать, что вещь существует.

Отсюда следует, что сущность, благодаря которой мы называем вещь сущим, не есть только форма (55) или только материя, но и то и другое, хотя в определенном смысле одна [только] форма есть причина данного бытия в качестве такового. То же мы видим и в другом, образованном из многих начал: оно не называется только по одному из них, (60) но берет название от того, что объемлет и то и другое, как это явствует, например, из вкусовых ощущений, ибо от действия чего-то теплого, разносящего [по телу] влагу, возникает ощущение сладости, и хотя таким образом получается, что тепло является причиной сладости, — однако тело называется сладким не вследствие своей теплоты, но вследствие некоторого вкусового ощущения, охватывающего и теплое (65) и влажное.

Однако материя есть принцип (principium) индивидуации, из этого, пожалуй, можно было бы заключить, что сущность, объемлющая одновременно и материю и форму, есть сущность только как особенное, а не как всеобщее, (70) откуда в свою очередь следует, что, если сущность есть то, что выражено в определении, то всеобщее (universalia) не имеет определения. И поэтому следует знать, что принципом индивидуации является не всякая материя, понимаемая каким угодно образом, но только означенная материя (materia signata); причем означенной материей я называю (75) такую материю, которая рассматривается в определенных измерениях. Между тем в определении человека — поскольку он есть человек — мы не предполагаем такой материи, но она предполагалась бы в определении Сократа, если бы Сократ имел определение. В определении (80) же человека предполагается неозначенная

материя (materia non signata), ведь здесь мыслится не «эта кость» и «эта плоть», но кость и плоть вообще, т. е. неозначенная материя человека.

Стало быть, ясно, что сущность человека и сущность (85) Сократа различаются только благодаря означенности и неозначенности (secundum signatum et non signatum), и поэтому Комментатор говорит, разбирая VII книгу «Метафизики»: «Сократ есть не что иное, как одушевленность и разумность, каковые суть его чтойность». Равным образом благодаря (90) означенности и неозначенности различаются между собой сущность рода и вида, хотя способ обозначения (modus designationis) различен в каждом случае, так как определение (designatio) индивида по отношению к виду осуществляется через материю, ограниченную (determinata) измерениями, а определение вида по отношению к роду осуществляется через [указание] основного видового отличия, (95) которое берется из формы вещи. Однако это определение, или обозначение (determinatio vel designatio), вида по отношению к роду не есть определение через нечто, имеющееся в сущности вида, но никоим образом не могущее быть в сущности рода, — более того, все, что есть в виде, (100) есть — как неопределенное — также и в роде. В самом деле, если бы живое существо не было в целом тем, что есть человек, но было бы, например, его частью, оно не сказывалось бы (predicaretur) о человеке, ибо никакая составная часть (pars integralis) не сказывается о своем целом.

А каким образом это происходит, можно будет рассмотреть (105) при выяснении различия, имеющегося между телом — поскольку оно мыслится как часть живого существа, и телом — поскольку оно мыслится как род, ибо тело не может быть тем же способом родом, каким и составной частью. Стало быть, наименование «тело» (corpus) может быть понято различными способами. В самом деле, (110) поскольку тело принадлежит к роду субстанции, оно называется телом вследствие того, что имеет такую природу, что в нем могут быть определены (designari) три измерения; ведь, будучи определены, эти три измерения и есть тело, относящееся к роду количества. Однако в действительности (115) случается так, что нечто, обладающее одним совершенством (perfectio), может приобрести также и более высокое совершенство, — как это явствует, например, в человеке, обладающем и чувственной, и более высокой — разумной — природой. Равным образом возможно, что и сверх того совершенства, которое имеет такую форму, (120) благодаря которой в [вещи] могут быть определены три измерения, может быть добавлено и другое совершенство, как например, жизнь или что-нибудь подобное. Стало быть, наименование «тело» может обозначать любую вещь, имеющую такую форму, из которой следовала бы определяемость этой вещи в трех (125) измерениях, — но при одном условии, а именно: из этой формы не должно возникать никакое более высокое совершенство, и если бы к ней добавлялось еще что-либо иное, то оно оказалось бы вне значения названного таким образом тела. И тогда тело будет

составной материальной частью (integralis et materialis pars) живого существа, ибо в таком случае (130) душа окажется вне того, чему дано наименование «тело»: она будет чем-то присоединяющимся к этому телу (superveniens ipsi corpori), так что из двух [начал], т. е. из души и тела, как из [составных] частей, будет образовано живое существо.

Наименование «тело» можно понять еще и так, что (135) оно будет обозначать некоторую вещь, имеющую такую форму, благодаря которой (ex qua) в этой вещи могут быть определены три измерения; и здесь не имеет значения, какова эта форма — будет ли из нее возникать более высокое совершенство или же нет, — и в этом случае тело станет родом живого существа, (140) поскольку в живом существе не будет мыслиться ничего такого, что не содержалось бы имплицитно в теле. В самом деле, душа есть именно та форма, благодаря которой в вещи, которой она присуща, могут быть определены три измерения, и поэтому, когда говорилось, что тело есть то, что имеет такую (145) форму, благодаря которой в нем могут быть определены три измерения, предполагалось, что форма может быть какой угодно, например, это могла бы быть душа или каменность (lapideitas), или что-нибудь иное. И тогда форма живого существа будет имплицитно содержаться в форме тела, поскольку тело станет родом живого существа. (150)

И таково же соотношение понятий «живое существо» и «человек». В самом деле, если бы живым существом называлась только та вещь, которая имеет такое совершенство, что, не обладая [никаким] другим совершенством, она могла бы ощущать и двигаться [только] благодаря принципу (principium), в ней заложенному, — то тогда, какое бы (155) иное — более высокое — совершенство ни прибавилось, оно относилось бы к понятию «живое существо» подобно части, а не как нечто, имплицитно содержащееся в этом понятии, и тогда понятие «живое существо» не было бы родовым понятием. Но оно является таковым, поскольку означает некоторую вещь, из формы которой (160) может возникнуть ощущение и движение, какой бы ни была эта форма — или она является душой только ощущающей, или же одновременно и ощущающей и разумной.

Таким образом, род означает неопределенно все то, что есть в виде, ведь он означает не только (165) материю. Равно и видовое отличие означает нечто в целом, а не только форму, и определение, или вид, также означает целое. Однако это происходит различным образом, так как род означает целое как некоторое имя, определяющее то, (170) что материально в вещи, без определения собственно формы, и поэтому род определяется на основании материи, хотя сам род и не есть материя. И это ясно, ибо нечто называется телом в силу наличия в нем такого совершенства, что в этом «нечто» могут быть определены три измерения; (175) причем это совершенство является материальным по отношению к более высокому совершенству. Что же касается видового отличия, то оно, напротив, подобно некоторому имени, заимствованному от

определенной формы, хотя первично оно понималось как определенная материя; это явствует, (180) когда говорят о чем-то одушевленном, т. е. о том, что имеет душу, ведь в таком случае мы не определяем, чем оно является — телом или чем-то иным; и по этой причине Авиценна говорит, что род не мыслится в видовом отличии как часть его сущности, но только как сущее помимо (extra) (185) его сущности. Равным образом и субъект понимается по отношению к своим свойствам. И поэтому род (если говорить в собственном смысле) не сказывается о видовом отличии, кроме того случая, утверждает Философ в III книге «Метафизики» и в IV книге «Топики», когда это происходит подобно тому, как субъект определяется своими свойствами (predicatur de passione). Однако (190) определение, или вид, объемлет и то и другое, т. е. определенную материю, которую обозначает название рода, и определенную форму, обозначаемую названием видового отличия.

И из этого явствует причина соответствия рода (genus), вида (species) и (195) видового отличия (differentia) материи, форме и составному (compositum) в природе, хотя первые и не есть то же, что последние, ибо ни род не является материей, но определяется на основании материи для обозначения целого, ни видовое отличие не есть форма, но определяется на основании формы (200) для обозначения целого. Поэтому мы говорим, что человек есть разумное живое существо, и не говорим, что он состоит из живого и разумного, подобно тому как говорим, что он состоит из души и тела. В самом деле, о человеке говорят, что он есть нечто, состоящее из души и тела, как некоторая третья вещь, (205) образованная из двух других, но не тождественная ни одной из них, ибо человек не есть ни душа, ни тело. Но если бы как-нибудь сказали, что человек состоит из одушевленного и разумного, то это не означало бы, что человек подобен некоторой третьей вещи, образованной из двух других, — но образованному из двух понятий некоторому третьему понятию. (210) Ведь понятие «живое существо» лишено определения (determinatio) видовой формы, выражающей природу вещи, исходя из того, что есть материальное по отношению к высшему совершенству, — понятие же «разумное» содержит определение видовой формы; из этих (215) двух понятий образуется понятие вида (intellectus speciei), или определение (diffinitio). И по этой причине, подобно тому как вещь, образованная из чего-либо, не сохраняет предикации (predicatio) тех вещей, из которых она образована, — так и понятие не сохраняет предикации тех понятий, из которых (220) оно образовано, ведь мы не можем сказать, что определение есть род или видовое отличие.

Между тем, хотя род и выражает сущность вида в целом, отсюда вовсе не следует, что есть только одна сущность различных видов, принадлежащих к одному роду, (225) ибо единство рода возникает как раз из неопределенности и неразличаемости. Однако это происходит не так, как если бы нечто, обозначаемое как род, численно (numero) было бы одной природой в различных видах, и к нему добавлялось бы что-то иное (res alia), что было бы

видовым отличием, расчленяющим (determinans) этот род, подобно тому как форма (230) расчленяет материю, единую численно, — но единство рода возникает вследствие того, что род означает некоторую форму — но неопределенно — эту или ту, — которую определенным образом означает видовое отличие; причем именно эта форма неопределенным образом выражалась как (235) род. Поэтому Комментатор и говорит по поводу XI книги «Метафизики», что первая материя называется единой благодаря отсутствию (per remotionem) всех форм, а род называется единым благодаря общезначимости (per communitatem) указанной формы. Откуда явствует, что после присоединения видового отличия и исчезновения (240) неопределенности, которая была причиной единства рода, остаются различающиеся по сущности виды.

И поскольку природа вида, как было сказано, не определена по отношению к индивиду, как и природа рода по отношению к виду, — то отсюда следует, что подобно тому как то, (245) что в качестве рода как такового сказывается о виде, должно включать в свое значение — хотя и неопределенно — все то, что определено в виде, — точно так же и вид — поскольку вид сказывается об индивиде — должен означать (250) — хотя и неопределенно — все то, что есть в индивиде — существенным образом. Сущность вида в таком случае будет выражаться наименованием «человек», и поэтому наименование «человек» будет сказываться о Сократе. А если нужно определить природу вида, не принимая во внимание определенную материю, каковая есть (255) принцип индивидуации, то природа вида будет подобна части, и в данном случае она будет выражаться наименованием «человеческая природа», поскольку наименование «человеческая природа» означает то, в силу чего (unde) человек есть человек. А определенная материя не есть то, в силу чего человек есть человек, и притом никоим образом (260) не может содержаться в том, на основании чего человек полагает, что он есть человек. И стало быть, поскольку понятие «человеческая природа» включает только то, на основании чего человек полагает, что он есть человек, — то ясно, что значение этого понятия исключает определенную материю; а так как часть (265) не сказывается о целом, то наименование «человеческая природа» не сказывается ни о Сократе, ни о человеке вообще. И поэтому Авиценна говорит, что чтойность составного (compositum) не есть само составное, чтойностью которого она является, хотя сама чтойность и есть нечто составное; так, например, человеческая природа, (270) хотя она и есть нечто составное, не есть человек, — более того, необходимо, чтобы она была воспринята (sit recepta) в чем-то, т. е. определенной материи.

Однако поскольку определение (designatio) вида по отношению к роду осуществляется, как было сказано, через форму, а определение (275) индивида по отношению к виду — через материю, — то наименование, обозначающее то, на основании чего определяется природа рода, если не принимать во внимание определенную форму, задающую (perficiens) вид, означает материальную часть

целого; так, например, наименование «тело» означает материальную часть человека, (280) а наименование, обозначающее то, на основании чего определяется природа вида, если не принимать во внимание определенную материю, означает формальную часть целого. И поэтому человеческая природа определяется как некоторая форма, и о ней говорят, что она есть форма целого, причем не как бы добавляемая (285) к сущностным частям этого целого, т. е. к форме и материи, как например, форма дома добавляется к его составным частям (partes integrales), — но, скорее, как форма, которая сама есть нечто целое, т. е. содержащее в себе и форму и материю, исключая, однако, то, благодаря чему материя создана, (290) чтобы быть определяемой.

Итак, из всего выше сказанного явствует, что наименование «человек» и наименование «человеческая природа» выражают сущность человека, но по-разному, так как наименование «человек» выражает сущность человека как целое, поскольку (295) оно не исключает обозначения (designatio) материи, а напротив, предполагает его — но имплицитно и нерасчлененно (indistincte), поскольку род, как было сказано, содержит видовое отличие; и поэтому наименование «человек» сказывается об индивидах. Что же касается наименования «человеческая природа», то оно выражает сущность человека как часть, (300) так как не содержит в своем значении ничего, кроме того, что присуще человеку — поскольку он есть человек, и исключает любое обозначение, и поэтому наименование «человеческая природа» не сказывается об отдельных людях. И по этой причине наименование «сущность» иногда оказывается предикатом вещи (305) — когда мы говорим, что Сократ есть некоторая сущность, а иногда отрицается — когда мы говорим, что сущность Сократа не есть [сам] Сократ.

ГЛАВА III

Итак, когда мы выяснили, что означает наименование «сущность» в составных субстанциях, следует рассмотреть, каким образом она относится к понятиям (rationes) рода, вида и видового отличия. Но так как то, что имеет статус родового или видового понятия, или понятия видового отличия, сказывается об (5) этом определенном единичном, то невозможно, чтобы сущность имела статус всеобщего понятия, а именно родового или видового понятия, — поскольку она выражалась бы как часть, например, в наименовании «человеческая природа» или «одушевленность»; и поэтому Авиценна говорит, что«разумность» не есть (10) видовое отличие, но основание (principium) видового отличия; и по той же причине «человеческая природа» не есть вид, а «одушевленность» не есть род. Равным образом нельзя сказать, что сущность имеет статус родового или видового понятия — поскольку она есть нечто (quedam res), существующее вне (15) единичного, как полагали платоники, ведь тогда ни род, ни вид не сказывались бы об этом индивиде,

ибо нельзя сказать, что Сократ есть то, что от него отделено, как нельзя сказать, что это последнее способствует познанию этого единичного. И (20) отсюда следует, что сущность имела бы статус родового или видового понятия — поскольку она выражалась бы как целое, например, в понятии «человек» и «одушевленное существо», так как [в этом случае] сущность содержала бы в себе имплицитно и нерасчлененно все то, что есть в индивиде. (25)

Однако человеческая природа, или сущность человека, понятая таким образом, может быть рассмотрена двояко. Во-первых, в соответствии с ее собственным понятием (это будет ее абсолютное рассмотрение), и тогда по отношению к ней будет истинно только то, что соответствует ей как подобное (secundum quod huiusmodi): (30) а поэтому, какое бы иное свойство к ней ни добавилось, — это добавление будет ложно. Так человеку — поскольку он есть человек — соответствует «разумное», «живое существо» и другое, что входит в его определение, — однако «белое» или «черное», или что-нибудь подобное (т. е. то, что не содержится в понятии (35) «человеческая природа») не соответствует человеку — поскольку он есть человек. Поэтому, если бы спросили, может ли природа, рассматриваемая таким образом, считаться единой (una) или множественной (plures), не следовало бы утверждать ни то ни другое, ибо ни «единое», ни «множественное» не входят в понятие человеческой природы, но она может оказаться и единой и множественной. (40) Ведь если бы «множественность» (pluralitas) входила в понятие человеческой природы, последняя никогда не могла бы быть единой, однако она все же едина — поскольку она есть в Сократе. Равным образом, если бы «единство» (unitas) входило в понятие человеческой природы, тогда природа Сократа и Платона была бы одной и той же, и человеческая природа не могла бы быть представлена во многих.

Другим (45) способом можно рассматривать [человеческую природу] по отношению к бытию, каковое она имеет в том или ином [единичном], и в таком случае нечто будет сказываться о ней как акцидентально присущее на основании (ratione) того, в чем она существует; так, например, говорят, что человек белый, так как Сократ белый, хотя это и не присуще человеку — поскольку (50) он есть человек.

Между тем эта природа имеет двойственное бытие: одно — в отдельных индивидах (in singularibus), а другое — в душе, причем и в том и в другом случае названную природу сопровождают акциденции; что же касается индивидов, то в них она имеет множественное бытие, (55) соответственно различию (diversitas) единичного. Однако этой природе как таковой, согласно ее первому (т. е. абсолютному) рассмотрению, не следует приписывать ни то ни другое бытие. Ибо если мы скажем, что сущность человека как такового имеет бытие в этом единичном, то это будет ложно, (60) так как если бы человеку — поскольку он есть человек — соответствовало бытие в этом единичном, то сущность человека

никогда не могла бы существовать вне этого единичного; равным образом, если бы человеку — поскольку он есть человек — соответствовало не-бытие в этом единичном, — человеческая природа никогда не существовала бы в этом единичном. Однако если бы мы сказали, (65) что человек имеет бытие, которое есть в этом единичном или в том [единичном], или в душе — не потому что он человек, — это было бы истинно. Стало быть, ясно, что природа человека, рассматриваемая абсолютно, отвлекается от всякого бытия, но так, чтобы не произошло исключения какого-нибудь из них; причем природа, (70) рассматриваемая таким образом, будет сказываться обо всех индивидах (individua).

Однако нельзя сказать, что [человеческая] природа, рассматриваемая таким образом, имеет статус всеобщего понятия, в силу того что во всеобщее понятие входят единство и общность, — ведь человеческой (75) природе, согласно ее абсолютному рассмотрению, ни то ни другое не соответствует. В самом деле, если бы общность входила в понятие человека, тогда во всем, в чем бы ни обнаруживалась человеческая природа, обнаруживалась бы и общность, а это ложно, ибо в Сократе (80) мы не находим какой-либо общности, но все, что есть в нем, — индивидуализировано (est individuatum). Равным образом нельзя сказать, что человеческая природа имеет статус родового или видового понятия согласно бытию, каковое она имеет в индивидах, так как человеческая природа (85) обнаруживается в индивидах не сообразно единству, как если бы она оказалась тем единым, которое соответствует им всем, — а это необходимо для всеобщего понятия. Остается, стало быть, тот случай, когда человеческая природа имеет статус видового понятия согласно тому бытию, каковое она имеет в разуме. (90)

В самом деле, именно в разуме человеческая природа имеет бытие, отвлеченное от всех [ее] индивидуальных проявлений (individuantes), и поэтому обладает единообразным отношением (ratio uniformis) ко всем индивидам (individua), существующим вне (extra) [разумной] души, так как она в равной степени есть подобие (similitudo) всех [индивидов] и ведет к познанию (95) [их] всех — поскольку они суть люди. А вследствие того что человеческая природа имеет такое отношение ко всем индивидам, разум изобретает (adinvenit) понятие вида и приписывает его человеческой природе; и поэтому Комментатор говорит по поводу начала I книги «О душе», что разум действует (agit) (100) со всеобщим в вещах; и то же утверждает Авиценна в своей «Метафизике». И хотя эта постигаемая разумом человеческая природа имеет статус всеобщего понятия, поскольку она сопоставляется с вещами вне [разумной] души, так как она есть только подобие [их] всех, — однако, поскольку (105) человеческая природа имеет бытие в этом разуме или в том, она есть некоторый вид, понимаемый разумом как частный (intellecta particularis). И поэтому очевидно заблуждение Комментатора, который, разбирая III книгу «О душе», хотел доказать единство разума во всех людях на осно-

вании всеобщности постигаемой разумом формы, ибо (110) всеобщность присуща этой форме не по отношению к тому бытию, каковое она имеет в разуме, но поскольку она относится к вещам, обладающим этой природой, как их подобие; так, например, если бы существовала одна телесная статуя, представляющая многих людей, то понятно, что образ, или вид, этой статуи (115) имел бы бытие единичное и особенное — поскольку существовал бы в данной материи, — однако ему было бы присуще всеобщее значение — поскольку он был бы общим представителем многих.

Далее, коль скоро человеческой природе, согласно ее (120) абсолютному рассмотрению, соответствует то, что сказывается о Сократе, человеческая природа, согласно ее абсолютному рассмотрению, не обладает статусом видового понятия, но понятие вида относится к акциденциям, сопровождающим человеческую природу, согласно бытию, каковое она имеет в разуме, — то название (125) вида не сказывается о Сократе, так чтобы можно было сказать: Сократ есть некоторый вид, — что оказалось бы возможным, если бы понятие «человек» имело статус видового понятия согласно бытию, которое человеческая природа имеет в Сократе, или согласно ее абсолютному рассмотрению (т. е. поскольку он есть человек), (130) ибо все, что соответствует человеку — поскольку он есть человек, сказывается также и о Сократе.

Однако сказываться (predicari) свойственно роду как таковому, ведь это предполагается в его определении. В самом деле, предикация (сказывание) есть нечто, осуществляемое деятельностью (135) сопоставляющего и различающего разума, основанием которой является единство в самой действительности того, в чем одно сказывается о другом. Отсюда следует, что понятие предицируемости (ratio predicabilitatis) может заключаться в значении такого понятия (intentio), как род, формируемого также актом (140) разума. Однако то, чему разум приписывает понятие предицируемости, сопоставляя одно с другим, не есть само понятие рода, но, скорее, то, чему разум приписывает понятие рода, например, то, что обозначается наименованием (145) «живое существо».

Стало быть, ясно, каким образом сущность, или природа, относится к понятию вида, ибо понятие вида не относится ни к тем [вещам], которые соответствуют природе согласно ее абсолютному рассмотрению, ни также и к акциденциям, (150) сопровождающим ее согласно бытию, каковое она имеет вне души (например, «белизна» и «чернота»), — но понятие вида относится к акциденциям, сопровождающим сущность, или природу, согласно бытию, каковое она имеет в разуме. Причем в последнем случае она будет иметь также и статус родового понятия и понятия видового отличия. (155)

ГЛАВА IV

Теперь остается рассмотреть, каким образом обстоит дело с сущностью в свободных от материи субстанциях (in substantiis sepa-

ratis), т. е. в душе интеллигенции и первой причине. Однако, хотя все признают первую причину простой, некоторые (5) пытаются мыслить в интеллигенциях и в душе композицию формы и материи, и первым среди таковых, кажется, был Авицеброн — автор книги «Источник жизни». Но это противоречит всем учениям философов, так как эти субстанции всегда считали свободными от материи и утверждали, что они существуют (10) независимо от нее. Причем лучшее доказательство этого утверждения исходило из наличия в них некоторой познавательной способности (virtus intelligendi). В самом деле, мы знаем, что формы актуально умопостигаемы только постольку, поскольку они отвлекаются от материи и условий ее [существования], и что они становятся актуально (15) умопостигаемыми только благодаря некоторой силе познающей субстанции, поскольку они воспринимаются в ней и поскольку воспроизводятся ею (aguntur per eam). Отсюда следует, что любая вообще познающая субстанция свободна от материи, и поэтому она и не имеет материю (20) в качестве своей части, но также не подобна и форме, запечатленной в материи, что свойственно материальным формам.

Между тем нельзя сказать, что не всякая материя, а только материя телесная мешает умопостигаемости, ибо если бы это оказалось справедливым только по отношению к телесной материи (25) (а материя называется телесной — только поскольку она зависит от телесной формы), — то тогда это — способность мешать умопостигаемости — было бы свойственно материи из-за телесной формы, а это невозможно, в силу того что, (30) как и другие формы, телесная форма — поскольку она отвлекается от материи — так же является актуально умопостигаемой. И по этой причине в душе или в интеллигенции никак не может быть композиции материи и формы, ибо тогда сущность понималась бы в них так же, как и в (35) телесных субстанциях, — но там есть композиция формы и бытия, и поэтому в комментариях к девятому тезису книги «О причинах» говорится, что интеллигенция есть нечто, имеющее форму и бытие, причем форма понимается в данном случае как сама чтойность, или простая природа. (40)

Причину этого легко понять. В самом деле, что бы ни относилось друг к другу так, что одно являлось бы причиной бытия другого, — то, что имеет основание причины, могло бы обладать бытием и при отсутствии другого, но не наоборот. Соотношение же (45) материи и формы оказывается таковым, что форма сообщает бытие материи, и поэтому не может быть материи без всякой формы, однако какая-нибудь форма может существовать и без материи, ибо форма — в том, что она есть форма — не зависит от материи. (50) Что же касается форм, которые могут существовать только в материи, то зависимость их от материи обусловлена тем, что они отдалены от первого начала, т. е. от чистого первого акта. И поэтому формы, которые в большей степени близки к первому началу, суть формы, (55) существующие (subsistentes) как таковые без материи, ведь форма как таковая, согласно своему роду

в целом, не нуждается, как было сказано, в материи. Такого рода формы и есть интеллигенции, и поэтому сущность, или чтойность, этих субстанций есть не что иное, как их форма. (60)

Стало быть, сущность составной субстанции отличается в этом отношении от сущности простой субстанции, поскольку сущность составной субстанции не есть только форма, но объемлет и форму и материю, — а сущность простой субстанции есть только форма. И из этого вытекает (65) еще два различия. Одно состоит в том, что сущность составной субстанции может выражаться как целое либо как часть (что происходит, как было сказано, при обозначении определенной материи). И по этой причине сущность составной вещи не может каким угодно образом сказываться о самой (70) вещи, ибо нельзя сказать, что человек есть его чтойность, — тогда как сущность простой вещи, будучи формой этой вещи, напротив, может быть выражена только как целое, поскольку в такой вещи нет помимо формы ничего, ее [форму] как бы воспринимающего. А коль скоро это так, то сущность простой субстанции (75) — как бы она ни рассматривалась — всегда будет сказываться об этой субстанции. И поэтому Авиценна говорит, что чтойность простого есть само это простое, так как в нем отсутствует что-либо иное, ее воспринимающее.

Второе различие состоит в следующем: в силу того что сущности составных вещей, поскольку (80) они воспринимаются (recipiuntur) в определенной материи, множатся в соответствии с ее расчлененностью (secundum divisionem eius), — то некоторое может быть одним по виду, но различным по числу.

Но так как сущность простой субстанции не воспринимается в материи, то в ней не может быть и множественности, и поэтому (85) в простых субстанциях не может быть обнаружено множество индивидов одного вида, но сколько есть там индивидов — столько должно быть и видов, как ясно говорит Авиценна.

Итак, хотя такого рода субстанции и есть только формы, (90) свободные от материи, в них нет все же совершенной простоты, и они не являются чистым актом, но имеют примесь потенции; и это понятно. В самом деле, все, что не входит в понятие сущности, или чтойности, есть нечто, привходящее извне и образующее (95) композицию с сущностью, поскольку ни одна сущность не может мыслиться без своих частей, но любая сущность, или чтойность, может мыслиться и без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии; ведь я могу помыслить, что есть человек или феникс (100) и, однако, не знать, имеют ли они бытие в природе вещей. Стало быть, ясно, что бытие есть нечто отличное от сущности, или чтойности, исключая, пожалуй, только один случай: можно представить, что существует вещь, чья чтойность есть само ее бытие, и такая вещь может быть только одной и притом только первой, поскольку размножение чего-либо (105) может произойти или вследствие присоединения некоторого отличия — подобно тому как множится природа рода в видах, — или вследствие того, что форма воспринимается в различных материях — подобно тому как

множится природа вида в различных индивидах, — или вследствие того, что одно (110) предполагается абсолютным, а другое воспринимается в чем-то; так, например, если бы было какое-нибудь обособленное тепло, оно отличалось бы от тепла не обособленного в силу самой своей обособленности. Но если мы помыслим некоторую вещь, каковая есть только бытие, так что само бытие [в ней] есть нечто самостоятельно существующее (subsistens), то это бытие не примет (115) прибавления какого-либо отличия, так как оно уже не будет просто бытием, но бытием и, помимо этого, некоторой формой; и еще менее вероятно, что оно примет прибавление материи, ибо в последнем случае оно уже не будет бытием самостоятельно существующим, но будет материальным бытием. Остается заключить, что такая вещь, которая есть ее собственное бытие, может (120) существовать только одна, и поэтому в какой угодно другой вещи, кроме этой, бытие есть одно, а чтойность, или природа, либо форма, — другое, откуда следует, что в интеллигенциях, помимо формы, есть еще и бытие, поэтому и было сказано, что интеллигенция есть (125) форма, и бытие.

Однако все, что свойственно чему-либо, — или обусловлено принципами его природы (как например, способность смеяться в человеке), или происходит от какого-нибудь внешнего принципа (так, например, свет в атмосфере возникает от излучения солнца). (130) Между тем невозможно, чтобы бытие вещи исходило непосредственно от самой ее формы, или чтойности, — я имею в виду — как от производящей причины, — ибо в таком случае какая-нибудь вещь была бы причиной самой себя и самое себя наделяла бытием, — а это невозможно. Стало быть, необходимо, чтобы (135) всякая вещь, бытие которой есть нечто иное, чем ее природа, получала бытие от другого. А так как все, что существует благодаря другому, восходит к (reducitur ad) тому, что существует благодаря себе (est per se), т. е. к первой причине, — то необходимо должна быть какая-нибудь (140) вещь, которая была бы причиной существования всех вещей благодаря тому, что сама была бы чистым бытием (esse tantum), ибо в противном случае в отыскании причин мы шли бы до бесконечности, поскольку всякая вещь, которая не есть чистое бытие, имела бы, как было сказано, причину своего бытия. Стало быть, понятно, что интеллигенция есть форма и бытие и что она получает бытие от первого сущего, каковое сущее есть всецело бытие (145) и первая причина, т. е. Бог.

Но то, что получает что-либо от другого, существует в потенции по отношению к последнему, а то, что оно получило, есть его акт; и, стало быть, та чтойность, или форма, каковая есть интеллигенция, должна быть в (150) потенции по отношению к бытию, которое она получает от Бога, и это бытие получено актуально (per modum actus). Таким образом обнаруживаются в интеллигенциях потенция и акт, но не форма и материя, разве что номинально (nisi equivoce). Отсюда следует, что претерпевать (pati), получать (recipere), быть субъектом (subiectum esse) и все тому подобное, (155) что, очевидно, присуще вещам из-за (ratione) материи,

номинально присуще как разумным, так и телесным субстанциям, как говорит Комментатор, разбирая III книгу «О душе». И поскольку чтойность интеллигенции, как было сказано, есть сама эта интеллигенция, то (160) ее чтойность, или сущность, есть именно то, что́ она есть, а ее бытие, полученное от Бога, есть то, благодаря чему она существует в природе вещей, и поэтому некоторые говорят, что субстанции такого рода состоят из того, что́ есть (quod est), и того, благодаря чему оно есть (quo est), или, как утверждает Боэций, из того, что́ есть, и (165) бытия.

Далее, поскольку в интеллигенциях предполагаются потенция и акт, нетрудно обнаружить множественность интеллигенций, что оказалось бы невозможным, если бы в них не было никакой потенции. Поэтому Комментатор и говорит, (170) разбирая III книгу «О душе», что если бы природа потенциального разума была не известна, то мы не могли бы обнаружить множественность в свободных от материи субстанциях. Таким образом, возможно различение субстанций по степени потенции и акта, ибо более высокая интеллигенция, (175) т. е. более близкая к первому [началу], имеет больше от акта и меньше от потенции; и так же обстоит дело и в других подобных случаях.

Это справедливо и по отношению к человеческой душе, занимающей последнюю ступеньку в ряду разумных субстанций, ибо ее потенциальный разум, как говорит Комментатор по поводу III книги «О душе», относится к (180) умопостигаемым формам, подобно тому как первая материя, занимающая последнюю ступеньку в бытии чувственно воспринимаемом, относится к чувственно воспринимаемым формам; и поэтому Философ сравнивает человеческую душу с дощечкой, на которой ничего не написано. А так как (185) среди прочих разумных субстанций душа более всего имеет от потенции, она становится настолько близкой к вещам материальным, что к участию в ее бытии привлекается материальная вещь, так что из души и тела возникает одно составное бытие (unum esse in uno composito), (190) хотя это бытие — поскольку оно принадлежит душе — и не есть нечто, зависящее от тела. Помимо этой формы, т. е. души, существуют и иные формы, имеющие больше от потенции и более близкие к материи — настолько, что бытие их невозможно без материи; (195) среди таких форм мы обнаруживаем порядок и постепенность — вплоть до первых форм элементов, более всего близких к материи, и поэтому они и не имеют какой-либо иной деятельности, кроме той, которая обусловливается активными, пассивными и иными качествами, (200) благодаря которым материя принимает форму (ad formam disponitur).

ГЛАВА V

Итак, из всего вышесказанного явствует, каким образом обстоит дело с сущностью в различных вещах. В самом деле, мы имеем три способа существования сущности в субстанциях. Прежде всего

есть некто, а именно Бог, чья сущность есть само его бытие, и поэтому находятся философы, утверждающие, (5) что Бог не имеет чтойности, или сущности, так как сущность его совпадает с его бытием. И из этого следует, что сам он не относится ни к какому роду, ведь все, что относится к какому-либо роду, помимо своего бытия, должно иметь еще и чтойность, так как чтойность, (10) или природа, рода либо вида не различается, согласно понятию природы, в тех вещах, родом или видом которых она является, — тогда как бытие в различных вещах — различно.

Однако, когда мы говорим, что Бог есть всецело бытие (esse tantum), (15) мы не должны впадать в заблуждение, подобно тем философам, которые утверждали, что Бог есть то всеобщее бытие (esse universale), благодаря которому всякая вещь существует как форма (formaliter est). Ведь такого рода бытие, т. е. Бог, возможно только при условии недопустимости никакого добавления к нему, так как именно благодаря своей чистоте (20) оно есть бытие, отличающееся от любого другого бытия; и поэтому в пояснении к девятому тезису книги «О причинах» говорится, что индивидуация первой причины, т. е. чистого бытия, возможно только благодаря ее чистой благости (per bonitatem eius). Между тем общее бытие (esse commune) не включает в свое понятие (25) никакого добавления, но также и отрицания добавления, ибо в противном случае ничто, к чему помимо бытия что-либо добавлялось бы, уже не могло бы мыслиться [просто] как бытие.

Равным образом, хотя Бог и есть только бытие, он не (30) должен быть лишен и прочих совершенств и превосходств, — более того, он должен обладать всеми совершенствами, присущими какому угодно роду; и по этой причине его называют просто совершенством, как говорит Философ в V книге «Метафизики» и Комментатор — по поводу названной книги; однако (35) по сравнению со всеми другими вещами Бог обладает всеми этими совершенствами в превосходной степени, поскольку в нем они есть одно, тогда как в других вещах — имеют различие. Это обусловлено тем, что все эти совершенства присущи его простому бытию, ибо, если бы кто-нибудь через одно качество осуществлял (40) действия всех качеств, то он обладал бы всеми качествами в этом одном, — так и Бог в самом бытии своем обладает всеми совершенствами.

Второй способ рассмотрения сущности мы имеем в сотворенных субстанциях, способных к разумному познанию, ибо в них бытие есть нечто иное, (45) чем их сущность, хотя последняя и свободна от материи. И вследствие этого бытие их не абсолютно, но получено (receptum), и поэтому конечно и ограничено вмещающей способностью воспринимающей его природы, — тогда как их природа, или чтойность, — абсолютна, поскольку она предполагается вне [зависимости от] (50) какой бы то ни было материи. И поэтому в книге «О причинах» говорится, что интеллигенции не ограничены снизу, но ограничены сверху, ведь они ограничены в отношении своего бытия, которое получают от более высокого, — но так как их формы не ограничены (55) вмещающей способ-

ностью воспринимающей их материи, то они не ограничены снизу. И по этой причине в таких субстанциях, как уже было сказано, невозможно обнаружить множество индивидов, относящихся к одному виду, за исключением только одного случая — человеческой души, где это возможно благодаря телу, с которым душа соединяется. И хотя в отношении своего возникновения индивидуация души (60) всякий данный раз и зависит случайным образом от тела, так как душа может приобрести индивидуальное бытие лишь в том теле, актом которого она является, — однако это не означает, что после освобождения души от тела индивидуация исчезнет, ибо, хотя душа обладает абсолютным бытием, — поскольку она получает (65) индивидуальное бытие, будучи создана формой этого данного тела, ее бытие всегда остается индивидуальным. Поэтому Авиценна и говорит, что индивидуация душ и размножение зависят от тела в отношении своего начала, но не (70) в отношении своего конца.

И так как чтойность в этих субстанциях не тождественна бытию, то они могут быть отнесены к той или иной категории (predicamentum), и вследствие этого в них можно определить род, вид и видовое отличие, хотя их видовые отличия (75) в собственном смысле от нас скрыты. В самом деле, даже в чувственно воспринимаемых вещах сами сущностные видовые отличия неизвестны и поэтому выражаются через отличия акцидентальные, возникающие из сущностных, подобно тому как причина выражается через свое действие; так, например, «двуногий» (80) считается видовым отличием человека. Однако акциденции нематериальных субстанций в собственном смысле нам неизвестны, и поэтому мы не можем выразить их видовые отличия ни через них самих, ни через акцидентальные отличия.

Между тем следует знать, что в таких субстанциях и субстанциях чувственно воспринимаемых род и видовое отличие определяются (85) не одинаковым образом, ибо в субстанциях чувственно воспринимаемых род определяется на основании того, что есть в них в качестве материи (quod est materiale), а видовое отличие — на основании того, что есть в них в качестве формы (quod est formale). И поэтому Авиценна говорит в начале (90) своей книги «О душе», что форма в вещах, составленных из материи и формы, есть простое отличие того, что образовано из них [т. е. из материи и формы], — однако не так, что сама форма есть видовое отличие, но поскольку она есть принцип видового отличия; и то же Авиценна утверждает в своей «Метафизике». Причем (95) такое видовое отличие называют простым отличием (differetia simplex), так как оно определяется на основании того, что есть часть чтойности вещи, а именно на основании формы. Однако, в силу того что нематериальные субстанции есть простые чтойности, видовое отличие в них не может быть определено на основании того, что есть часть чтойности, (100) но только на основании всей чтойности; и поэтому в начале «О душе» Авиценна говорит, что только те виды, сущности которых составлены из материи и формы, имеют простое отличие.

Равным образом и род определяется (105) в таких субстанциях на основании всей сущности, хотя и по-другому. В самом деле, одна свободная от материи субстанция (substantia separata) подобна другой (convenit cum alia) [своей] нематериальностью, но они отличаются друг от друга степенью совершенства, согласно большей или меньшей удаленности от потенции и близости к чистому акту. И поэтому род определяется в них на основании того, что (110) сопровождает их — поскольку они нематериальны, например, на основании разумности (intellectualitas) или чего-либо подобного; на основании же того, что сопровождает в этих субстанциях степень совершенства, определяется видовое отличие, нам, однако, неизвестное. И отсюда не следует, что эти (115) видовые отличия должны быть акцидентальными, так как последние обусловлены большей или меньшей степенью совершенства, что не приводит к изменению вида, ибо степень совершенства в восприятии какой-либо формы не приводит к изменению вида, подобно тому как более белый или менее белый [цвет] (120) равным образом причастны белизне. — Но различная степень совершенства в самих формах или причастных им природах приводит к изменению вида, подобно тому как природа движется вперед (procedit) (125) постепенно от растений к животным через какие-то другие виды, находящиеся между животными и растениями, как говорит Философ в VII книге «О животных». Но вместе с тем нет необходимости, чтобы различение разумных субстанций всегда осуществлялось с помощью двух истинных видовых отличий, так как это неприемлемо для всех вещей, как утверждает Философ в XI книге «О животных». (130)

Что же касается третьего способа существования сущности, то его мы находим в субстанциях, составленных из материи и формы, в которых и бытие получено и ограничено, вследствие того что они получают его от другого, и природа, или чтойность, этих субстанций воспринимается в определенной материи. И поэтому (135) они конечны и ограничены сверху и снизу; причем вследствие делимости означенной материи в этих субстанциях уже возможно множество (multiplicatio) индивидов, относящихся к одному виду.

О том же, каким образом сущность в этих субстанциях относится к логическим понятиям, — было сказано выше. (140)

ГЛАВА VI

Теперь остается рассмотреть, каким образом обстоит дело с сущностью в акциденциях, ибо уже было сказано, каким образом рассматривается сущность во всех субстанциях. Поскольку сущность, как указывалось, есть то, что выражено в определении, то акциденции должны иметь сущность таким же образом, (5) каким они имеют и определение. Однако определение они имеют неполное (incompleta), поскольку могут определяться только в том случае, если в их определении предполагается субъект; и это

обусловлено тем, что акциденции не имеют бытия как такового, независимого от субъекта, но подобно тому как из формы и материи возникает (10) бытие субстанциальное, так и из акциденции и субъекта, если акциденция присуща субъекту, возникает бытие акцидентальное. И по той же причине ни субстанциальная форма не имеет полной сущности (completa essentia), ни материя, так как в определении (15) субстанциальной формы должно предполагаться то, чему эта форма принадлежит, и поэтому определение субстанциальной формы, как и определение формы акцидентальной, осуществляется через добавление чего-то иного, что находится вне (est extra) ее [субстанциальной формы] рода; и поэтому в определении души натурфилософ, (20) рассматривающий только душу, все же должен предполагать [некоторое] тело, поскольку душа есть форма физического тела.

Однако между формой субстанциальной и акцидентальной имеется существенное различие, ибо субстанциальная форма без того, чему она принадлежит, не имеет абсолютного бытия как такового, (25) как и то, чему она принадлежит, т. е. материя; и поэтому [только] из их соединения возникает такое бытие, в котором вещь существует как таковая, — из них возникает нечто единое само по себе, так как из их соединения возникает некоторая сущность. (30) И вот, хотя рассматриваемая в себе форма и не имеет полного статуса сущности (completa ratio essentie), — она, однако, является частью полной сущности; а то, чему акциденция принадлежит, есть в себе полное сущее, пребывающее в своем бытии (ens in se completum subsistens in suo esse), каковое бытие по природе предшествует (35) акциденции, привходящей к нему. И по этой причине акциденция, возникающая из соединения этого бытия с тем, чему она присуща, не есть причина того бытия, в котором вещь существует (subsistit), благодаря которому вещь есть сущее как таковое, — однако она обусловливает некоторое вторичное бытие (quoddam esse secundum), без которого существующая (subsistens) вещь может (40) мыслиться как бытие, подобно тому как первое может мыслиться и без второго. Отсюда следует, что из акциденции и субъекта не возникает нечто единое само по себе, но акцидентально (per accidens) единое, и поэтому из их соединения не возникает какой-либо сущности, как это происходит при соединении формы (45) и материи, поскольку акциденция и не имеет полного статуса сущности, и не является частью полной сущности, — но, подобно тому как сама есть сущее лишь в определенном смысле, так и сущность она имеет только в определенном смысле.

Но так как то, что обычно называют в первую очередь и с наибольшим основанием (50) в том или ином роде, есть причина того, что относится к этому роду помимо его (так, например, огонь, будучи в высшей степени теплым, есть причина тепла в теплых вещах, как говорится во II книге «Метафизики»), — поэтому субстанция, будучи первым в роде сущего, т. е. в высшей степени и (55) наиболее истинным образом имеющее сущность,

должна быть причиной акциденций, имеющих статус сущего только потом и как бы во вторичном смысле, — что, однако, осуществляется различным образом. В самом деле, так как частями субстанции являются материя и форма, то одни акциденции (60) сопровождают преимущественно форму, а другие — материю. Между тем существуют формы, бытие которых не зависит от материи, например, разумная душа, — материя же, напротив, имеет бытие только благодаря форме. Отсюда следует, что среди акциденций, сопровождающих форму, (65) есть нечто, не имеющее ничего общего с материей, как например, способность мышления, ибо мышление осуществляется не через телесный орган, как доказывает Философ в III книге «О душе»; однако другие сопровождающие форму акциденции могут иметь связь (communicatio) с (70) материей, например, способность ощущения. Но нет ни одной акциденции, которая, сопровождая материю, не имела бы связи с формой.

Между тем и среди акциденций, сопровождающих материю, имеется некоторое различие. В самом деле, одни акциденции сопровождают материю согласно (75) ее отношению к видовой форме, как, например, «мужское» и «женское» в одушевленных существах, различие которых, как говорит Философ в X книге «Метафизики», имеет свой источник в материи, и поэтому после устранения формы живого существа названные акциденции сохраняются только номинально (equivoce). (80) Другие же акциденции сопровождают материю согласно ее отношению к родовой форме, и поэтому после устранения видовой формы все еще останутся в материи; так, например, черный цвет кожи эфиопа обусловлен смешением элементов, а не каким-то свойством души, и поэтому (85) он не изменится и после смерти.

А так как всякая вещь получает индивидуальное бытие из (individuatur ex) материи и определяется в род и вид благодаря своей форме, то акциденции, сопровождающие материю, суть акциденции индивида, по которым (90) индивиды одного вида различаются между собой; акциденции же, сопровождающие форму, суть в собственном смысле свойства рода либо вида, и поэтому они обнаруживаются во всех вещах, причастных природе этого рода или вида; так, например, способность смеяться (95) сопровождает в человеке форму, поскольку смех возникает вследствие определенного восприятия (apprehensio) человеческой души.

Следует также знать, что иногда акциденции обусловлены сущностными началами (principia essentialia) в соответствии с совершенным актом (secundum actum perfectum), например тепло в огне, который всегда (100) горяч, — а иногда — в соответствии только с определенным свойством (secundum aptitudinem), а дополнительное свойство (complementum) появляется [в них] от некоторого внешнего агента; так, например, прозрачность воздушной среды обусловлена наличием внешнего светящегося тела, и определенное свойство в таком случае есть неотделимая акциденция, а дополнительное свойство, (105) возникающее от

какого-то не принадлежащего сущности [данной] вещи или не проникающего в [ее] внутреннее устроение (constitutio) начала, — есть отделимое, например способность движения и тому подобное.

Далее, следует знать, что в акциденциях род, видовое отличие и вид понимаются иным образом, нежели (110) в субстанциях. В самом деле, так как в субстанциях из субстанциальной формы и материи возникает нечто единое само по себе, поскольку из их соединения возникает какая-то одна природа, которая в собственном смысле относится к категории субстанции, — то считают, что конкретные (concreta) наименования субстанций, (115) выражающие нечто составное, в собственном смысле принадлежат к роду, подобно видам или родам, например «человек» или «живое существо». Что же касается формы и материи, то они относятся к категории [субстанции] лишь опосредованно (per reductionem), подобно тому как и начала (principia) считаются принадлежащими к [категориальному] роду. Однако из акциденции (120) и субъекта не может возникнуть нечто единое само по себе, и поэтому из их соединения не возникает какая-то природа, которая имела бы статус родового или видового понятия (intentio generis vel speciei). Откуда следует, что конкретные акцидентальные понятия мыслятся в категории (субстанции), подобно видовым или родовым [понятиям], только опосредованно; так, например, (125) «белое» и «музыкальное» [могли бы мыслиться в категории субстанции] — только поскольку в абстракции эти понятия означают белизну и музыку. И так как акциденции образованы не из материи и формы, то и род в них не может быть определен на основании материи, а видовое отличие (130) — на основании формы, как в составных субстанциях, но первый род должен определяться на основании самого способа существования (ex ipso modo essendi), поскольку наименование «сущее» применяется различным образом по отношению к десяти родам категорий в зависимости от того, является ли та или иная вещь более ранней или более поздней по времени своего возникновения (secundum prius et posterius); так, например, (135) о количестве говорят как о сущем — поскольку оно есть мера (mensura) субстанции, а о качестве — поскольку оно есть распорядок (dispositio) субстанции, и так же и о другом, согласно Философу в IX книге «Метафизики».

Что же касается видовых отличий, то они определяются в субстанциях по различию начал, которые их [субстанции] обусловливают. И так как из сущностных начал субъекта возникают сущностные (140) свойства, то в том случае, если они определяются в абстракции, субъект мыслится в их определении в качестве видового отличия, поскольку эти сущностные свойства в собственном смысле принадлежат к роду [субстанции]; так, например, говорят, что курносость есть вздернутость носа. Однако все оказалось бы иначе (e converso), (145) если бы эти понятия определялись в соответствии с тем, что они выражают конкретно, ибо в таком случае субъект мыслился бы в их определении как род, ведь тогда они определялись бы подобно составным субстан-

циям, в которых род определяется на основании (150) материи; так, например, мы говорим, что курносый — это вздернутый нос. Равным образом дело обстоит и в том случае, если одна акциденция есть основание (principium) другой акциденции; так, например, основание отношения есть действие, свойство (passio) и количество, согласно чему Философ и подразделяет отношение в (155) V книге «Метафизики». Но так как сущностные начала (propria principia) акциденций не всегда очевидны, то иногда мы определяем видовые отличия акциденций по их действиям; так, например, видовыми отличиями цвета мы называем «собирающее» и «рассеивающее», обусловленные (160) обилием или, наоборот, недостатком света, порождающего различные виды цвета.

Итак, ясно, каким образом обстоит дело с сущностью в субстанциях и в акциденциях и каким образом в составных и простых субстанциях; ясно также, каким образом относятся субстанции и акциденции (165) ко всеобщим логическим понятиям, исключая лишь то первое, каковое, будучи в высшей степени простым, не принадлежит ни к какому роду или виду, а стало быть, не имеет и определения, — в нем был бы конец и завершение данного (170) изложения. Аминь.

К ПУБЛИКАЦИИ «ГЕММЫ МУДРОСТИ БЕЗЛИЧНОЙ В СЛОВЕ НОЕВОМ» ИБН АРАБИ

А. В. Смирнов

Великий шейх Мохиддин Ибн Араби (1165—1240) был выдающимся представителем философской мысли суфизма, автором десятков трудов, известнейшей фигурой своего времени. Он объездил все земли обширного Арабского халифата, беседовал с виднейшими современными ему учеными и философами (например, Ибн Рушдом); встречи с ним искали и многие из тогдашних правителей арабских государств. Популярность Ибн Араби как мыслителя возрождается в наши дни: его труды издаются и переиздаются в арабском мире, его теоретическое наследие привлекает внимание представителей самых различных социально-классовых и идеологических течений. «Ни о ком не было высказано столько противоречивых мнений, как о нем» [1], — пишет современный издатель и комментатор трудов Ибн Араби М. М. ал-Гураб. Сам он считает тексты Великого шейха «богооткровенными», исключающими всякое философское или рационалистическое толкование [2] Другие, видя в Ибн Араби философа, оценивают его как субъективного идеалиста, объективного идеалиста, мыслителя, колебавшегося между идеализмом и материализмом, и, наконец, как выразителя материалистического взгляда на соотношение