

Reportatio IV, dist. 45, q. 1–2¹

<Раздел XLV>

<О познании, [свойственном] отделенной душе>

<Вопрос первый>

(1) В отношении последней главы раздела XLV я спрашиваю, во-первых: *Может ли отделенная от тела душа разуметь² чуждойности вещей, прежде познанные и известные ей хабитуально?*³

Кажется, что нет, поскольку *как чувственно воспринимаемое относится к чувству, так точно фантазм относится к разуму*, третья книга *О душе*, т. 39. Но чувство не может чувствовать ничего, кроме чувственно воспринимаемого, значит, и разум не может разуметь ничего кроме того, что отражается в фантазме; итак, поскольку в отделенной душе не будет фантазмов, ибо они существуют в теле или [некой] телесной части, то отделенная душа не сможет разуметь все то, что прежде было познано ею актуально, т.е. тогда, когда она была соедина [с телом].

Также, Философ говорит в третьей книге *О душе*, т. 66, *что разум разрушается вследствие разрушения чего-то внутреннего*, ведь сам разум по своей субстанции неразрушим; следовательно, Философ берет здесь «разум» в смысле «деятельности разума», которая нарушается, когда разрушается нечто внутреннее; однако нельзя найти ничего внутреннего и разрушающегося, из разрушения чего следует нарушение его деятельности, если не будет здесь разуметься фантазм; итак, при разрушении фантазии или при ее в некотором смысле несуществовании душа не будет разуметь; итак, когда она отделена, она не разумеет.

Также, в-третьих, ничто не разумеет в нас кроме возможного разума, поскольку он есть то, чему свойственно претерпевать все, и благодаря чему мы разумеем формально; но возможный разум не оста-

ется в отделенной душе, поскольку он разрушим, согласно Философу, который говорит в третьей книге *О душе*, т. 20, что возможный разум подвержен разрушению⁴, следовательно, и т.д.

(2) Против: третья книга *О душе*, т. 6: *Не вся в целом душа есть место видов, но разум*⁵; а место содержит и сохраняет помещенное в нем; следовательно, отделенная душа благодаря разуму сохраняет полученные уразумеваемые виды, которые она приобрела, когда была соединена [с телом]; и если она будет иметь их отделенная, как [имела] соединенная, то сможет пользоваться ими для уразумения, как прежде; следовательно⁶.

Также, согласно Боэцию в книге *Об утешении [философией]*, прога 5: *Воспринятое существует в воспринимающем по способу воспринимающего*, но душа неразрушима; следовательно, она неразрушимо сохраняет уразумеваемые виды; и следовательно, будучи отделена, может пользоваться ими так же, как соединенная, и таким образом разуметь.

Также, в-третьих, следующим образом: Авиценна, в шестой книге *О природе*, часть 1, гл. 6, соглашаясь со следующим местом в восьмой [главе *Книги*] *Премудрости [Соломоновой]*: *Тело, которое разрушается, тягощает душу*⁷, говорит, что когда душа будет освобождена от этого бремени, она станет более чистой и более пригодной к уразумеванию, чем прежде; следовательно и т.д.

<Вопрос второй>

(3) В отношении того же раздела во-вторых спрашиваю: ***Может ли отделенная душа приобрести знание, прежде [ей] неизвестное?***

[В пользу того], что нет: поскольку если так, то [душа] напрасно соединялась бы с телом. Следствие ложно; следовательно, ложна и посылка. Доказательство следствия: ведь материя существует ради формы, но не наоборот, поскольку форма есть цель (*finis*) материи; итак, если душа, которая есть форма тела, соединяется с телом, то не иначе, как ради совершенства души; значит, она соединяется с телом именно затем, чтобы она приобрела в теле свое совершенство; но если это совершенство она могла бы иметь без тела, то напрасно соединялась бы с телом.

Также, во-вторых [можно аргументировать] так: переход от [одной] крайности к [другой] крайности осуществляется лишь через некое посредство; но бытие чисто материальное и [бытие] уразумеваемое — это [две] крайности; следовательно, от бытия чисто материаль-

ного к бытию уразумеваемому переходят через некое посредство; и нельзя здесь предположить никакого посредства, кроме чего-то способного к воображению, что отчасти соотносится с бытием уразумеваемым и нематериальным, насколько оно [т.е. способное к воображению] может воспринимать виды без материи, а отчасти соотносится с бытием материальным, насколько оно воспринимает эти виды подобно материальным условиям, как [сущее] «здесь и сейчас». Отделенная душа не имеет этого посредства, поскольку фантазм или воображение — это сила в теле; следовательно, отделенная душа не может заново приобретать хабитуально знание о чем-то новом, т.е. прежде ей неизвестном.

Также, в-третьих [можно аргументировать] так: если отделенная душа могла бы приобретать знание чего-то ей неизвестного, то в каком смысле она может приобрести заново знание о чем-то одном, в равном смысле и о чем-то другом, и вообще обо всем прежде ей неизвестном. Следствие ложно согласно Августину, книга *О почитании усопших*⁸, — он приводит здесь историю об [евангельском] богаче, заключенном в аду, который хотел пойти к братьям своим и возвестить им о тех мучениях, которые он терпел в аду, чтобы они не сошли в это же место мучений⁹, — [он говорил так], как будто не знал, что происходит с ними, ведь он не знал [даже], живы они или умерли. Следствие очевидно, поскольку возможный разум, содержа в качестве [своего] адекватного объекта все в целом сущее, может познавать какое угодно сущее и иметь знание о нем и является обладающим равной силой для приобретения [достоверного] знания как о чем-то одном, так и о чем-то другом, поскольку он есть тот, которому свойственно претерпевать все; и локальное расстояние не будет препятствовать [душе], когда она будет отделена от тела, в том, чтобы заново приобрести знание чего-то нового или неких новых [вещей], ведь согласно Боэцию, книга *О гекдомидах*¹⁰, очевидно, что бестелесное не располагается в [неком] месте; следовательно деятельность [разума] не будет зависеть от расстояния; и потому, если отделенная душа может приобрести знание чего-то, то она может приобрести его на каком угодно расстоянии; но это ложно, как было доказано [выше].

Против [этих аргументов]: Никакая природа не бывает лишена своего собственного действия, поскольку она не может быть без такого действия, вторая книга *О небе и мире*, т. 17, и Дамаскин, кн. 3, гл. 64, и Философ, книга первая *О душе*, который рассуждает так: если душа может иметь действие без тела, то она может и быть без тела и является отделимой от тела; а если она не может быть

самостоятельной или отделяемой от тела, то она не может иметь действия без тела; итак, душа, поскольку она может быть самостоятельной и без тела, может иметь действие без тела.

Также, человеческая душа является совершеннейшей формой, и ее собственным действием сообразно возможному разуму является «разуметь», сообразно действующему разуму — «извлекать» [вид], сообразно воле — «желать»; следовательно, душе по ее природе не может быть свойственен никакой способ существования, в котором она оказалась бы неспособной к этим действиям; но ее природа такова, что она может иметь отдельное бытие, и это так вследствие совершенства ее природы, поскольку это не свойственно другим несовершенным формам, следовательно, в этом бытии она способна к названным действиям; но может быть так, что она не приобрела прежде видов [некоторых] объектов, как очевидно в отношении души младенца¹¹, следовательно, она сможет их приобрести потом, [будучи отделенной].

<Решение первого вопроса и ответ на возражения>

(5) В отношении первого вопроса я говорю, что в нем предполагается, что всевозможные [вещи] могут быть известны соединенному разуму, и это [происходит] либо через свойство и усвоение (*habitum*), либо через уразумываемый вид, — но об этом, т.е. касательно способа этого уразумывания, не нужно сейчас вновь рассуждать, хотя бы и было тут двойное мнение. Однако сказано в третьем разделе первой книги¹², что чтойность известна соединенному разуму в уразумываемом виде, причем таким образом, что вид в смысле уразумываемого представляет чтойность как уразумываемую. И этот уразумываемый вид [постоянно] сохраняется в соединенном разуме, и усваивает ему уразумеющую память без актуального рассмотрения и размышления.

Исходя из этого, можно рассуждать так: если в соединенном разуме [постоянно] сохраняется уразумываемый вид после прекращения акта уразумывания, то из этого следует, что [этот вид] остается в разуме и тогда, когда он отделяется от тела, и после того, как он отделился от тела.

Доказательство следствия: вследствие того, что душа или разум отделяется от тела, она, насколько она есть субъект уразумываемого вида, не начинает находиться в ином состоянии, чем прежде; ведь она сама по себе, а не в силу того, что доставляет совершенство телу, является субъектом такого вида, иначе ангел или демон не смогли бы

быть субъектом такого вида; итак, [душа], отделяясь от тела, сохраняет те уразумеваемые виды, которые имела прежде, будучи соединена с телом.

По-другому следствие доказывается при помощи примера, ведь поскольку поверхность есть непосредственный субъект цвета, то даже если она будет отделена от субстанции, [цвет] все равно будет тесно связан с субъектом, [так что поверхность не] будет обладать другими свойствами, насколько она субъект [цвета]. Это очевидно в отношении величины и поверхности, непосредственно обосновывающих некоторые акциденции при Евхаристии, где они отделяются от субстанции, как если бы они были в субстанции; точно так же, если душа, будучи отделена и будучи соединена, никоим образом не обладает [при этом] различными свойствами сама по себе в смысле субъекта уразумеваемого вида; и если она самостоятельно и непосредственно удерживает и сохраняет уразумеваемый вид, когда она соединена, то кажется, что таким же образом она будет удерживать его, когда будет отделена.

Кроме того, разум, имеющий уразумеваемый объект, который присутствует для него в [уразумеваемом] виде, называется совершенной памятью. А взятая таким образом совершенная память есть начало порождения актуального знания и совершенного слова. Это очевидно из Августина, одиннадцатая книга *О Троице*, везде; следовательно, отделенная душа, имеющая присутствующий для нее уразумеваемый объект, есть достаточное начало уразумевания чтойностей, которые прежде, когда она была соединена с телом, были познаны хабитуально.

(6) Но против этого возражают так: если в отделенной душе пребывает один уразумеваемый вид чего-то, что она познала прежде, когда была соединена [с телом], и в том же смысле [пребывает] вид другой чтойности, которую она познала прежде; то, как следствие этого, в каком смысле будет в отдельной душе совершенная память об одном, в равном смысле и обо всем, что она познала прежде. Но имея заранее совершенную память обо всем, что она познала прежде, т.е. будучи соединенной, душа не может определиться первично сама по себе к рассмотрению чтойности чего-то одного, а не чего-то другого, поскольку [душа] равно способна к акту при участии какого угодно вида; причем она не может с определенностью сперва быть подвигнута к рассмотрению чего-то одного, а не другого по повелению воли, поскольку повеление воли и акт воли по необходимости предполагают акт разума; следовательно, или [душа] разом будет

иметь знание чего угодно, или вообще ничего не будет понимать, поскольку в каком смысле будет понимать одно, [в том же] и другое, и [вообще] что угодно.

Также, [во-вторых], разумение без фантазма в абсолютном смысле более совершенно разумения при участии фантазма, поскольку это разумение свойственно более совершенному существу, т.е. Богу и ангелам; но разумение отделившейся души не совершеннее ее же разумения как соединенной с телом; поскольку [в случае отделения дело обстоит так], что разумение свойственно ей как имеющей менее совершенное бытие, чем когда она была соединена [с телом], ведь в данном случае разумение свойственно ей как части, а не как целому, а часть менее совершенна, чем целое; следовательно, если душа, будучи соединенной, не может причинять акт уразумевания без фантазма, даже если наличествует уразумываемый вид, то тем более не может этого, будучи отделена, когда будет иметь бытие менее совершенное.

Также, в-третьих, [возражают] таким образом: если в отделившейся душе остается тот уразумываемый вид, который был в ней соединенной, он будет в ней в одном смысле, несмотря на различные способы ее существования, но уразумываемый вид в соединенной душе не был достаточным основанием для причинения разумения без фантазма.

В-четвертых [возражают] так: действие, которое свойственно чему-либо сложному как целому, не может самостоятельно и первично быть свойственно части, поскольку в таком случае оно будет первично свойственно целому и [одновременно] не будет первично свойственно целому, но будет первично свойственно части; ведь и само бытие, которое есть первое свойственное для всего в целом сложного, не может быть первично свойственно материи или форме. Это очевидно из Философа, пятая и седьмая книги *Метафизики*, так как там [рассматривается] бытие части как части и [бытие] целого как целого. Но «разуметь» — это собственное действие человека, в соответствии с которым он и есть человек, [т.е. действие] достигающее видового бытия и соответствующее ему чтойно и по виду, согласно Философу в первой книге *Этики*, глава 9, где он, разыскивая собственное действие человека, сообразно которому он является человеком, т.е. [действием], относящееся к его видовому бытию, говорит, что это — «разуметь»; но ясно, что [только одна] душа — это не человек, так же как и тело, — не человек; следовательно, такое действие не свойственно душе как части, отделившейся от целого.

(7) На первое из этих [возражений] отвечаю: когда многое уразумываемое присутствует для разума, будь то хабитуально, будь то актуально посредством своих видов, тогда то, вид чего сильнее запечат-

ляется в чувстве и более действенен в представлении, в этом самом представлении более деятельно движет интеллект к своему рассмотрению. Ведь если есть два огня, одинаково приблизившиеся к одному и тому же дереву, то какой из них будет более силен и более деятелен, тот быстрее и эффективнее зажжет дерево. Также, я говорю, что если все уразумеваемые виды в разуме будут одинаковы в отношении представления, так что какой угодно вид, насколько он существует сам по себе, равным образом представляет свой объект, тогда тот вид, который относится к более совершенному объекту, будет более деятельно и более быстро подвигать разум к рассмотрению своего объекта, чем [объекта] другого [вида]; ведь вследствие того, что есть равенство в представлении, необходимо предположить некое неравенство в одном объекте самом по себе по отношению к другому, иначе [разум] никогда не будет разуместь один [объект] в большей степени, чем другой. Если же уразумеваемые виды являются равными и [являются видами] равного объекта, так что имеет место равенство в виде при представлении и в познаваемом объекте, тогда разум либо склоняется к познанию одного объекта в большей степени, чем другого, либо [действует] в равной мере. Если [склоняется] больше, значит, вид того объекта, к которому он больше склоняется, быстрее будет подвигать разум к рассмотрению [объекта], чем [вид] другого объекта. А если нет, тогда разум будет сильнее или быстрее склоняться к познанию одного объекта, чем [к познанию] другого, но будет разуместь оба объекта в равной мере, поскольку ни сам по себе, ни со стороны объекта или вида он не будет в большей степени определен к одному [объекту], чем к другому.

А наиболее общая и универсальная причина, по которой разум сильнее стремится к познанию одного [объекта], чем другого, состоит в том, что либо вид одного объекта более действенен, чем вид другого объекта при представлении, либо [один] объект сам по себе совершеннее, [чем другой], либо возможный или пассивный разум сильнее склоняется к разумению одного [объекта], чем другого; и в таком случае на основании каких угодно из названных причин воля может более сильно повелевать разумение одного [объекта], чем другого; и таким образом разум может обращаться к рассмотрению одного вида в большей степени, чем другого.

(8) На второе [возражение], когда утверждают, что разумение без фантазма совершеннее разумения с фантазмом, я говорю, что это истинно как допущение, но не формально и положительно; ведь разумение без фантазма допускает и позволяет само по себе большее совершенство и более благородный разум, чем разум человеческий,

поскольку оно относится к разуму ангельскому и божественному, но оно не полагает формального основания большего или полного совершенства. Как пример этого можно привести животное, которое само по себе допускает большее совершенство, относящееся к более совершенному виду, как животное разумное, в котором сущность сохраняется [понятие животного], однако само по себе оно не полагает формально большее или полное [совершенство], поскольку вид сущностно добавляет некое совершенство сверх своего рода, ведь он есть нечто более позднее по природе, а более позднее сказывается по отношению к более раннему, согласно Философу, 4 книга *Метафизики*. Точно так же и в отношении предложенного, разумение без фантазма допускает большее совершенство, чем заключается в разумении без фантазма, но формально не полагает большее.

Поэтому, если будет принято это положение, что то разумение, которое осуществляется без фантазма, совершеннее в абсолютном смысле, то это ложно; ведь возможно разумение с фантазмом и без фантазма, будь то в одном виде, будь то в разных видах, как у человека и у ангела они одного и того же вида. Это очевидно из второй книги о видении и наслаждении души¹³; и таким образом, ни одно не является безусловно более совершенным, чем другое, но в некотором отношении они располагаются как превосходящее и превзойденное. Подобным образом на основании того, что некое действие совершается без того инструмента, который первично участвовал по необходимости в его бытии и совершении, это действие не следует считать более совершенным, но более несовершенным, если оно сущностно неким образом зависело от него, как от причины, — а фантазмы, как позднее будет сказано, по отношению к разумению с точки зрения его причинения имеют только лишь смысл инструмента.

(9) На третье [возражение] говорится, что уразумеваемый вид в одном и том же смысле пребывает в отделенной и соединенной душе, как белизна пребывает в поверхности, будь то абстрагированной от субстанции, будь то нет.

Но когда ты говоришь, что соединенная с телом душа, имея в себе уразумеваемый вид, не способна к акту познания без фантазма, следовательно, она и будучи отделенной не может разуметь без фантазма; я отрицаю, [что тут есть] следование; отрицаю по причине различного порядка этих потенций в [познавательной] деятельности, когда душа соединена [с телом] и когда она отделена [от него]. Ведь когда душа соединена [с телом], что бы она ни разумела сообразно своему разуму, все это представляется как то же самое в акте сообразно фантазии; и это не вследствие некоего большего несовершенства,

которое [душа] имеет в разумении, когда она соединена [с телом], чем когда она отделена, но вследствие естественного порядка, взаимосвязи и согласия этих потенций в действии по отношению к одному и тому же [объекту], когда она соединена [с телом]. Ведь [эти потенции] фундированы в одном и том же бытии души, как виртуальные¹⁴ части; и потому для совершенного действия какой-либо потенции все потенции соединяются во взаимном действии по отношению к одному и тому же объекту, поскольку какая угодно из них рождена быть направленной на акт другой [потенции], вследствие их естественного взаимосопровождения, как воля с большей легкостью склоняется к волею того, к чему стремится стремление, не вследствие чего-то иного, но лишь вследствие их естественного порядка в действии; так и разум более всего склоняется к уразумеванию того воображаемого, которое в этом акте воображается воображением или фантазией, по той же самой причине. Таким образом, для души, пока она соединена [с телом], необходимым бывает обращаться к фантазмам, как сказано и объяснено в третьем разделе первой книги¹⁵, поскольку из-за указанного естественного порядка фантазии и разума в нынешнем их состоянии, разум не может разуметь ничего кроме того, что воображается фантазией; однако фантазм не является вследствие этого причиной разумения, разве что только удаленной, как является причиной то, от чего совершается абстракция уразумываемого вида, и ни для чего другого не требуется обращения интеллекта к фантазму, когда он понимает, разве что только для уразумывания акта уразумывания, как сказано в третьем разделе первой книги.

Подобный порядок потенций души не требуется с необходимостью, когда душа отделяется от тела, и тогда нет воображения или фантазии, поскольку это действия, побуждаемые телесным началом и опирающиеся на телесный орган; однако же разумение [есть], поскольку для него [душа] не пользуется телесным органом, но [напротив] отделяется как вечное от подверженного разрушению, согласно второй книге *О душе*, поскольку, как аргументируется в первой книге *О душе*, если разум как разум не имеет отделенного действия, то он не может сам по себе быть отделен.

(10) На четвертое [возражение] из первой книги *Этики* я говорю, что собственное действие человека, сообразно которому он является человеком, есть собственное действие души и вместе с тем первично свойственно человеку как целому, — иначе душа не разумела бы, когда бывает отделена. Поэтому, говоря в собственном смысле о действовании человека, сообразно которому он человек,

таким следует считать действие, которое свойственно первично целому и не свойственно первично части; и это не разумение, но некие органические действия, которые свойственны самой душе лишь постольку, поскольку она соединена [с телом] и является частью целостного человека; а названное действие не является наиболее первичным, поскольку «разуметь» первично подходит душе, а не телу или человеку, разве только настолько, насколько душа есть его формальная часть. Или же я могу сказать, если это не истинно, что собственное действие человека и вида, которое первично свойственно целому, точно так же первично есть действие его формальной части; или же, что нет никакого самостоятельного первичного действия целого, более благородного, чем органическое действие, что неверно.

Но в чем причина того, что в предложенном [случае] действие вида, которое первично свойственно человеку в целом, [также] первично свойственно его формальной части, которая является формальным принципом действия, но это не так в отношении прочих видовых действий, которые первично свойственны целому, и никоим образом не свойственны в указанном смысле его части?

Отвечаю, что это так в отношении предложенного и не так в отношении прочего, поскольку здесь формальная часть, которая является принципом действия, может быть действующей самостоятельно, поскольку может бытийствовать самостоятельно, а то, что может самостоятельно бытийствовать, может самостоятельно и действовать; тогда как в прочих случаях принцип действия обычно не может бытийствовать самостоятельно и, следовательно, не может действовать самостоятельно, но есть лишь принцип действия, а не [нечто] действующее. Ведь везде, где принцип может бытийствовать самостоятельно как в предложенном [случае], он может и быть самостоятельно действующим.

Итак, из сказанного очевидно, что отделенная душа может познавать то, что прежде было известно ей хабитуально посредством вида, который является формальным принципом познания, благодаря которому возможный разум возвращается из сущностной потенции к первому акту в отношении первого акта, все еще остающегося после восприятия такого вида в акцидентальной потенции по отношению к уразумеванию, и ко второму акту, для [осуществления] которого он определяется больше по отношению к одному объекту, чем по отношению к другому, — либо из-за более действенного вида, либо по причине большей склонности к какому-либо одному объекту, чем к другому.

<Опровержение мнения о влагаемых видах>

(11) Из сказанного выше становится очевидной [необходимость] отвергнуть то мнение, в котором полагается, что отделенная душа никак не понимает, кроме как посредством видов, влагаемых в нее Богом или умами¹⁶. Это мнение основывается на том доводе, что чем больше нечто среднее отходит от одной крайности, тем больше переходит к другой; человеческая разумная душа занимает среднее положение между субстанциями чисто нематериальными, отделенными от материи по бытию и по действию, поскольку сама она отделена по действию и соединена по бытию, ведь она форма природного тела. А согласно автору *Книги о причинах*, п. 5: *Душа причиняется отпечатлением ангелов или умов*; итак, чем больше человеческая душа отходит от материального тела, тем больше она приближается к состоянию нематериальной субстанции. Но когда она существует в теле как форма материи, она не получает вкладываемых Богом уразумеваемых форм, поскольку в таком состоянии она не может их получать вследствие природы и устройства нематериальной субстанции; итак, когда она будет вполне отделена от тела, так что в большей степени приблизится к природе нематериальной и бестелесной субстанции, она будет подобным образом получать вкладываемые Богом уразумеваемые формы.

(12) Против: данное мнение неосновательно, поскольку оно полагает множество без необходимости, что противно намерению и правилу всех философов; ведь истинно, что Бог может дать отделенной душе подобные уразумеваемые виды для того, чтобы она разумела, но нет необходимости, чтобы такие виды всегда подавались ей в отношении [всего] того, что она может разуметь, поскольку в таком случае Бог давал бы эти виды по необходимости и по способу природы, а не по Своей воле, что ложно.

Отсюда очевидно, что возражение других против этого мнения не имеет силы, [а именно], когда они говорят, что [Бог] не действует в отношении ко внешнему по способу природы, поскольку в таком случае Бог бы производил эти виды по необходимости; итак, по-второму, Он не действует по способу природы; а значит, Он производит их контингентно и по Своей воле.

Этот довод не приводит к заключению против этого мнения, поскольку придерживающиеся его хотят сказать не то, что Бог влагает эти виды в душу таким образом, что Он производит их по необходимости, но хотят сказать, что Бог по постановлению Своей неизменной воли регулярно делает это; то есть по воле и не по спо-

собу природы, а, следовательно, Он не делает этого по необходимости. И все же кажется, что это [мнение] увертка и вымысел, поскольку не обнаруживается никакой необходимости со стороны отделенной души, чтобы Бог вкладывал в нее какие-то виды, поскольку при помощи приобретенных видов она может восполнить все то, что якобы дается для действия и силы посредством влагаемых видов.

Также, когда достаточно собственных начал [для действия], не следует полагать чужие или внешние; но отделенному разуму собственных начал достаточно для того, чтобы он мог [из них] извлекать заключения, то есть [достаточно] приобретенных начал без вкладываемых начал; а значит, как представляется, достаточно и приобретенных видов для того, чтобы отделенный разум мог [из них] извлекать разумение.

Но против этого приводится возражение в отношении младенца, который не имеет здесь никаких приобретенных видов; значит, по крайней мере такой отделенный разум будет нуждаться во вкладывании таких видов, — в противном случае он разумел бы без видов или вообще ничего бы не разумел.

Я говорю [на это], что Бог восполнит у такого рода младенцев виды при их воскресении, как восполнит их несовершенные члены тела до возраста 30 лет. Но для разума, который имеет приобретенные виды, влагаемые виды, как представляется, будут избыточными.

(13) Также, не только несообразно полагать подобного рода влагаемые виды совместно с [видами] приобретенными, но даже, согласно твоему мнению, кажется невозможным, чтобы две формы одного и того же вида были в одном и том же подлежащем; но приобретенный и вложенный вид розы будут одного и того же вида; следовательно.

Но они могут ответить на это, что виды не являются формами в одном и том же смысле, но [являются] формами различных видов, поскольку каждая из них имеет различные причины, так что, будучи разных видов, они различаются по виду, как приобретенная и вложенная сила; ведь приобретенные и вложенные виды имеют причины различного вида, а именно — правила человека и естественного рассудка, и сверхъестественные правила Бога.

Но этот довод не имеет силы, поскольку как раз не может быть многих видов с различным смыслом у одного и того же объекта по отношению к одной и той же потенции со стороны любого действующего, но здесь и в [небесном] отечестве будет один и тот же объект

и один и тот же разум; значит, и т.д. Итак, приобретенные и вложенные виды будут одного и того же вида, а следовательно, они не согласуются между собой в разуме.

(14) В отношении довода, который они приводят в свою защиту, я отвечаю, что он не обладает никаким весом; ведь когда говорится, что отделенная душа — это средняя природа между телами и духами, и чем больше она отходит от одного, тем больше приближается к другому, я говорю на это, что так говорится или об отходе в бытии, или об отходе в действии; но это не может говориться вторым способом, поскольку из того, что душа в смерти отходит от тела в бытии, вовсе не следует, что она отходит также и в действии, поскольку если бы она отходила от тела в действии, тогда после воскресения она не разумела бы того, что прежде уразумела в теле, или разумела бы не так, как уразумела прежде до воскресения; итак, эта срединность должна разуметься в материи и в бытии, а не в действии.

Точно так же из [их] довода можно прийти к заключению, что уже и теперь душа, существующая в теле, разумет посредством видов, влагаемых ангелом, поскольку она является средней природой между телами и духами; разве что могут они сказать, что ангел ныне не может дать или вложить виды, но сможет только после воскресения. Но это возражение ничего не значит, поскольку из него следует, что он будет давать или вкладывать подобного рода виды по воле или по благодати, а не по природе. Ведь если он будет давать природным способом, то он и теперь может давать, как будет давать тогда.

(15) На первый основной [аргумент], в котором на основании третьей книги *О душе* говорится, что как чувственно воспринимаемое относится к чувству, так же фантазмы относятся к разуму, я говорю, что это верно в отношении первого приобретения разумного знания с точки зрения естественного порядка потенциалов, которого тогда не будет, как и самого фантазма не будет для отделенного разума.

Точно так же можно сказать на это, что цель может оставаться без того, что служит к достижению цели, что является всего лишь причиной в становлении, как здоровье может существовать без полагания [того], что является причиной становления для здоровья, и точно так же [верное] расположение [чего-либо]. Подобным образом обстоит дело и в предложенном случае, — фантазмы являются всего лишь причинами в становлении нашего разума, и потому [у отделенной души] может остаться разумение без фантазма.

На второй [аргумент], когда на основании первой книги *О душе* говорится, что разум разрушается в отношении [своего] акта при разрушении чего-то внутреннего, я говорю, что это верно в отношении

естественного порядка потенций, вне которого разум здесь ничего не способен уразумевать; так же точно и воля разрушается в отношении [своего] акта, если будет разрушено что-то внутреннее, от чего зависит естественный порядок потенций.

На третий [аргумент], когда говорится, что никакой разум формально не понимает, кроме возможного разума, а он разрушим, согласно третьей книге *О душе*, следует сказать, что пассивным разумом называется здесь некая чувственная сила, к примеру, мыслительная по мнению некоторых, причем в том ее аспекте, в каком она является органической, и эта сила не сохраняется. Но очевидно, что подобный возможный разум не необходим для актуального разумения.

<Решение второго вопроса и ответ на возражения>

(16) На второй вопрос, где спрашивается: **может ли отделенная душа приобрести некое знание, прежде ей неизвестное?** Говорю, что да, как в отношении знания абстрактивного, так и в отношении знания интуитивного.

Итак, прежде всего рассмотрим это в отношении знания абстрактивного, в случае которого я доказываю это следующим образом. При сближении активного и пассивного [начала] по необходимости следует действие; но в отделенной душе активное и пассивное [начала] достаточным образом сближены; итак, и т.д.

Но здесь есть мнение некоего Доктора¹⁷, который выказывает пренебрежение к душе и к разуму, поскольку говорит, что отделенная душа не может приобрести прежде неизвестного ей знания, поскольку отделенный разум не может получить знание непосредственно от внешней вещи, т. е. без посредничества фантазма и т.д. См. в *Сумме теологии*, часть первая, раздел 89.

Но это мнение выказывает пренебрежение к разумной природе, как и первое мнение о влагаемых видах, полагая при этом множество без [нужного] основания. Ведь их возражение состоит в следующем: должно быть соответствие между воспринимающим и воспринимаемым, но тот вид, который воспринят в чувстве или в органе фантазии соответствует внешней вещи и не соответствует разуму; тогда как фантазм в некотором смысле нематериален; следовательно, отделенный разум не может получать вид непосредственно от существующей вовне вещи, а значит, не может и приобретать знание, поскольку не имеет посредствующей фантазии.

(17) Но этот довод не имеет силы, поскольку он или не приводит к предлагаемому выводу, или же состоит из четырех терминов, из которых легко может следовать такое заключение: Всякое воспринятое соответствует воспринимающему; камень не соответствует разуму; следовательно, он не может быть воспринят в разуме. Но из этого не следует, что камень не может причинить вид в разуме в случае присутствия деятельного [начала]. Итак, я говорю, что камень может причинить вид в отделенном разуме в случае присутствия деятельного [начала], как и в случае посредства фантазма. А если принимается другая большая посылка, а именно, что воспринимающее должно иметь некое соответствие с тем, от чего оно воспринимает; тогда я в определенном смысле признаю, что они соответствуют в смысле активного и пассивного, или как претерпевающее с действующим; но когда говорится в большей посылке, что камень не имеет такого соответствия с разумом, какое имеет фантазм, я отрицаю это, поскольку пусть даже в смысле инструментального активного и пассивного [начала] фантазм более соответствует разуму, чем внешняя вещь, однако это не так в отношении силы первичного действующего или движущего и [первичного] пассивного [начала].

И если ты скажешь, что фантазм более подобен [разуму], поскольку более нематериален, чем внешняя вещь, которая более материальна, я отвечу, что это более нематериальное подобие в большей степени препятствует действию и претерпеванию, чем если здесь было бы неподобие, поскольку действие и претерпевание требуют в большей степени неподобия, чем подобия. Итак, внешняя вещь может причинить вид в отделенном разуме без посредствующего фантазма, и благодаря этому виду [разум] уподобляется внешней вещи, а вследствие этого может приобрести абстрактивное знание.

(18) Во-вторых, показываю то же в отношении интуитивного знания, а именно, что отделенный разум может приобрести такого рода знание от внешних вещей; и привожу для этого следующее основание. Вещь, как она существует, не в меньшей степени соразмерна отделенному разуму, чем ее чуждость. Поэтому я полагаю, что [разум] может подобным способом [т.е. интуитивно] разуметь все то, что приближено к нему на соразмерное расстояние, но не то, что находится на расстоянии не соразмерном отделенному разуму. И что бы ни говорили здесь философы, именно это утверждал Августин в книге *О почитании усопших*, где он говорит, *что души мертвых не знают того, что совершается ради них другими [на земле], если это не будет показано им ангелами посредством*

*стремительности локального движения; или при помощи душ, которые приходят от земли. И это, что бы ни говорили философы, сказал Иоанн [Предтеча], Евангелие от Матфея, глава одиннадцатая: Ты ли Тот, Кто должен придти*¹⁸, где глосса [звучит так]: *Ты пошлешь ангелов к пределам и т.д.* Итак, если вещь как существующая соразмерна отделенному разуму так же, как и чтойность; и если чтойность может уразумеваться отделенным разумом в абстрактивном познании, как уже было сказано, то и существующая вещь может познаваться интуитивно.

(19) [Отвечаю] на основные аргументы данного вопроса. На первый [аргумент], когда говорится, что, если отделенная душа может приобретать знание прежде неизвестного ей, тогда напрасно она соединялась бы с телом, поскольку форма есть цель материи и действие цель вещи, я говорю, что напрасным может быть [только] то, что лишено всякой цели, поскольку оно лишено того, к чему упорядочивается, тогда как цель частей человека или в человеке — это бытие всего в целом [человека]. Поэтому если некое совершенство привходит той или иной части [человека], это совершенство все же не является самой по себе целью, но лишь то благо, которое есть совершенство всего в целом, называется его целью. Пусть даже благо части будет считаться первичной целью, и все же не следует, что это [соединение] напрасно, поскольку эта подлежащая достижению цель достигается посредством частей в подобных целостях; ведь «разуметь» и «желать» находится в человеке посредством души, и это является подобающим способом в таких [целостях] для достижения совершенства и цели всего посредством части, как и в других [частях] достигается совершенство целого.

На второй [аргумент], когда говорится, что переход от одной крайности в другую крайность осуществляется только через некое посредство (этот довод является для них основным), я говорю, что это положение сохраняет свою целостность только лишь когда этот переход есть посредство для какой-либо силы, ведь в таком случае не бывает перехода от одной крайности в другую без посредства, однако когда [этот переход] есть посредство по отношению к [какой-либо] другой силе, к примеру нетварной, тогда не необходимо чтобы переход осуществлялся через это посредство <...>¹⁹.

(20) Итак, в отношении предложенного я говорю, что фантазм не является таким [т.е. необходимым] посредством для разумной силы в отношении интуитивного познания. Ведь если фантазм есть [не-что] действующее или движение самого возможного разума, то он будет лишь вторичным действующим и как бы инструментом или

инструментальным посредником по отношению к разуму; и в таком случае я рассуждаю [так]: Если то основание, по которому фантазм может быть инструментом в уразумевании равным образом может быть в чем-то другом, как и в самом фантазме, тогда это другое может быть посредником для движения разума, как и фантазм. Но поскольку то основание, по которому фантазм является средством для движения — это основание восприятия и постижения; и это основание может равным образом быть во внешнем объекте, так же как и в фантазме; то фантазм не является необходимым посредником данной силы для данного действия. Поэтому я полагаю, что в этом случае действующий разум абстрагирует [вид?] непосредственно от внешней вещи, а не от фантазма. Возможно, так бывает всегда при всяком интуитивном познании, и потому, пусть даже допустимо такое посредство для уразумения, я все же считаю, что в данном случае это не так. Ведь поскольку в определенном смысле это посредничество наличествует, когда имеет место абстрактивное познание и когда имеет место интуитивное познание, то, раз уж фантазм по их мнению является необходимым посредником при абстрактивном познании, пусть посредником в интуитивном познании будет нечто отличное от фантазма. Поэтому надлежит предположить, что при интуитивном познании посредником является сама вещь. Наконец, я говорю, что фантазм является посредником в уразумении не в большей степени, чем сама вещь, ведь он [тоже] есть нечто крайнее; так [если взять] камень, то пусть даже в каком-либо отношении весьма различным будет [знание о нем, абстрагируемое] от самой вещи и от фантазма, однако от обоих этих крайних [вещей] разум подвигается без [всякого] посредничества. Потому пусть даже белизна или краснота являются [ограничивающими] терминами по отношению к убелению или покраснению, но ни то ни другое не есть посредник по отношению к своему подлежащему, и точно так же в отношении предложенного.

(21) На третий [аргумент], когда говорится, что отделенные души в равном смысле имеют знание чего угодно прежде им неизвестного, или что они могут безразлично приобретать знание тех или иных [произвольных] вещей, поскольку не требуют определенного точного расстояния, я говорю, что должное расстояние требуется при интуитивном познании.

Что касается доказательства, где говорится, что как [сам] разум не находится в определенном месте, так он не зависит от места в отношении познания, я говорю, что пусть даже для [позна-

ния] не требуется место в смысле ограниченности, однако определенно требуется точное и надлежащее расстояние. Поэтому согласно Философу ум, движущий вселенную, должен располагаться в правой части неба, восьмая книга Физики, т. 84; и в седьмой книге Физики говорится, что *движущее и движение должны быть вместе*, или опосредовано или непосредственно; значит, они имеют некую одну первичную совместность с тем, на основании чего они суть некоторым образом вместе с чем-то другим как посредствующим.

Перевод с латыни и примечания Д. В. Смирнова

Примечания

- 1 Текст переведен по изданию: Ioannis Duns Scoti Opera Omnia / Ed. L. Wadding. Lyon, 1639. Vol. 12. P. 864–870. Критического издания 4-й книги *Reportatio* Дунса Скота до настоящего времени не существует.
- 2 При переводе данного фрагмента *Reportatio* был предпринят своеобразный переводческий эксперимент: все однокоренные слова с корнем «intellig-» переводятся на русский также однокоренными словами по следующей схеме:
intellectus – разум
intelligo – разумею
intellectio – разумение
intelligibilis – уразумываемый
intellegendum – уразумевание
intellectivus – разумный, разумеющий
intellectualis – уразумывающий.
Едва ли можно обосновать *необходимость* подобного подхода, но его *возможность* не нуждается в обосновании – данная попытка помогла увидеть внутренние, чисто словесные связи, отчетливое видение которых помогает уяснить надстраивающиеся над ними связи логические. Насколько подобный подход полезен и удобен для читателя, не знакомого с латинским оригиналом – судить не нам, но он оказался крайне продуктивным при наших попытках уловить смысл оригинала и более или менее адекватно передать его в русском языковом пространстве.
- 3 То есть «по способу обладания», «хабитуальное знание» – это знание, ставшее частью самой души, постоянно пребывающее в ее памяти и при необходимости в любой момент актуализируемое.
- 4 См.: Аристотель. О душе, 430а 24–25: «Ум же, подверженный воздействиям, переходящ».
- 5 См.: Аристотель. О душе, 429а 27–28: «Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть».
- 6 Слово «следовательно» без последующего поясняющего предложения часто используется средневековыми авторами для указания на очевидный вывод силлогистического рассуждения, который они считают излишним приводить сами, предоставляя завершить рассуждение читателю.

- ⁷ Прем. 9, 15. Ср. синодальный перевод: *Тленное тело отягощает душу, и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум.*
- ⁸ *Augustinus*. De cura pro mortuis gerenda, 15, 17.
- ⁹ См.: Лк. 16, 27–31.
- ¹⁰ Речь идет о трактате *De hebdomadibus*, название которого можно перевести как *О седмицах* или *О семерках*. Среди современных исследователей нет согласия в вопросе о том, что может означать это довольно странное название. Традиционно этот трактат называется также по своему подзаголовку: *Каким образом субстанции в силу своего бытия могут быть благами.*
- ¹¹ По-видимому, имеет место ошибка в печатном издании. Вместо «душа Павла (Pauli)» следует читать «душа младенца (pavuli)», поскольку речь здесь идет о душе, имеющий весьма ограниченный багаж приобретенного знания.
- ¹² См.: *Reportatio* I, d. 3, q. 1, п. 8.
- ¹³ См.: *Ordinatio* II, d. 1, q. 6.
- ¹⁴ То есть обладающие определенной собственной силой.
- ¹⁵ См.: *Reportatio* I, d. 3, q. 4, п. 12.
- ¹⁶ Это мнение принадлежит Фоме Аквинскому и его последователям. См. напр.: *Сумма теологии*, вопр. 89, разд. 1, возр. 3 и ответ на возр. 3.
- ¹⁷ Подразумевается Фома Аквинский.
- ¹⁸ См.: Мф. 11, 3.
- ¹⁹ Выпущено запутанное и постороннее для тематики вопроса рассуждение о различных способах посредничества при движении и изменении.