

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.В. Апполонов

Философская теология Альберта Великого

Алексей Валентинович Апполонов – доктор философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

Творчество Альберта Великого принадлежит к важному этапу развития схоластической мысли XIII в., на протяжении которого происходило осмысление и адаптация античного и арабского философского наследия с последующей его интеграцией в христианскую теологию. В статье рассматриваются некоторые аспекты этого процесса применительно к философской теологии Альберта (в частности к его попыткам синтезировать на основании различных источников некую общую схему доказательств существования Бога), для чего привлекаются как философские комментарии немецкого теолога к трактатам Аристотеля, так и его «Сумма теологии». В итоге, во-первых, показывается, что вопреки распространенной сегодня точки зрения, согласно которой схоластические доказательства существования Бога рассматривались их авторами не как собственно доказательства, но как некое квазирациональное «структурирование веры», Альберт видел в них общезначимые аргументы, восходящие к философским экзерсисам античных мыслителей-язычников. Во-вторых, выявляются источники философско-теологической аргументации Альберта и те трудности, с которыми он столкнулся при совмещении различных исторических подходов к доказательству существования Бога (в частности, различных подходов к доказательству «от движения» и различных трактовок аристотелевского первого двигателя из VIII книги «Физики»). Наконец, в-третьих, предполагается, что, хотя фундаментальные черты философской теологии Альберта в значительной степени определяются эклектичным по сути схоластическим дискурсом первой половины XIII в., она, тем не менее, стала той основой, на которой впоследствии возникли новаторские системы, такие, например, как философская теология «Суммы» Фомы Аквинского.

Ключевые слова: философия религии, философская теология, средневековая схоластика, метафизика, доказательства существования Бога, Альберт Великий

Ссылка для цитирования: *Апполонов А.В.* Философская теология Альберта Великого // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 94–129.

Albert the Great's Philosophical Theology

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The thought of Albert the Great belongs to an important stage in the development of scholastics of the 13th century, which was marked by a reinterpretation and adaptation of the ancient and Arab philosophical heritage with its subsequent integration into Christian theology. The article examines some aspects of this process in relation to Albert's philosophical theology (in particular, in relation to his attempts to synthesize on the basis of various sources a certain general scheme of proving the existence of God), and for this purpose, both his philosophical commentaries on the Aristotle's treatises and his "Summa theologiae" are considered. As a result, firstly, it was shown that contrary to the widespread modern interpretation, according to which scholastic proofs of the existence of God were considered by their authors not as proofs properly, but as a kind of quasirational "structuring of faith", Albert considered them as universally valid arguments going back to philosophical exercises of ancient pagan thinkers. Secondly, it was identified the sources of Albert's philosophical and theological argumentation and the difficulties he encountered when combining various historical approaches to proving the existence of God (in particular, different approaches to proof "from motion" and different interpretations of the Aristotle's first mover from eighth book of "Physics"). Finally, thirdly, it was assumed that, although the fundamental features of Albert's philosophical theology are largely determined by the essentially eclectic scholastic discourse of the first half of the 13th century, it nevertheless became the basis on which later innovative systems (such as the philosophical theology of Thomas Aquinas) were build.

Keywords: philosophy of religion, philosophical theology, medieval scholastics, metaphysics, proofs of the existence of God, Albert the Great

Citation: Appolonov A.V. "Albert the Great's Philosophical Theology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 94–129.

Альберт Великий, известный также как Альберт Немецкий, Альберт Кёльнский и Альберт из Лаунингена (ок. 1200–1280), относится к тем редким мыслителям, которые, не отличаясь особой оригинальностью, тем не менее, оказали колоссальное влияние на современную им философскую и научную традицию. Альберт был своего рода просветителем, транслятором греко-римского и арабского знания; желая сделать его доступным для европейцев, он нередко (особенно в своих комментариях к Аристотелю) излагал чужие мнения, не стремясь их систематизировать и даже не высказывая своего к ним отношения (фразы типа «так считают философы, а правы они или нет – пусть читатель решает сам», встречаются в его работах довольно часто). Тем не менее, тот факт, что едва ли не самый знаменитый мыслитель Средневековья, Фома Аквинский, был его непосредственным учеником, как представляется, говорит об очень многом – и прежде всего о том, что свою основную просветительскую задачу Альберт, безусловно, решил. В этой связи определенный интерес представляет, помимо прочего, и философская теология Альберта

Великого. Она, возможно, несколько эклектична и не так хорошо проработана, как доктрина упомянутого выше Аквината, но, тем не менее, важна и значима постольку, поскольку наглядно демонстрирует, какова была та исходная основа (методологическая, эпистемологическая, натурфилософская и метафизическая), на которой впоследствии сформировались более оригинальные модели.

Философская теология, как ее обычно понимают, подразумевает рациональное богопознание без опоры на божественное Откровение и «сосредоточена прежде всего на обоснованиях существования Бога, Его основных предикатов (всеведение, всемогущество, всеблагость), атрибутов (вневременность, неизменность, вездесущность и др.), природе Провидения, теме происхождения и объема зла в богосозданном мире, соотношения богопознания и науки» [Шохин, 2014, с. 61]. Далее я вкратце покажу, какое истолкование некоторые из означенных тем получили в творчестве Альберта Великого.

Согласно Альберту, сама возможность философского богопознания основана на «естественном свете» разума, которого достаточно для достижения определенного (минимального) знания о Боге. Соответственно, Альберт допускает, что Бога могли познавать даже философы-язычники, в частности платоники (и этот подход лишний раз показывает ошибочность мнения тех современных мыслителей, которые считают средневековую философскую теологию неким не претендующим на общезначимость благочестивым упражнением христиан, которые квазирациональным образом структурировали свою веру для лучшего ее понимания¹).

Тем не менее, философское познание Бога очень ограничено. Поскольку конечное творение не может полностью постичь бесконечного Творца, к безусловно достоверным аспектам философской теологии относятся только доказательства существования Бога, а также его единственности. Кроме того, философ может получить некоторое представление о божественных атрибутах, но это знание будет не слишком надежным (как пишет Альберт, «мы видим, что некоторые [философы] постигли божественную мудрость, но при этом утверждали, что Бог не знает единичных [вещей]» [Albertus Magnus, 1893, р. 93]). Таким образом, сущность Бога и точные значения Его атрибутов не могут быть доступны тварному разуму, ведомому «естественным светом». В некотором отношении (но, конечно, не полностью) слабость естественного разума в этих вопросах восполняется божественным откровением и «вливаемой свыше» верой, благодаря которой человек способен лучше понять, что есть Бог; однако, разумеется, знание, основанное на вере, уже выходит за пределы философской теологии (интересно также, что, согласно Альберту, вера относится скорее к области практического, нежели теоретического разума, а потому не просто выполняет познавательную функцию, но деятельно направляет человека к спасению).

¹ Например, Алистер МакГрат полагает, что средневековые доказательства существования Бога не рассматривались их авторами как реальные аргументы, которые нечто *доказывают*: «они должны рассматриваться как демонстрация внутренней когерентности веры в Бога... Сначала принимается вера в Бога, а затем показывается, что эта вера придает смысл тому, что мы наблюдаем в мире» [McGrath, 2007, р. 25–26].

Альберт, как и подавляющее большинство средневековых христианских мыслителей, был уверен в том, что без особого божественного вмешательства человек в своей земной жизни не может иметь непосредственного доступа к божественной реальности; соответственно, он полагал, что исследования философской теологии должны носить, так сказать, апостериорный характер. В соответствии с известной библейской максимой «невидимое Божие, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1, 20), эти исследования должны начинаться с рассмотрения определенных аспектов творения и восходить к Творцу. Поэтому ключевым элементом метода философской теологии становится причинно-следственный анализ, опирающийся на следующий фундаментальный принцип: «причина отражается в причинно обусловленном и присутствует в нем сущностно, налично и по могуществу (*essentialiter, praesentialiter, potentialiter*); и потому с этой стороны причина может познаваться в причинно обусловленном» [*ibid.*, p. 93–94].

При таковых обстоятельствах довольно очевидно, что в условиях господства аристотелевской доктрины о четырех причинах дискурс философской теологии должен меняться в зависимости от того, какие именно причины она рассматривает и в каком объеме. Иначе говоря, можно ожидать, что в рамках философской теологии будут присутствовать специфически натурфилософский и специфически метафизический анализ причинно-следственных связей между Творцом и творением. И действительно, Альберт предлагает проводить различие между принципами «физического» и «метафизического» доказательства существования и единственности Бога. Прежде всего он отмечает, что мнение согласно которому натурфилософия рассматривает только действующие (производящие) и материальные причины, а метафизика – только формальные и целевые, неверно, так как обе дисциплины рассматривают все четыре причины. Тем не менее, с другой стороны, Альберт подчеркивает, что натурфилософия рассматривает эти причины постольку, поскольку они являются началами движимых сущностей, а метафизика интересуется действующими и материальными причинами постольку, поскольку возводит их к Первой форме и Предельной цели. Таким образом, физика, понимаемая как наука о движимом (теле), познает Бога как причину наличествующего в природе движения, а метафизика, трактуемая в традиционном ключе как наука об *ens qua ens* (сущем как таковом), познает Бога как причину бытия. При этом «физический» дискурс может быть своего рода пропедевтикой по отношению к «метафизическому». Как отмечает Тимоти Нун, в этой схеме «движение служит средством, с помощью которого мы узнаем, что Бог является причиной бытия, точно так же, как в порядке сущностей движение служит инструментом, с помощью которого Бог сообщает бытие вселенной» [Noon, 1992, p. 50–51].

Следует отметить, однако, что «физический» дискурс Альберта, относящийся к первому двигателю как началу движения во вселенной, довольно сложен и не всегда поддается однозначной интерпретации. Это обусловлено тем, что в его основе лежит натурфилософия Аристотеля, роль и возможности которой в области философской теологии получили принципиально разные оценки еще в арабской мысли X–XII вв. Так, согласно Авиценне, натурфилософия, занимающаяся движимыми телами и тем, что непосредственно движет

их, не дает доказательства существования Бога, поскольку первый двигатель физики Аристотеля – не безусловно первый, но первый в ряду «физических» двигателей, обеспечивающих движение, происходящее в природе. Бог же, или безусловно первое сущее, пребывая за пределами природы, должен описываться как первая причина или как необходимое сущее; поэтому, строго говоря, философская теология возможна только в рамках метафизики, которая рассматривает сущее как таковое и его основные атрибуты. Аверроэс же, напротив, считал, что это именно метафизика не может доказать существование Бога, поскольку бытие отделенных от материи субстанций в ее собственных рамках недоказуемо. Таким образом, существование безусловно первой причины доказывается только через обращение к физике и тем природным объектам, которые являются следствиями этой причины, и лишь после этого метафизика может, опять-таки в соотношении со свойствами и характеристиками физических объектов, рассматривать основные атрибуты божественного сущего.

На натурфилософские работы Альберта (прежде всего, на его комментарии к «Физике», «О возникновении и разрушении» и «О небе и мире» Аристотеля) оказали влияние обе представленные выше позиции, однако, как представляется, интерпретация Авиценны все-таки доминировала (по крайней мере, на общеметодологическом уровне). Так, согласно Альберту, физика должна рассматривать только те начала, причины и элементы, которые относятся к ее собственной области. Если бы физика рассматривала *все* действующие причины и *все* цели, то ей необходимо пришлось бы обращаться к чему-то нефизическому (*non physicum*). В качестве примера такового Альберт приводит первую причину, которая «движет по самой своей сущности» (*per essentiam suam*), и «цель вселенной» («*finis universalitatis*»), т.е. Бога христианской схоластики, и отмечает, что такая причина и такая цель являются объектом не физики, но исключительно «первой философии», т.е. метафизики [Albertus Magnus, 1890a, p. 12].

Соответственно, согласно Альберту, «первый двигатель», о котором говорится в натурфилософии Аристотеля, подразумевает не Бога (как его понимали в схоластической философской теологии), но нечто иное – «отделенный разум», являющийся частью тела, движущегося самостоятельным, вечным и непрерывным движением, т.е. частью первого неба². Как пишет Альберт, «О “первом” говорится в двух смыслах, поскольку “первое безусловно” – это одно, а “первое в таком-то роде” – другое. “Безусловно первое” – это первая причина и первая сущность (*essentia*), каковая есть славнейший Бог, создатель и правитель мира, чье могущество совершенно несоразмерно миру. А “первое в таком-то роде” есть причина, первая среди физических причин, соразмерная

² Согласно Аристотелю, вселенная представляет из себя сферу, составленную из множества относительно автономных концентрических сфер. Небесные сферы, коих насчитывается пятьдесят пять, движутся круговым движением. При этом первая небесная сфера, называемая также первым небом, движется вечным, единым, непрерывным и регулярным движением, причем его движение является мерой всех остальных движений. Соответственно, первый «физический» двигатель является началом движения первого неба и, следовательно, началом движения всего остального. См.: [Campbell, 1944].

по своему могуществу тому, что она движет. И она есть отделенный разум (*intelligentia*), или небесный дух, или небесный ум, или какое-либо иное имя, которым можно подобающим образом называть двигатель первого неба» [Albertus Magnus, 1971, p. 138].

С другой стороны, в своем комментарии к «Метафизике» Альберт изложил аристотелевскую метафизику в ее непосредственной связи с аристотелевской физикой, отмечая, что – по крайней мере, для перипатетиков – первый двигатель тождественен «первой причине и первой сущности». Правда, при этом он не утверждал, что такой подход является истинным и единственно возможным. Приведя аргументацию Аристотеля, как он ее понимал, Альберт сделал следующий принципиальный вывод: «Знай, однако, что все это является строгими доказательствами только в том случае, если предположить, что первый двигатель есть первая субстанция. Но это отрицает Платон и его последователи, которые говорили, что первая производящая причина отличается от первой движущей причины; и если это верно, то приведенные [аргументы] несостоятельны. Но для исследования данного вопроса надлежит обратиться к “Тимею” Платона, что не входит сейчас в наши задачи, поскольку здесь мы занимаемся не более чем изложением позиции перипатетиков» [Albertus Magnus, 1890b, p. 615].

Это, впрочем, не помешало Альберту использовать в названном комментарии и «метафизическую» аргументацию, характерную скорее для платонизма (в частности, он утверждал, что существование Бога как первой причины можно показать без обращения к физике, на основании только анализа атрибутов сущего, таких как контингентность-необходимость и разрушимость-неразрушимость). Кроме того, Альберт вполне ясно высказывался о том, что «логически и в порядке природы» первая производящая причина должна предшествовать первому двигателю: «Все множество двигателей, движущих безусловно и универсально, необходимо сводится к одному первому двигателю, относительно которого надо дополнительно рассмотреть, к одному и тому же относится произведение бытия (*facere esse*) и движение того, что обладает бытием и является движимым, или нет. В самом деле, поскольку любое бытие (*esse*) необходимо происходит от первого сущего (*ens*), так как начало всеобщего бытия (*universi esse*) необходимо одно, я не думаю, чтобы кто-либо из мудрецов сомневался в том, что до этого двигателя, движущего таким движением такое движимое, наличествовало бытие такого двигателя и такого движимого. Но так как это бытие (*esse*) уже наличествует во многих вещах и сказывается о многом (и при том всецело в одном и том же смысле), оно должно возводиться к одному началу, которое является его причиной и от которого оно изливается на множество [вещей]. Следовательно, причина бытия предшествует первому двигателю как логически, так и в порядке природы. Кроме того, эта причина бытия не является формальной причиной, ибо форма существует во всех тех вещах, формой которых она является, а таковое не может быть первым. Также она не может быть целью, поскольку цель является предельной по бытию. Следовательно, это должна быть производящая причина (*causa efficiens*). Следовательно, производящая причина предшествует движущей причине как логически, так и в порядке природы. И бытию (*esse*) логически

не предшествует ничего такого, от чего оно могло бы происходить» [Albertus Magnus, 1890b, p. 269].

Насыщенность философских комментариев Альберта, в которых различные позиции часто излагались без результирующей оценки со стороны самого автора, породила естественные сложности для исследователей. При этом если ранее обычно предполагалось [Smith, 1954; Weisheipl, 1985], что эти комментарии писались скорее в духе перипатетизма, допускающего, в том числе, доказательство существования Бога «от движения», то в настоящее время, после ряда важных работ Дэвида Тветтена [Twetten, 1995; Twetten, 1997; Twetten, 2001; Twetten, 2005; Twetten, 2012], доминирующим стало представление о том, что немецкий теолог придерживался преимущественно (нео)платонических вариантов философской теологии. Тем не менее, дискуссия продолжается, поскольку, как уже отмечалось выше, Альберт нередко специально оговаривался, что представляет в комментариях «мнение философов», а не безусловную истину, и кроме того, весьма вероятно, что в течение своей академической карьеры он мог менять свою позицию, в том числе, под влиянием критики³.

Впрочем, философская теология представлена у Альберта не только в комментариях, но и в безусловно оригинальных работах, в частности, в «Сумме теологии». Как представляется, именно в этом сочинении он наиболее последовательно и полно изложил свой собственный план аргументации в пользу существования и единственности Бога. Кроме того, идеи, изложенные в «Сумме», могут считаться репрезентативными постольку, поскольку эта работа относится к позднему и, соответственно, зрелому периоду творчества немецкого теолога: она была написана уже после комментариев к Аристотелю и, надо полагать, Альберт принимал во внимание полученные в них результаты.

Доказательства существования Бога Альберт называет путями (*viae*)⁴, посредством которых «философы, ведомые естественным разумом, познавали, что Бог существует» [Albertus Magnus, 1895, p. 117]. В «Сумме теологии» приводится семь путей, причем первые пять основаны на идеях «Сентенций» Петра Ломбардского (который, в свою очередь, заимствовал их у Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина, а те, соответственно, у греко-римских философов), а из двух оставшихся один позаимствован из «Физики» Аристотеля, а другой – из «Гебдомад» Северина Боэция.

Первое доказательство, основанное на понятии действующей (производящей) причины, Альберт атрибутирует Амвросию Медиоланскому, а также Аристотелю в изложении Цицерона. Оно выглядит следующим образом: 1) во всех частях производится то, что должно быть произведено в целом; 2) ничто

³ Среди работ, в которых затрагивается тема философской теологии Альберта Великого, можно указать следующие: [Bertolacci, 2001; Bertolacci 2012; Endress, 2004; Takahashi, 2019; Trepczyński, 2013].

⁴ Интересно, что, согласно Ф. ван Стеенбергену [Steenbergen, 1966, p. 273–274], Альберт приступил к работе над «Суммой» уже после того, как его знаменитый ученик Фома Аквинский завершил первую часть своей «Суммы», посвященную основным проблемам философской теологии, где доказательства существования Бога также квалифицируются как пути (*viae*). Впрочем, надо заметить, что у нас нет никаких однозначных свидетельств того, что трактат Фомы как-то повлиял на творчество Альберта.

не производится самим собой; 3) следовательно, как часть обладает частной производящей причиной, так и целое обладает всеобщей производящей причиной, и ни одна из этих причин не может быть произведена сама собой; 4) следовательно, поскольку любое творение произведено, никакое творение не может быть создателем мира (*factor mundi*); 5) следовательно, такой создатель не является творением; 6) следовательно, он является Творцом, т.е. Богом. В заключение Альберт замечает, что этот аргумент показывает о Боге лишь то, что он является всеобщей причиной.

Второй путь («путь отделения») Альберт атрибутирует Августину (который, впрочем, излагал его в трактате «О граде Божиим» не от своего лица, но как некое умозаключение философов-платоников). Как представляется, этот аргумент не столько доказывает существование Бога, сколько постулирует (посредством «отделения» неподобающих предикатов) некоторые ключевые Его атрибуты. В общем и целом «путь отделения» выглядит так: 1) все существующее либо изменчиво по бытию или месту, либо неизменно; 2) все изменчивое по бытию или месту пребывает в потенции по отношению к тому, что изменяет или движет его; 3) должно быть нечто, что движет и изменяет все; 4) но ничто изменяемое не может быть таковым в силу п. 2; 5) следовательно, есть нечто совершенно неизменное, и это – Бог. К этому заключению Альберт добавляет, что все связанные с изменчивостью понятия (телесность, составленность из сущности и существования и т.д.) должны быть отделены от понятия Бога, а потому Бог есть некая субстанция, которая не является ни телом, ни тварным (изменчивым) разумом, но при этом движет все и воздействует на все.

Третье доказательство Альберт также обнаруживает у Августина, причем он особо отмечает, что оно является вариантом первого пути (хотя, как представляется, этот вариант куда менее убедителен, если вообще хоть сколь-нибудь убедителен). Аргумент выглядит следующим образом: 1) то, что воздействует на все, не может быть создано чем-то другим; 2) все полагают, что Бог является таким действующим; 3) следовательно, Он не создан ничем другим, но сам создает все. Альберт отмечает, что этот путь свидетельствует только о том, что «есть нечто, что все создало, и таковое есть Бог» [Albertus Magnus, 1895, p. 118].

Четвертый путь, также атрибутируемый Августину, может быть определен как «путь от превосходства». Он, однако, не столько заключает о существовании Бога, сколько декларирует, что все наиболее превосходное надлежит приписывать Богу, а потому Он «является умпостигаемой мыслящей субстанцией, причиной всего мыслящего, которая создает все через [свой] разум» [ibid.].

Пятый путь, по сути дела, развивает идеи четвертого и предназначен для того, чтобы показать наличие у Бога таких «превосходных» атрибутов, как вечность, всемогущество и мудрость.

Следует отметить, что из этих пяти аргументов, заимствованных из «Сентенций», сам Петр Ломбардский использовал для доказательства существования Бога только первый, тогда как остальные употреблялись им скорее для демонстрации того, какими атрибутами должен обладать Бог, и почему эти атрибуты именно таковы. Трудно сказать, почему Альберт решил, что перед

ним именно пять различных доказательств существования Бога; однако в любом случае следует признать, что он не слишком преуспел в конвертации идей Ломбардца в свою оригинальную модель философской теологии.

Шестой путь Альберт заимствует у Аристотеля, и он является парафразом доказательства от движения из VIII книги «Физики» (данное обстоятельство можно считать весомым аргументом в пользу того, что немецкий теолог, пусть и с оговорками, но все-таки считал возможным отождествление первого двигателя с безусловно первой причиной). Этот аргумент можно представить следующим образом: 1) первый двигатель не может быть движим чем-либо еще; 2) движимые двигатели могут двигаться и двигать исключительно благодаря движущей силе первого двигателя; 3) если первый двигатель перестанет двигаться, все движение прекратится; 4) однако мы видим, что многие вещи двигаются и движут; 5) следовательно, должен существовать первый двигатель, который всегда движет непрекращающимся движением. И этот первый двигатель – Бог.

Седьмой путь, который Альберт атрибутирует Боэцию, можно назвать метафизическим, поскольку он основан на метафизической дистинкции между сущностью и существованием (бытием), а также на известной максиме из псевдоаристотелевской «Книги о причинах», согласно которой «бытие является первой из сотворенных вещей». Этот аргумент имеет следующий вид: 1) самоочевидно, что все, что обладает сущностью и существованием, получает первое и второе от чего-то еще; 2) все, что есть в мире, обладает сущностью и существованием; 3) следовательно, все, что есть в мире, получает сущность и существование от чего-то еще; 4) но каждая вещь получает свою определенную сущность от определенной причины; 5) следовательно, существование оно получает не от этой причины, так как данная причина определена (ограничена), а существование – нет; 6) но все вторичные причины являются определенными; 7) следовательно, существование – не от вторичной причины; 8) однако у существования сотворенных существ должна быть какая-то причина; 9) но это может быть только первая или вторичная причина; 10) поскольку последнее исключается, существование производится первой (неограниченной) причиной, которую именуют Богом.

Таким образом, если сравнивать семь путей из «Суммы» Альберта с пятью куда более известными путями из «Суммы» Фомы Аквинского (а такое сравнение напрашивается само собой), можно отметить следующее. Во-первых, собственно доказательств существования Бога у Альберта, наверное, все-таки три. Два из них (первое и шестое) обнаруживаются также и у Фомы. Седьмое «метафизическое» доказательство Альберта также можно считать вариантом доказательства от производящей причины. Кроме того, мы обнаруживаем у него нечто вроде доказательства от степеней совершенства; однако этот аргумент не структурирован должным образом и выглядит очень слабым. Что же касается доказательств от контингентного и необходимого, а также от управления миром, то их в «Сумме» Альберта нет (хотя в его комментариях к Аристотелю, в частности к «Метафизике» и можно обнаружить нечто подобное). В целом же создается впечатление, что в данном вопросе Альберт был склонен к тому, чтобы не отклоняться слишком далеко от философско-теологического дискурса

первой половины XIII в., тогда как Фома Аквинский в своей «Сумме» предпринял действительно новаторскую работу и в некотором смысле предопределил направление будущих дискуссий.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Альберт Великий **Комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского¹** *Перевод с латинского и комментарии А.В. Апполонова*

Книга I. Отдел III. Раздел I

Познали ли философы существование единого Бога?

Прежде чем перейти к дословному разбору [текста «Сентенций»], мы рассмотрим следующие вопросы: 1) действительно ли философы, ведомые разумом, могли познать единство Бога, т.е. [сам факт], что он существует; 2) познали ли они, что́ есть Бог; 3) как отличается это [философское] познание от познания веры?

Относительно первого вопроса рассуждение таково:

1. В самом деле, апостол говорит в Послании к римлянам (1, 21): «Они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих». Следовательно, как представляется, [философы] познали, что Бог есть, равно как и славу его.

2. Кроме того, там же сказано: «Бог явил им» (1, 19). Следовательно, как представляется, они обрели знание Бога.

3. Кроме того, Августин говорит в VIII книге «О граде Божиим» о платониках: «Что же касается их сходного с нами образа мыслей о едином Боге, Творце этой вселенной, что Он не только бестелеснее всякого тела, но и нетленнее всех душ, что Он наше Начало, наш Свет, наше Благо, – в этом мы, безусловно, предпочитаем их всем другим»². Следовательно, как представляется, платоники познали истинного Бога.

4. Кроме того, там же говорится: «Вот та причина, по которой этих философов мы предпочитаем остальным. В то время, как другие философы напрасно тратили свое остроумие и свою старательность на изыскание причин вещей и на определение образа познания и жизни, – эти, познав Бога, нашли, что в Нем заключается причина устройства вселенной, свет для восприятия истины и источник, откуда черпается счастье»³. Следовательно, как представляется, платоники познали Бога.

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893.

² *Блаженный Августин. Творения*: в 4 т. Т. 3. СПб.: Алетея, 1998. С. 337.

³ Там же. С. 337–338.

5. Кроме того, сказано (Прем 13, 5): «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их».

6. Кроме того, мы видим это и в книгах философов. В самом деле, Платон в «Тимее» вводит виновника вселенной, который создает ее и обустроивает посредством умножения наднебесных сфер их двигателями.

7. Кроме того, Апулей в книге «О боге Сократа», которую цитирует Августин в трактате «О граде Божиим», пишет о едином творце всего остального. Поэтому у Августина [мы читаем]: «По изображению Платона, высочайший Бог, Творец всего, Коего мы называем истинным Богом, есть, согласно Апулею, тот “единый, который не объемлется бедным человеческим словом, как бы оно ни было красноречиво, даже отчасти; понятие об этом Боге едва проблескивает, и то лишь изредка, для мужей мудрых, когда они силой духа, насколько это возможно, отвлекаются от тела, – проблескивает подобно лучу света, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке”»⁴. Следовательно, у них было знание о Боге.

8. Кроме того, Аристотель в своих книгах доказывает, что есть единое начало вселенной, что его знание, воля и действие есть его субстанция. Следовательно, как представляется, философы познали не только [существование] единого Бога, но также и его простоту – поскольку он есть все то, чем обладает.

Но против:

1. То, что Бог един, есть положение (*articulus*) веры; следовательно, оно не подлежит разуму; следовательно, его нельзя исследовать философией и разумом; но философы не познавали ничего, кроме того, что можно исследовать разумом; следовательно, они не познали то, что Бог един. А если скажут, что то, что Бог един, не является положением веры, то против: положение «Верую во единого Бога и т.д.» входит в Символ веры.

2. Кроме того, философ может исследовать Бога в рамках философии только через творения, как причину – через ее следствия. Но в философии каждая причина соразмерна своему следствию; следовательно, философы могли исследовать Бога только как причину, соразмерную следствию; но таковая причина не есть Бог; следовательно, они не познавали Бога таким образом, и не могли познать.

3. Кроме того, при исследовании имени посредством разрешения (*resolutio*) причинно обусловленного в причину, последующего – в предшествующего, а сложного – в простое, разум останавливается на понятии сущего и единого. Но чем бы ни было то, на чем завершается разрешение, с этого же начинается составление (*compositio*). Следовательно, само сущее и единое, на которых завершается разрешение, составимы в том, что в них разрешается. Однако Бог и божественное сущее не составимы; следовательно, разум, производящий такое разрешение, не достигает божественного сущего и той истины, согласно которой Бог един. Следовательно, таким образом нельзя достичь знания того, что Бог есть, и что Бог единственен.

4. Кроме того, если полагается нечто такое, что не предполагает с необходимостью чего-либо другого, то при допущении второго первое не предпола-

⁴ Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 3. С. 392.

гается. Например, если при допущении ангельского разума не предполагается с необходимостью сотворение некоей вещи или некая тварная вещь, то, как представляется, невозможно исследовать ангельский разум, исходя из тварных вещей. Следовательно – по подобию – если при допущении Бога творение не полагается с необходимостью (поскольку иначе творение существовало бы извечно), то, как представляется из творения нельзя вывести Творца. И, следовательно, Творец не познается через творение.

Решение. Надлежит сказать, что на самом деле (как говорят святые) философы могли приобретать знание о Боге посредством естественной аргументации (*rationes naturales*).

Что же касается первого возражения, то на него следует ответить, что существование и единственность Бога в одном смысле суть положения веры, а в другом – заключения, познаваемые посредством аргументации. В самом деле, [положение] «Бог существует» (насколько речь идет только о существовании) можно познать при помощи науки (*scientia*); и то же самое касается [положения] «Бог един»; и в этом смысле они могут познаваться как заключения естественным разумом. Однако, кроме того, эти положения могут рассматриваться как в некотором смысле приближающиеся к знанию того, что есть Бог; и, соответственно, они приближаются к знанию свойств божественного бытия и единства сообразно тому, как таковые определяются верой. И в этом смысле названные положения не подлежат разуму, но скорее суть положения веры.

На второе надлежит ответить, что в философии причинно обусловленное пропорционально физической причине и движимому двигателю. Но так как в том, что касается силы причинного действия (*vis causandi*) пропорциональное не может быть тем первым, которое оказывает воздействие на все, то разум может доказать, что это первое есть, лишь постольку, поскольку речь идет о его существовании, а не об определении его свойств. Поэтому Философ говорит в I книге «О небе и мире»: «Итак, возвеличим славного Бога-творца всего, превосходящего свойства всего сотворенного»⁵. Из этого очевидно, что Философ познал превосходство Бога над сотворенным; однако никто не может исследовать посредством разума смысловое содержание этого превосходства, а также отличие и свойство [божественного] бытия. И потому у философов обнаруживаются многочисленные ошибки, касающиеся этих атрибутов; однако в том, что касается существования Бога и его единственности, заблуждались лишь немногие из числа подлинных философов.

На третье надлежит ответить, что разум, производящий разрешение, останавливается на сущем, каковое есть предельное в разрешении и первое в составлении. Но поскольку сущее может входить в составную [вещь], оно не может быть первым. Разум познает его постольку, поскольку постигает отношение сущего к тому, что является для него последующим. И то же самое касается единого. И, таким образом, ясно, что разум идет дальше; однако верно и то, что он идет дальше не так, что исследует свойства и отличия, поскольку он

⁵ В греческом тексте трактата «О небе и мире» эта фраза отсутствует; она имеется только в латинском переводе, осуществленном с арабского языка Герардом из Кремоны в XII в.

не может познавать их на основании следствия. И потому сущее есть первый субъект философии (ведь субъектом философии является то, о чем сказываются свойства и отличия), но не есть безусловно первое, поскольку таковое не является субъектом свойств, и даже свойства и отличия его нам неизвестны – если только понимание не придет от просвещающей веры.

На последнее надлежит ответить, что первая посылка ложна. Хотя при допущении Бога творение не следует с необходимостью, тем не менее, при допущении творения как некоего следствия Бога [как причины] с необходимостью следует существование Бога-творца. И так Бог может апостериорно познаваться от творения.

Раздел II

Действительно ли философы познали, что́ есть Бог, или же они познали только Его существование?

Во-вторых, исследуется, действительно ли философы познали, что́ есть Бог. И, согласно установленному выше, представляется, что они познали только его существование и единство.

1. В самом деле, это очевидно и из другого аргумента: причина, бесконечно удаленная от причинно обусловленного, может познаваться только в отношении своего существования (и даже таковое познается через причинно обусловленное); но Бог бесконечно удален от любого причинно обусловленного; следовательно, Он познается только в отношении своего существования.

2. Кроме того, некоторые выдвигают следующий аргумент: познание возможно только благодаря отвлечению образа (*species*) от познаваемой [вещи]; но от того, что предельно просто, отвлечение невозможно; следовательно, познание предельно простого невозможно. Однако Бог предельно прост; следовательно, он непознаваем.

3. Кроме того, при допущении Бога творение не предполагается с необходимостью. Следовательно, как представляется, творение ничего не может явить о Боге.

4. Кроме того, причинно обусловленное не необходимо свидетельствует о существовании причины: так, наличие дома не обязательно влечет за собой наличие его строителя. Следовательно, как представляется, Творец не постигается от творения с необходимостью.

5. Кроме того, среди творений есть много такого (например, [пара] «тленное-нетленное»), что было для некоторых причиной ошибочного постулирования двух богов; следовательно, как представляется, творение настолько же вводит разум в заблуждение, насколько помогает ему [познать Бога].

Но против: язычники в своих книгах доказывают не только то, что Бог существует, но также и то, что Он есть первое [сущее], и что Он есть необходимое сущее, которое не подпадает под [аристотелевские] категории, и что Он есть простое сущее, чья субстанция есть разум, воля и ее действие. Следо-

вательно, как представляется, они познавали не только существование, но и свойства, или атрибуты Бога и то, что́ есть Бог.

Решение. Надлежит сказать, что, как уже установлено выше, философы познали только существование Бога и его единственность, но не то, что́ Он есть. В самом деле, даже если они и познали некие его атрибуты, это их познание не было достоверным. Так, например, мы видим, что некоторые постигли божественную мудрость, но при этом утверждали, что Бог не знает единичных [вещей]; и то же самое касается всего прочего. И эти божественные атрибуты познаются таким образом, что не дают знания о Боге, что́ Он есть, прежде всего потому, что точные понятия этих атрибутов не могут быть доступны тварному разуму. И из этого очевиден ответ на последнее [т.е. на аргумент «но против»].

Однако поскольку может показаться, что предшествующие аргументы доказывают, что нет вообще никакого знания о Боге, постольку на первое надлежит ответить, что в одном смысле [Бог как] причина бесконечно удален от творения, а в другом – нет. В самом деле, если мы говорим о пропорциональности между свойствами первой причины, т.е. Бога, и причинно обусловленной [вселенной], то ее быть не может; и потому с этой стороны причина непознаваема. Но если рассматривается то отношение, в котором причинно обусловленное соотносится с причиной в том, что производится этой причиной сообразно идее, или в том, что сохраняется ею от падения в ничто, или в том, что управляется ею в стремлении к благу, то тогда причина отражается в причинно обусловленном и присутствует в нем сущностно, налично и по могуществу; и потому с этой стороны причина может познаваться в причинно обусловленном.

На второе надлежит ответить, что данное возражение неубедительно. Действительно, это отвлечение посредством разума есть не отвлечение формы от материи, но скорее отвлечение образа от того, образом чего он является. И предельная простота образа не противоречит такому отвлечению, поскольку оно подразумевает не составление, но скорее формирование понятия о вещи. Но во всем вещь – это одно, а понятие о ней в душе – другое. Кроме того, неверно, что нет познания через собственный образ вещи. В самом деле, мы познаем причину в образе ее следствия как двигатель – в образе движения; и таким образом естественное познание Творца может происходить через образ творения.

На третье надлежит ответить, что хотя из существования Бога не следует существование творения, тем не менее, верно обратное, т.е. то, что если есть творение, значит, есть Творец.

Что же касается [четвертого аргумента], то не существует подобия между строителем и домом и Богом [и творением]: строитель, равно как и его труд, отделяется от дома и преходит. Поэтому правилен также этот вывод: если есть дом, т.е. или был его строитель. Но в случае Бога его труд, в общем, не отделяется от творения: ведь после того, как оно сотворено, Бог сохраняет его (ведь иначе оно упало бы в ничто), и управляет им (ведь иначе разрушился бы порядок во вселенной). Не говорю, однако, что правилен вывод, что Бог был, ибо он есть – на основании смыслового содержания вечности, которая разом целостна и совершенна.

На пятое надлежит ответить, что изменчивость и тленность в творении имеют место не потому, что их нечто причинно обуславливает в собственном смысле слова, но потому, что творение происходит из ничто (как это было отмечено выше в вопросе о двух началах). И потому данное обстоятельство как таковое не ведет к заблуждению.

Раздел III

Действительно ли это естественное познание отличается от познания веры?

В-третьих, спрашивается, в чем это познание, обретаемое посредством естественной аргументации, отличается от познания веры. И представляется, что ни в чем.

1. Оба познания апостериорны: познание причины через причинно обусловленное апостериорно, равно как апостериорно и принятие первой истины в свете влияющей веры (действительно, первая истина более могущественна и познаваема сравнительно с ней, и все, что имеется во влиянном хабитусе реально (*secundum rem*) пребывает там от первой истины; следовательно, и т.д.).

2. Кроме того, вещь как таковая познается только с примесью лишенности, которую в творении обуславливает его происхождение из ничто; и потому такое познание Августин называет вечерним. Равным образом, и познание веры происходит «как бы в зеркале, гадательно» (1 Кор 13, 12). Следовательно, как представляется, эти [типы] познания сходны.

3. А если кто возразит, что вера постигает сущность, тогда как естественный разум – только существование, то против: верой не постигается со всей определенностью, что есть Бог; следовательно, и вера постигает только существование; следовательно, как представляется, в этом между ними нет различия.

Решение. Вера и естественное познание различаются как минимум в пяти [аспектах], хотя можно указать и некоторые другие. Первое отличие – в отношении знания и познающего: естественный [познавательный] процесс подчиняется разуму, а процесс [познания] через веру – превыше разума. Второе отличие – в началах самого познания: для естественного познания это самоочевидные положения (как то, что относится к смысловому содержанию первого начала, например: оно [не происходит] ни от чего другого, но другое – от него; оно не началось, так как иначе было бы причинно обусловленным; оно не движимо другим и т.п.), тогда как для веры началом является влиянный свет, который, оформляя сознание (*conscientia*), побеждает разум скорее некоей относящейся к воле любовью, нежели рациональными доказательствами (ибо вера есть «уверенность в невидимом» (Евр 11, 1), которая просвещает для принятия вероучительных догматов). Третье отличие – в производящем знании: [естественное] познание производится, как указывает Магистр, сущностью творения, которое рассматривается

разумной природой, тогда как в случае веры производящим является первая истина (ибо когда спрашивают: «Что произвело в тебе веру?», отвечают: «Первая истина, которая является производящей и целевой причиной этой веры»). Четвертое отличие: посредством естественного познания мы не столь близко подходим к знанию того, что́ есть Бог, как с помощью познания веры. Пятое и последнее отличие берется со стороны субъекта: что бы ни говорили некоторые, вера, даже неоформленная, пребывает в практическом разуме, тогда как научное знание (*scientia*) естественного разума относится к разуму теоретическому. В самом деле, вера, хоть бы и неоформленная, является скорее волюнтаристкой (*voluntaria*), нежели рациональной (*rationalis*), и, как говорит Григорий Великий, побуждает к рабскому страху; но то, что пребывает в теоретическом разуме, как полагает Философ, не подразумевает уклонения или стремления; следовательно, и т.д.

Сумма теологии⁶

Вопрос XV О способах познания Бога

Отдел III. Раздел III

Действительно ли при любом богопознании необходимо посредничество благодати?

В-третьих, спрашивается: действительно ли при любом богопознании необходимо посредничество благодати?

И представляется, что да.

1. В самом деле, разум [человека] получает умопостигаемое только благодаря просвещению со стороны отделенного от материи разума (*intelligentia*), который, по словам Авиценны, просвещает наши души, благодаря чему наша мыслительная способность переходит из потенции в акт. Если, следовательно, так обстоят дела в естественном мыслимом, каковое соразмерно [нашему] разуму, то, как представляется, куда скорее то же самое должно быть [верно] для сверхъестественного. Итак, требуется нисхождение света, который возносил бы наш разум до понимания того, что выше его. Соответственно, при любом богопознании должен быть некий свет, совершенствующий разум; и поскольку это не свет природы, то, как представляется, это свет благодати.

2. Кроме того, особенность глаза такова, что глаз, чье зрение менее едино (*adunatus*), не может созерцать Солнце на небосводе. Но глаз аиста, чье зрение наиболее едино, может его созерцать. Следовательно, и духовному зрению нужно получить нечто такое, что объединит его для созерцания того, что превышает его [собственную природу].

⁶ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895.

3. Кроме того, никакая воспринимающая способность не воспринимает то, что ей не соразмерно, если только нечто не сделает ее соразмерной [воспринимаемому]. Но умопостигаемая [истина] «Бог существует» не соразмерна нашему разуму. Следовательно, эта умопостигаемая [истина] не может быть воспринята, если только нечто не сделает наш разум соразмерным ей.

4. Кроме того, как представляется, это утверждает Ориген в книге «О началах», где он истолковывает следующие слова Писания: «Сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк 1, 35). В самом деле, он говорит, что это затенение есть образ силы Всевышнего в Деве, наподобие тени формы, отраженной в зеркале. И понятно, что образ великой вещи, о тени которой идет речь, сам по себе весьма мал, как мал ребенок, всеми своими внешними чертами [подобный] отцу, даже если допустить, что отец бесконечен. Итак, если разум в процессе познания постигает Бога, то, как представляется, при всяком богопознании необходимо должно быть [задействовано] нечто подобное познаваемому, которое совершенствует разум для его постижения.

5. Кроме того, Аристотель в III книге «О душе» утверждает, что наш разум воспринимает естественное, метафизическое и божественное не от одного и того же формального (*formale*); однако он всегда воспринимает от чего-то формального. Но то, во что надлежит верить, суть наивысшее божественное (*divinissima*). Итак, для того, чтобы разум мог воспринять таковое, должно быть нечто формальное. И, как представляется, о нем сказано в псалме (Пс 35, 10): «Во свете Твоем узрим свет».

Но против: в [вещах] телесных видимое как таковое созерцается без всякого дополнительного просвещения. Следовательно, в [вещах] умопостигаемых дело обстоит сходным образом, и умопостигаемое как таковое мыслится благодаря самому себе.

Решение. С учетом сказанного выше, на этот вопрос легко ответить. Следует признать, что без света просвещающего разума наш возможностный разум не может воспринимать ничего познаваемого. В самом деле, благодаря этому свету возможностный разум наделяется оком, необходимым для созерцания. И свет для восприятия естественного является естественным; для восприятия истин веры – благодатным; а для восприятия того, что делает блаженным, требуется свет славы. Благодатным же свет является сообразно тому, что благодатью называется то, что добавляется к природе. И нисходящий таким образом свет не сообщает нечто познаваемому, чтобы оно стало познаваемым, но сообщает нечто познающему – чтобы он мог познавать, и чтобы возникло некое подобие между познающим и познанным, согласно этим словам (1 Ин 3, 2): «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». И так же Августин говорит в IX книге «О Троице»: «При всяком познании, когда мы познаем Бога, в нас возникает некое Его подобие»⁷.

И первые три аргумента заключают о восприятии в нашем разуме именно такого света.

Касательно слов Оригена: надлежит ответить, что есть уподобление, которого на самом деле постигающему разуму вполне достаточно. Впрочем,

⁷ *Augustinus. De Trinitate. Lib. IX, c. 11; PL, 42 0969.*

Ориген хотел показать [нечто другое, а именно то], как этот малый в отношении плоти и времени, соразмерный чреву Девы образ (imago) был образом неизмеримого и вечного Отца, во всем ему равный, согласно этим словам: «Свершение близко, преисполнено праведностью» (Ис 10, 22).

Что же касается слов Аристотеля, то надлежит сказать, что они необходимо [истинны]. В самом деле, наш обращающийся к чувству разум воспринимает естественное благодаря свету, который по своему определению постигает чувственно воспринимаемую материю. А математическое, будучи обращенным к образу (imago), он воспринимает благодаря свету, который по своему определению постигает не ту или иную чувственно воспринимаемую материю, но то, что в одном и том же смысле (univoco) присутствует в любой материи (так, например, круг, будь он хоть в дереве, хоть в железе, хоть в соломе, хоть в небе, определяется одинаково, а именно, как говорит Евклид, он есть плоская фигура, ограниченная одной линией, в центре которой имеется точка, такая, что все линии, проведенные от нее к границе, равны). А божественное наш разум воспринимает только в свете тех благ, которые получает от первого [сущего]; однако этот свет только предрасполагает разум, но не сообщает ему ничего умопостигаемого при богопознании. И об этом свете также говорится [в Псалме].

Относительно же аргумента «против» следует сказать, что такое посредствующее звено не мешает [познанию] и не находится между [познаваемым и познающим], поскольку оно есть не более чем средство, которое помогает разуму и предрасполагает его к мышлению. Поэтому оно не препятствует тому, чтобы первичное умопостигаемое как таковое мыслилось непосредственным образом.

Вопрос XVIII

О познаваемости Бога посредством естественного разума

Отдел I

Какими путями философы, ведомые естественным разумом, познавали, что Бог существует?

Относительно этого Магистр в «Сентенциях» указывает четыре пути: первое Амвросия Медиоланского, а три другие – Августина.

Путь Амвросия основан на производящей причине, и мы уже рассматривали его [в версии] Аристотеля, как она изложена в книге [Марка Туллия Цицерона] «О природе богов». Итак, Амвросий говорит, что Бог совершил труд, который видом своим являет своего творца; поэтому верят, что этот Бог – Бог всего, создавший то, что не может создать или разрушить никакое творение. «Если бы появилось творение какой бы то ни было силы, которое смогло бы создать такое небо и такую землю, я назвал бы его Богом. Но поскольку никакое творение не могло создать этого, постольку очевидно, что создатель

[вселенной] пребывает выше любого творения, и через это человеческий ум может познать, что Бог существует»⁸.

И этот аргумент основан на порядке причин, действующих таким образом, что во всех частях производится то, что должно быть произведено в целом, и ничто не производит само себя (в самом деле, иначе следовало бы, что потенция и акт – одно и то же, и что одно и то же существует и не существует одновременно; но это невозможно, поскольку в противном случае стороны противоречия были бы истинны одновременно). И из этого, в-третьих, следует, что как часть обладает частной производящей причиной, так и целое обладает всеобщей производящей причиной, и что всеобщая причина не производит сама себя в части или в целом. А из этого следует, что поскольку любое творение произведено, постольку не может быть такого, чтобы мир произвело некое творение. Следовательно, творение не является создателем мира. Но есть только творение и творец, т.е. Бог. Итак, остается только, что существует создатель – Бог.

Сходная аргументация была использована Августином и Златоустом, когда они, полемизируя с Арием, доказывали, что то Слово, которое было в начале, есть Бог. В самом деле, «все через Него начало быть» (Ин 1, 3), а потому это Слово не могло быть созданным, а наоборот, должно быть создателем всего. И этот аргумент доказывает лишь то, что Бог существует как причина (*est per modum causae*).

Второй путь – путь отделения, представленный Августином в VIII книге «О граде Божиим». Все что существует, если либо тело, либо не-тело; но тело не может быть первым, поскольку является составным, а никакое составное не может быть универсально действующим, поскольку оно обязано своим существованием иному, т.е. своим составным частям. И потому поднимаясь над всеми телами и отделяя их от Бога, платоники, [которым атрибутирует этот аргумент Августин], говорили, что Бог не есть тело. И они видели также, что все существующее либо изменчиво по бытию или месту, либо неизменно. В-третьих, они видели, что все изменчивое по бытию или месту пребывает в потенции по отношению к тому, что изменяет или движет его. И исходя из этого, они аргументировали, что ни тело, ни изменчивое [бестелесное сущее], например, душа или ангел, не могут быть универсально движущими и действующими. И потому они говорили и познавали, что Бог действует универсально. Итак, Бог есть некая субстанция, которая не является ни телом, ни ангелом, но при этом универсально движет и действует. И этот аргумент обоснованно утверждает [о Боге] больше, чем первый.

Третий путь – еще один путь Августина. Он затрагивает некий [аспект] первого и заключается в сопоставлении частной действующей причины с общей производящей причиной, которое осуществляется так. То, что действует универсально, не может быть созданным чем-то другим; но все полагают, что Бог действует универсально; следовательно, Он не создан никем, но сам создатель всего. И этот аргумент не свидетельствует о Боге как Боге – разве что

⁸ *Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in Epistolam ad Romanos. C. 1; PL 17, 0058.*

за счет вывода: ведь он удостоверяет, что есть нечто, что все создало, и такое есть Бог.

Четвертый путь – все того же Августина. Он заключается в сравнении одной вещи (*res*) с другой сообразно форме (*forma*) и превосходству, и выглядит так. Тело воспринимается общим или частным чувством через форму (*species*) тела или же акцидентальным образом. А идея или бестелесная субстанция воспринимается через умопостигаемую форму (*species*). Но любая [вещь] существует только посредством формы, через которую она и есть, и познается. И если сравнивать эти формы, т.е. чувственно воспринимаемую и умопостигаемую, превосходством обладает та [вещь], которая существует через умопостигаемую форму. Но все то, в чем одно лучше [другого], надлежит приписывать Богу. Итак, Бог относится не к чувственно воспринимаемым, но к умопостигаемым субстанциям. Но среди умопостигаемых субстанций более превосходным в формальном отношении (*speciosiora*) является мыслящее и мыслимое, нежели просто мыслимое; а среди мыслящего наиболее превосходно в формальном отношении то, что является причиной всего мыслящего, но само не есть причинно обусловленное. Однако это следует атрибутировать Богу: то, что Он является умопостигаемой мыслящей субстанцией, причиной всего мыслящего, которая создает все через [свой] разум. И на этот аргумент опирается Платон, который трактует в «Тимее» о естественной справедливости и порядке творений, о том, как все [сущее] производится отеческим разумом, являющимся архетипом мира, и материнской материей.

Кроме того, магистр затрагивает пятый путь, приводя в «Сентенциях» толкование Августина на эти слова (Рим 1, 20): «Невидимое Божие» и т.д. И этот путь – от превосходства свойств Творца над свойствами творения. Как говорит Аристотель в I книге «О небе и мире», Творец превосходит свойства того, что им сотворено, и потому та длительность времени, которая присутствует в творении только благодаря Творцу, может сохраняться только благодаря вечности, как говорит Боэций в книге «Утешение философии»: «Ты, который из вечности повелевает времени течь»⁹. Точно так же и величие массы и силы в творении не может сохраняться без бесконечного всемогущества; и так из величия творения познается всемогущий Творец. Так же и формы обретаются творением от Творца. И поскольку все сотворенное через форму соотносится с Творцом как все произведения искусства – с разумом мастера, а форма произведения искусства свидетельствует о разумном мастере, постольку из порядка и формы творений постигается существование в высшей степени разумного Творца, превосходящего любого мудрого человека.

И опять же: любое благо пребывает в том, что достигает цели; и как моральные, так и естественные, разумные и искусственные [вещи] управляются и направляются к цели; и это направление в вещах – исключительно от Творца; и оно же есть их благо. Итак, поскольку Творец превосходит их в этом, постольку он постигается как в высшей степени благой и как высшее благо, которое превосходит благодать всего. И этот путь показывает Бога сообразно

⁹ *Boetius. De consolatione philosophiae. L. III, metrum 9; PL 63, 0758.*

различным атрибутам, которые отличаются друг от друга сообразно коннотатам в творениях, и, как говорит Дионисий в книге «О божественных именах», Бог пред-обладает формами (*species*) этих коннотатов, причем превосходным образом.

К этим путям я добавляю еще два. Один обнаруживается в VIII книге «Физики», в начале которой доказывается, что первый двигатель не может быть движим чем-либо другим. Затем доказывается, что движимое движущее как движется, так и движет исключительно благодаря первому двигателю. Равным образом, то, что только движимо, приводится в движение только благодаря воздействию первого двигателя через весь ряд промежуточных движимых движущих, вплоть до этого последнего, которое является только движимым. Итак, [допустим], что прекратилось движение в первом – сообразно тому, что оно является актом движущего; тогда прекратится и движение во всем промежуточном, в котором оно есть акт движущего и движимого, а также в последнем, в котором оно есть акт только движимого. Но этот вывод недействителен, поскольку мы видим, что ни в последнем, ни в промежуточном движение не прекращено: в самом деле, чувству очевидно, что существует много движимого, а также движущего и движимого; следовательно, необходимо существует первое движущее, в котором не прекращается движение сообразно тому, что оно является актом недвижимо движущего. И этот аргумент поддерживает Августин, но не дает его в развернутом виде, говоря в книге «О граде Божием», что «философ Апулей на этом основании сказал, определяя Бога, что Бог есть душа, управляющая миром посредством разума и движения». И добавляет: «Если бы он назвал Бога не душой, но духом или разумной субстанцией, он несколько не согрешил бы в определении».

Второй путь, добавляемый мною – тот, который приводит Бозций в своих «Гектомадах». Само по себе очевидно, что все, что обладает сущностью и существованием, получает первое и второе от чего-то еще. Но все, что есть в мире, обладает сущностью и существованием. Следовательно, все таковое получает сущность и существование от чего-то еще. Но все [существующее] получает свою сущность от определенной причины; следовательно, существование оно получает не от нее; но любая вторичная причина является определенной; следовательно, все существующее получает существование не от вторичных причин. Однако у существования тварных сущих должна быть какая-то причина; и поскольку причина может быть либо вторичной, либо первой, то существование всего, что есть, причинно обусловлено первой причиной. Но первую причину мы называем Богом. И этот аргумент основан на положении «Книги о причинах», которое гласит: «Первая из тварных вещей – существование»¹⁰. И на основании этого же пути доказывается, что существование есть следствие первой причины во всем, что есть. И об этом пишет Аристотель в одном своем письме, посвященном началу бытия всего. В самом деле, причиной существования [всего] может быть только простая первая причина, пребывающая в пределе простоты и не ограниченная ничем определяющим до вторичности.

И таковы пути к познанию Творца через творения.

¹⁰ *Anonyme. Liber de causis // Tijdschrift voor Filosofie. № 1. 28ste Jaarg. 1966. P. 142.*

Комментарий к «Метафизике» Аристотеля¹¹

Книга XI. Трактат II

Глава I

В которой представлены введение к этому трактату и [общий] порядок [повествования], а также [показывается], что существует невоспринимаемая чувствами и неподвижная субстанция

Далее мы исследуем недоступную чувству и неподвижную субстанцию. Из сказанного выше уже очевидно, что существует три субстанции: 1) чувственно воспринимаемая, подвижная и разрушимая субстанция, начала которой уже установлены; 2) чувственно воспринимаемая, подвижная и неразрушимая субстанция; 3) неподвижная, невоспринимаемая чувствами и неразрушимая. И эта третья, конечно, есть начало второй, и вторая может познаваться только через третью: ведь, сообразно особенностям этой мудрости [т.е. метафизики], если мы не знаем неподвижного, мы не сможем установить ничего относящегося к знанию движимого постоянным движением. И потому в этом втором трактате нам надлежит сперва говорить о неподвижной, невоспринимаемой чувствами и неразрушимой субстанции, а затем переходить к субстанции движимой, чувственно воспринимаемой и неразрушимой. И когда это будет сделано, мы осуществим все наши намерения, относящиеся к этой мудрости [т.е. к метафизике]. И что касается наших дальнейших слов, то пусть никто не думает, что мы будем говорить от своего лица (так же, как мы не говорили от своего лица и в одной из естественнонаучных книг): мы лишь разъясняем мнение перипатетиков об этих субстанциях, оставляя за другими право судить, что в этом мнении истина, а что – ложь.

Итак, приступая к теме, мы скажем, что есть три субстанции, начала которых мы исследуем. Две из них суть физические, сочетающиеся с движением и материей, а именно: та, о которой сказано, что она является чувственно воспринимаемой, подвижной и разрушимой; и та, о которой сказано, что она является чувственно воспринимаемой, подвижной и неразрушимой (о ее природе говорится в книге «О небе и мире», но кое-что будет сказано также и в последней части этой мудрости [т.е. метафизики]). И есть третья, недоступная чувствам и неподвижная субстанция, о которой и пойдет теперь речь. И первое, что следует пояснить об этой субстанции – это то, что она необходимо неподвижна. Для доказательства этого мы используем положение, которое часто доказывалось в предшествующих [трактатах], а именно, что субстанция есть первое среди существующего и начало всего прочего; и из этого следует, что если бы все субстанции были разрушаемыми, то было бы разрушимым все –

¹¹ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890.

ведь с разрушением субстанций не могло бы сохраниться ничего другого. Как мы показали в первой книге «О небе и мире»¹², лишь то обладает потенцией к небытию, что разрушается в определенный момент. Таким образом, если бы все субстанции были разрушаемыми, то все они обладали бы потенцией к небытию; следовательно, все они некогда разрушились бы, и тогда не было бы вообще ничего. Но это невозможно помыслить, ведь как из ничто ничего не возникнет, так же из того, что существует, никогда не сможет произойти полное ничто. Но если бы все субстанции были разрушаемыми, тогда любая составная [вещь], и любая материя, и любая форма были бы разрушаемыми, и тогда не было бы вообще ничего.

Но, возможно, некто скажет, что приведенный вывод недействителен, поскольку в круговом возникновении элементов любой из элементов является разрушимым в отношении любой своей части, и, однако, сохраняется в целом; и так не прекращается возникновение и разрушение, и мир сохраняется всегда. На это мы ответим, что данный пример происходит из невежества. Ведь если не предположить существование некоей субстанции, которая является неразрушимой в целом, и которая косвенным образом движет и распространяет то, что обеспечивает возникновение, то в [одной] части не будет разрушения, а в [другой] – возникновения; и если не будет кругового движения [небесных сфер], то ничто не сохранится в целом – и тогда мы имеем искомое [положение], т.е., что некая субстанция является неразрушимой.

И то, что некая субстанция является неразрушимой, доказывается на основании сказанного в VIII книге «Физики»¹³, а именно, что для первого движения невозможно как возникнуть – если его ранее не было, так и прекратиться – после того, как оно уже было. В самом деле, оно по природе было всегда. Также было сказано и доказано, что для времени невозможно возникнуть или прекратиться; и основание тому следующее: время есть число кругового движения, а то, что имеет круговой характер, всегда обладает смысловым содержанием начала и конца, и какое бы «теперь» времени мы ни указали, оно обладает смысловым содержанием конца по отношению к прошлому и смысловым содержанием начала по отношению к будущему; следовательно, время было до любого «теперь» и будет после любого «теперь»; и если время таково, то оно не может ни возникнуть, ни прекратиться. То же будет и если мы рассмотрим время сообразно началам природы: оно не может ни возникнуть, ни прекратиться, равно как и движение. Итак, движение сообразно началам природы всегда длится в бытии тем же самым образом, что и время, и наоборот. В самом деле, время либо тождественно движению, либо есть его свойство, как доказывается в «Физике». Итак, если предположить, что время и движение возникли в какое-либо «теперь», то, значит, до того времени и движения не было, а после они были постоянно; однако «до» и «после» не бывает без времени и движения; следовательно, было движение раньше первого движения, и было время раньше первого времени, что невозможно. И все это тщательно

¹² *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 4. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 107–109.

¹³ *Ibid.* P. 521–596.

исследуется в VIII книге нашей «Физики». Итак, сообразно началам природы время и движение должны быть всегда; но постоянное и непрерывное движение – это перемещение сообразно месту, причем постоянным может быть только то перемещение сообразно месту, которое имеет круговой характер и относится к кругу; следовательно, у него должен быть постоянный и всегда пребывающий двигатель. Все это было должным образом установлено нами в VIII книге «Физике» и не требует воспроизведения здесь – ведь там мы показали, что вечное движение может быть только если есть вечный двигатель, который сообразно началам природы никогда не был недвижущим (хотя, как представляется многим, по воле Бога это движение, ранее не существовавшее, и могло иметь начало).

Мы следовали этой аргументации в нашей «Физике» и показали там двумя способами, что мир вечен, а движение не вечно, и что здесь нет противоречия. Ведь наше доказательство доказывает только то, что двигатель не предшествует движимому и движению по времени; и это истинно и признается всеми. В самом деле, он предшествует по вечности, а не по времени, а вечность не подразумевает делимой длительности. И потому первый двигатель и первая причина не предшествует движению, небу и миру ни по какой делимой протяженной длительности; и когда философы говорили, что движение неба вечно, они говорили о вечности именно в этом смысле, как о том, началу и бытию чего не предшествует время. В самом деле, именно в этом смысле всегда было движение и время; но все это мы разъяснили в другом месте. Итак, двигатель этого движения был всегда, и не было времени, когда его не было.

Глава II

О том, что эта субстанция есть чистый акт, в котором не примешано ничего потенциального

Но, возможно, скажут, что эта субстанция, которая есть двигатель первого движения, не является движущей сообразно акту, но активна сообразно способности, и есть движимый двигатель, который способен быть движимым, хотя и не движется. [На это] следует ответить, что если нет некоего действующего, которое движет всегда сообразно акту, то нет и извечного движения. И как это имеет место, показывается следующим образом. В самом деле, примем то, что уже доказали во II книге «О душе»¹⁴ и во II трактате [книги, посвященной] этой мудрости [т.е. метафизике], а именно, что изменение двойственно: одно имеет место, когда некто, ранее не знавший, приобретает знание, а другое – когда тот, кто [уже] обладает знанием хаbitуально, актуально использует [это знание]. И еще примем самоочевидное: что первый двигатель не изменяется ни сам по себе, ни акцидентальным образом.

¹⁴ *Albertus Magnus. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 5. Parisii: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 233–234.*

Итак, если предположить, что первый двигатель является двигателем ха- битualmente, но не актуально, тогда очевидно, что он перешел к действию от бездействия; и поскольку дело обстоит так, что первый двигатель движет через знание о самом себе и через свое знание [об ином], то надлежит, чтобы он рассматривал самого себя ха- битualmente; и так он переходит от ха- битутуса к акту; и тогда в первом двигателе происходит изменение; и поскольку ничто не переходит от потенции к акту иначе, как с помощью иного движущего, постольку [у первого двигателя] должен быть другой двигатель. Однако это нелепо, поскольку в первом двигателе не может быть вовсе никакого измене- ния, ибо, как мы покажем далее, то, что движет по самой своей сущности, никогда не отстраняется от акта; но первый двигатель есть двигатель по са- мой своей сущности, и движение есть его акт – так же, как свечение есть акт света.

Но то же самое будет и в том случае, если первое небо является движи- мым и не движется актуально; ведь тогда надлежит, чтобы оно получало некое качество, благодаря которому возникает актуальное движение; и тогда в пер- вом движимом есть движение до первого движения, что совершенно невоз- можно, как показано в «Физике». В самом деле, если одно из этих двух пола- гается пребывающим не в акте, но в потенции к движению, то либо первого движения нет, либо возможно, чтобы его не было: ведь то, что находится в по- тенции к действию, может иногда не действовать, и из отсутствия действия [в этом случае] не следует ничего невозможного. Но тогда следует, что первого движения нет, что невозможно; следовательно, невозможно, чтобы первый двигатель, поскольку он является первой субстанцией, иногда не был движу- щим актуально.

Если, следовательно, мы полагаем, что субстанции, являющиеся двигате- лем и движимым, вечны, и не считаем [при этом], что двигатель движет акту- ально, а движимое актуально движется, то ничто не поможет [обоснованию] искомого [тезиса], ибо из этого следует, что первый двигатель и первое движи- мое не являются первыми и вечными субстанциями; и здесь не поможет по- стулирование эйдосов, которые суть их родоначальники (auctores), если только не допустить, что эти эйдосы движут сообразно акту таким образом, что им присуща возможность постоянно подвигать материю к изменению, ибо в про- тивном случае возникновение прекратится даже при наличии эйдосов. Дей- ствительно, если постулируется, что эйдосы не движут, пусть даже они и веч- ны, то их будет недостаточно для причинения непрерывного возникновения. И сходным образом, какую бы иную субстанцию мы ни сочли первой, она не будет достаточной причиной изменения, если не постулируется, что эта субстанция движет сообразно акту и всегда. Ведь если допустить, что она ино- гда не действует или не всегда производит (или же может иногда не произво- дить), то тогда движение не будет извечным – поскольку тому, что пребывает в потенции, иногда случается не быть, и если для первой субстанции возможно не двигать сообразно акту, то нет ничего невозможного в допущении, что она не движет. Однако из этого следует, что движение не является извечным, что невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы первая субстанция могла ино- гда не быть актуально движущей. Итак, надлежит, чтобы первой субстанцией

было такое начало, чьей субстанцией является акт, к которому не примешано ничего от потенции.

Но этому есть и другое, более убедительное доказательство. Воспроизведем то, что уже было установлено нами во II книге этой мудрости [т.е. метафизики], а именно, что все причины в любом роде причин возводятся к одной первой, являющейся причиной всех остальных причин, и что вторичная причина получает от первой и [свое] существование и [свое] причиняющее действие. Итак, все движущие причины возводятся к первой движущей причине. Но первой движущей причиной может быть только та, которая движет по своей сущности, и чьим сущностным действием является само движение, которым она движет. И это было уже не раз доказано: ведь если постулируется, что она движет не по своей сущности, то движет благодаря чему-то, добавленному к сущности, и тогда она движет акцидентальным образом; но ничто движущее акцидентальным образом не является первым; следовательно, первое движущее не является первым, и тогда об одном и том же утверждаются противоречащие [друг другу предикаты]. Итак, надлежит, чтобы первое движущее было движущим по своей сущности; но у движущего по своей сущности сущностным актом является само движение, которым оно движет; однако пока сохраняется сущность, не уничтожается и сущность сущностного акта – так свет всегда светит и не перестает светить актуально, пока является светом. Следовательно, если первая субстанция извечна, надлежит, чтобы извечно было и [осуществляемое] ею движение.

Но, возможно, кто-нибудь скажет, что движущее по сущности не является движущим по воле и по знанию, а также производит своим движением не многое, но [только] одно. На это надлежит ответить, что эти возражения происходят из незнания философии. Действительно, мы уже показали, что то, что является началом в определенном роде, обладая неким подобием разума, производит многое, как, например, дух и тепло, имеющиеся в семени человека. Но первая субстанция движет по типу действующего разума, и потому приведенные возражения не имеют силы (о ее воле, впрочем, мы скажем ниже). И хотя сказанное нами соответствует истине, тем не менее, мы продемонстрируем, что акт простого и первого двигателя является простым и первым, и через разнообразие тела, которое он движет, разнообразие вносится во всю материю – при том, что сама субстанция проста; ведь чем первичнее эта субстанция, тем с большим числом [вещей] она соотносится и тем многообразнее его сила.

Но, возможно, некто скажет, что если [первый двигатель] движет по сущности, то он не может не двигать, и потому принуждается к осуществлению движения, а такое нельзя говорить о первой субстанции. Но нам не потребуется углубляться в этот вопрос, если мы правильно поймем, в чем заключается принуждение. В самом деле, «принуждаемый» значит «делающий [нечто] вынужденно»; но у такового начало пребывает в другом. Это, однако, не подобает первой субстанции, и потому ее ничто не принуждает.

Тем не менее, некто может возразить, что по крайней мере имеется природная обязанность [производить] движение, и что тот, кто обязан делать нечто, не является свободным в этом отношении, а потому первая субстанция

движет, будучи обязанной, и не обладает свободой в отношении движения. Но это совершенно несостоятельно. В самом деле, сообщать самое себя через свою сущность и сообщать свою благодать через свою сущность – это высшая свобода: мы называем свободным то, что есть по причине самого себя, а не другого; и потому когда [первое] по причине своей изобильности (*fontalitas*) и ради самого себя сообщает себя в своем движении, оно делает это не потому, что [кому-то] обязано.

<...>

Прими во внимание также, что когда я говорю, что [первое] движет само по себе, сообразно себе и сущностно, и при том движет как действующий разум, то это нельзя понимать иначе, чем в том смысле, что оно движет по своей сущности и не через некую форму, отличную от сущности (так, как движет разум скульптора, когда он создает статую сообразно форме статуи); скорее здесь имеется подобие с тем, когда горячее нагревает и движет не иначе, как по своей собственной сущности: так и первый двигатель движет по своей собственной сущности, и он есть форма всего того, что существует благодаря ему, единому, простому и неделимому – так же, как формирующая сила семени по своей сущности есть форма всех членов тела, которые создаются ею изнутри и снаружи. И здесь достаточно пояснить это с помощью примера, поскольку далее мы сделаем это более очевидным при помощи доказательства.

Глава III

***Каким образом первая субстанция является нематериальной,
а также единственной и присутствующей всегда и везде;
и каким образом она есть необходимое бытие
по своей субстанции и своему могуществу***

Далее, таковые субстанции должны быть совершенно без материи. Я говорю «без материи», а не «отвлеченные от материи», поскольку отвлеченное от материи некогда было соединено с материей, а тем, что «без материи», я называю то, что не имеет совершенно никаких свойств материи. И причина этого заключается в том, что таковые субстанции, движущие по своей сущности, должны быть извечными, а первая среди них должна быть необходимым бытием (что есть «необходимое бытие», мы сказали в [комментарии к] V книге этой мудрости [т.е. метафизики]). То же, что таковые субстанции должны быть извечными, доказывается тем, что извечным должно быть нечто отличное от них, а именно, беспрестанное возникновение в подлунном мире, как показано во II книге «О возникновении и разрушении»¹⁵. Но извечное двойственно: одно имеет место сообразно последовательности причин, а другое – сообразно субстанции, и есть причина. И если есть нечто извечное сообразно

¹⁵ *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 4. Parisii: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 448–449.

последовательности, то надлежит, чтобы было нечто извечное сообразно субстанции: ведь необходимо, что наличие следствия требует наличия собственной причины этого следствия. Но, как уже установлено выше, то, что извечно сообразно субстанции также двойственно: одно таковое есть чувственно воспринимаемая движимая субстанция, которая, неразрушимая, движется повторяющимся движением; и таково небо. И поскольку, как доказано в VII книге «Физики», все движимое обладает сочетающимся с ним двигателем, постольку надлежит, чтобы наряду с этой субстанцией существовала и другая извечная субстанция, совершенно неподвижная. Но если она совершенно неподвижна, то она не может делиться и распространяться по месту и по форме (ведь о совершенно неподвижном говорится сообразно этим двум модусам). Но то, что совершенно неделимо по месту и форме, полностью лишено материи – ведь любая материя есть материя благодаря тому, что может делиться и распространяться по месту и по форме. И это является истинным доказательством того, что первая субстанция нематериальна, и оно лучше всех доказательств; и все остальное, что может быть сказано по этому поводу, не обладает истиной доказательства.

И из этого далее выводится, что она пребывает везде и всегда. И то, что она пребывает везде, доказывается следующим образом. Все то, что ограничивается местом и положением, должно ограничиваться чем-то индивидуализирующим; но индивидуализирующим как таковым может быть только материя; следовательно, то, что лишено материи, лишено индивидуализирующего. Но первая субстанция полностью лишена материи, как уже доказано; следовательно, она лишена индивидуализирующего; следовательно, она не находится «здесь» или «там». И я говорю о том, что она пребывает везде в том смысле, что не имеет отношения к определенному месту, объемля все; в самом деле, субстанция, которая движет все по своей сущности, не может не быть всеобъемлющей. Мы видим, однако, что любой двигатель объемлет всю движимую им материю, как душа объемлет все тело и то, что тем или иным образом находится в теле. И потому необходимо следует, что первая субстанция пребывает везде. А то, что она существует всегда, уже было доказано выше. Итак, то, что лишено материи, пребывает всегда и везде.

Но, возможно, кто-нибудь скажет, что есть и другие нематериальные [вещи], например, более низкие двигатели или человеческие умы, и они в некотором смысле являются движимыми, по меньшей мере, акцидентально, и делимы посредством форм, которые изливаются в эти умы. Но тот, кто скажет такое, не знает природы разума. В самом деле, любой разум – поскольку он разум – совершенно неподвижен, а также пребывает везде и всегда. И как это возможно, мы покажем позже в своем месте. А о всеобщем (*universale*), сообразно тому, что таковое есть некий разум, Аристотель уже доказал в своей «Второй аналитике», что оно есть везде и всегда; поэтому более низким двигателям, хотя они нематериальны и пребывают везде и всегда иначе, чем первая субстанция, таковое присуще не первичным, а вторичным отношением. И это мы покажем далее: то, что некоторым образом объемлет все, некоторым образом присутствует везде; и то, чье бытие некоторым образом не испытывает недостатка, некоторым образом (тем именно, которым оно не испытывает

недостатка) есть всегда. Но «быть всегда» по-разному относится к первой субстанции и более низким вторичным субстанциям. Действительно, первая субстанция существует всегда целиком и разом, а не разделенная и распространенная по форме и месту; напротив, более низкая вторичная субстанция обладает способностью, некоторым образом распространенным по тому, что не является чистым необходимым бытием. Ведь то, что обладает причиной, зависит от нее в своей способности, и существует не необходимо, но возможным образом и благодаря ей. Но все вторичные субстанции причинно обусловлены первой и получают от нее формы своего движения; и потому они обладают распространенными и в некотором смысле разделенными способностями, как сообразно бытию, так и сообразно движению; а потому их вековечность (*sempiternitas*) есть не целиком и не разом.

Однако, возможно, кто-нибудь скажет, что это не может быть истиной: в самом деле, вековечные [вещи] не имеют причины в том, что касается бытия; но утверждается, что означенные [субстанции] вековечны; следовательно, их бытие не имеет причины. На это мы ответим, что для тех, кто философствует правильно, этот аргумент не имеет силы. Действительно, если мы, как и некоторые философы, полагаем, что мир вечен, это не исключает возможности того, что он имеет причину в том, что касается бытия; в самом деле, хотя день имеет место одновременно с присутствием Солнца, а присутствие Солнца не предшествует дню, тем не менее, это не исключает того, что день по самому своему бытию причинно обусловлен присутствием Солнца. И ровно то же самое касается тех отделенных субстанций, которые производит первая причина, учреждая их в бытии своим светом. И при этом, как мы покажем далее, не требуется, чтобы первая сущность предшествовала им по какой-либо делимой длительности, хотя она и предшествует по некоей совершенной вечности, которая разом целокупна, что уже было показано. Итак, ясно, что первая субстанция является неподвижной, неразрушимой, нематериальной и вековечной. И из этого легко заключить, что к самому первому акту не примешано ничего потенциального: в самом деле, если бы он обладал чем-то потенциальным, он не был бы необходимым бытием; но он является необходимым бытием во всех смыслах; следовательно, он есть чистый акт, к которому не примешано ничего потенциального.

Знай, однако, что все это является строгими доказательствами только в том случае, если предположить, что первый двигатель есть первая субстанция. Но это отрицает Платон и его последователи, которые говорили, что первая производящая причина отличается от первой движущей причины; и если это верно, то приведенные [аргументы] несостоятельны. Но для исследования данного вопроса надлежит обратиться к «Тимею» Платона, что не входит сейчас в наши задачи, поскольку здесь мы занимаемся не более чем изложением позиции перипатетиков.

Глава IV

В которой опровергается заблуждение тех, кто говорит, что в первой субстанции акту предшествует потенция

Но кто-нибудь может усомниться [в сказанном]. В самом деле, как установлено в «Логике», предшествующим является то, вывод от чего не обращается. Но любое действующее обладает потенцией к действию; однако то, что обладает потенцией к действию, не всегда действует в силу одного лишь этого [обстоятельства]; следовательно, как представляется, потенция по природе предшествует акту. Но если согласиться с этим, то получится, что некогда не было ничего из сущих: в самом деле, бывает так, что нечто может быть и, однако, не есть; ведь то, что может быть, не существует необходимым образом. И так же не необходимо, чтобы то, что может быть действующим, действовало бы в силу одного лишь этого [обстоятельства]. И это признают некоторые богословствующие философы (*Philosophi theologizantes*), которые считают, что первая причина движет не всегда, но было время, когда она не осуществляла движение. И эта причина, говорят они, движет по своей воле, и было время, она не желала двигать, ведь воля и волимое, как представляется, различны между собой. И можно только удивляться, как они предполагают, что смешанная материя (*materia confusa*) была всегда, так что ей не предшествовало никакое время, а Бог, однако же, не осуществлял движения. И это те самые, кто производит мир из Ночи, ибо, как они говорят, когда материя пребывала бесформенном и смешанном состоянии, была тьма; но потом из наиболее чистой части этой материи был создан день. И то же самое говорят те философы, которые утверждают, что изначально все вещи совместно пребывали в единой смешанной материи, а затем были разделены. В самом деле, все те, кто – сколько бы их ни было – говорит, что было время, когда небо не двигалось, или было время, когда не было неба, утверждают одно и то же невозможное [положение], следующее из их слов, а именно, что потенция предшествует акту, из чего следует, что некогда не было ничего. Знай, однако, что если некто говорит в соответствии с нашим законом, а именно, что первый двигатель предшествует движению и движимому не по времени, но по неделимой вечности, то из этих его слов не следует ничего невозможного. И тот, кто говорит так, как говорил Платон, т.е., что первый двигатель не является первой причиной, и что первая причина – производящая, но не движущая, и что она, таким образом, одновременно создает первый двигатель и первое движение, также не говорит ничего такого, из чего следует невозможное. Но любой, кто говорит, что первая смешанная материя предшествует движению и миру по времени, выражает позицию, из которой следуют невозможные выводы и многое другое [невозможное]. Итак, спросим у того, кто [говорит так]: если двигатель некогда не был движущим актуально, то как стало возможным, чтобы начало двигаться то, что пришло в движение впоследствии? В самом деле, нельзя сказать, что та же самая материя стала двигать сама себя, ибо никакая материя сама себя двигать не может. Но мы видим, что материю движет искусство, пребывающее вне материи – так же, как архитектурное искусство движет

камень и бревна для создания дома. Сходным образом материя не движет сама себя и в том, что относится к природе, поскольку инструменты, которые суть материя возникновения животных, и земля, которая есть материя растений, не движут сами себя; напротив, как мы неоднократно отмечали, менструальные выделения живых существ движимы спермой (или же тем, что заменяет сперму в силе гниения¹⁶ или звезд), а землю движет семя, или семенная сила звезд, или форма чего-то, что содержится в гнилостных жидкостях. Но то, что движет подобным образом, движет только как движимое; и потому необходимо, чтобы до всего того, что движет, будучи движимым, имелось нечто движущее постоянно, которое, не будучи движимым чем-либо иным, было бы первым неподвижным движущим непрерывным [движением]. Надо заметить, однако, что некоторые (например, Левкипп и Платон) понимали это не вполне правильно. Действительно, их позиция заключалась в том, что есть нечто, что постоянно движет актуальным образом, и что движение было всегда. И Левкипп утверждал последнее о движении атомов в вакууме, а Платон говорил, что первая причина всегда пребывала в акте, и число всегда двигало само себя (но он не говорил, что небо всегда пребывало в движении, и что всегда было время – и первое и второе, по мнению Платона, было создано, о чем упоминалось в «Физике»). И хотя они говорили, что движение было всегда, они не объясняли, каким образом и от какого двигателя происходило это движение, и каково оно – прямолинейное или круговое; и они не говорили, что оно таково, каково первое движение в природе, и не утверждали, что оно является причиной всего возникающего. Кроме того, первые философы не указали причину самого движения, хотя дело обстоит так: в том, что движимо всегда или обыкновенно, ничто не приводит в движение контингентно или сообразно случаю; напротив, в таковом всегда должно существовать нечто иное, например, первая субстанция или первое небо, каковые, как было показано, существуют всегда. В самом деле, как уже сказано, все [названное выше] по природе суть таково, каково оно суть – как в отношении обладания двигателем, так и того, что оно движется. Сходным образом, все, что движимо насильственным образом, также обладает двигателем, ибо его движет либо практический разум (как в случае рукотворных вещей), либо нечто внешнее (как, например, в случае бросаемого, влекомого или толкаемого). И затем мы спрашиваем у тех, кто так говорит: какое движение первенствует среди природных движений? В самом деле, многое зависит от того, какое из них является первым: движение

¹⁶ Согласно Аристотелю, в некоторых природных объектах, в частности в тине, солнечном свете и гниющей материи присутствуют «активные начала», которые при подходящих условиях могут «самопроизвольно» произвести живой организм. Таким образом, одни животные возникают в результате спаривания мужских и женских особей соответствующего вида, а другие (всегда или в отдельных случаях) самозарождаются при участии неживых объектов. См. в частности трактат «О возникновении животных»: «Те же, которые не вырастают рядом и не делают сот, все возникают самопроизвольно. Все возникающие таким способом существа как в земле, так и в воде, возникают, по-видимому, при участии гниения и примеси дождевой воды, так как после выделения сладкого в образующее начало остаток получает именно такую форму» (Аристотель. О возникновении животных. М.; Л.: Издательство АН СССР. 1940. С. 155).

к [произведению] формы [в материи] не может быть первым; и среди движений сообразно месту первым может быть первым только круговое; и так среди круговых движений первым должно быть то, которое является единообразным и постоянным круговым движением. И это может совмещаться с позицией платоников, которые иногда говорили, что первое движущее начало, соединенное с движимым, есть самодвижущееся число, которое они называли душой мира. В самом деле, эта душа, будучи внедренной в движущиеся сущности, начинает существовать либо вместе с небом (если она считается внедренной только в него), либо же после неба (если предполагается, что она внедрена во все то, что движется постоянным движением – так, как возникающее и разрушающееся движется завершаемым движением, о котором было сказано во второй [книге комментария к трактату] «О возникновении и разрушении»). И первое, и второе было высказано уже Платоном, а также его последователями; и они говорили так потому, что не познали первую движущую субстанцию истинным образом. Что же касается причины этой дискуссии, то это – мнение многих философов, считавших, что потенция предшествует акту как начало – производному. И в одном смысле это правильно, а в другом – неверно. В самом деле, мы уже сказали выше, в [комментарии к] IX книге, в каком смысле потенция предшествует акту, а в каком – нет. То, что самым первым является то начало, которое всегда пребывает в акте, утверждал Анаксагор и все те философы, которые усматривали порядок в движущих двигателях; в самом деле, Анаксагор сказал, что действующий разум всегда пребывает актуально действующим, и что к нему не примешано ничего потенциального. Сходным образом и Эмпедокл предполагал, что любовь и ненависть движут всегда. И Анаксагор предполагал действующий разум на том основании, что ничто первое, кроме разума, не производит различное. А Эмпедокл говорил о любви и ненависти постольку, поскольку видел, что возникновение и разрушение различны, и первое объединяет, как любовь, а второе разъединяет, как ненависть.

<...>

Глава VI

Каким образом первый неподвижный двигатель движет как желаемое и любимое

Итак, установив это, надлежит рассмотреть [вопрос о том], как движет этот двигатель, вследствие чего он является неподвижным, а также чистым и простым актом, отделенным от любой материи. Но, как мы уже сказали выше, то, что существует неподвижно, движет по самой своей сущности; и именно таков тот [способ], которым движет этот [двигатель]: как если бы мы различали в любимом или достойном любви (и в желаемом или достойном желания) любимое само по себе и любимое акцидентальным образом. В самом деле, любимое само по себе – это то, что само по себе является благим и наилучшим. А любимое акцидентальным образом – это то, что обладает неким аспектом пользы или удовольствия в данный момент или в определенном

отношении, вследствие чего и оказывается любимым, но [при этом оно любимо] не как таковое и не ради него самого. А из того, что желаемо само по себе, одни блага – интеллектуальные, а другие – нет. При этом считается, что интеллектуальные блага не имеют никаких противоположностей, а потому они более любимы и желанны, нежели прочие. Среди же интеллектуальных благ одни являются соприсродными, а другие – нет; и соприсродным для разума является такое его совершенство, сообразно которому он мыслит «от другого». Так дело обстоит, например, когда разум мыслит, что «диаметр ассиметричен стороне», что является умопостигаемым сообразно некоей [внешней реальности]; но когда он мыслит сам себя, его умозрение имеет место сообразно самому разуму. А из тех благ, которые являются умопостигаемыми сообразно некоей [внешней реальности], одни делают разум разумом в наивысшей степени, а другие – нет. В самом деле, то, что разум мыслит сам по себе, не обеспечивает его пребывание в наивысшем совершенстве; но то, что он мыслит в свете первой субстанции, позволяет ему пребывать в том наивысшем совершенстве, в котором может пребывать. Итак, поскольку доказано, что первая субстанция нематериальна, то очевидно, что она является чистым разумом; поскольку она – первая, то очевидно, что она есть субстанция в высшей степени; поскольку ее действие имеет универсальное приложение, то очевидно, что она наделена всеми совершенствами и есть высшее благо; поскольку она действует сущностно, то очевидно, что она сообщает себя (*communicat se*), и, как говорят некоторые, распространяет себя через все разумы разумных [творений]. Итак, она наиболее любима и желаема всем [сущим], и все, что движется, стремится к ней. И вот как она движет, оставаясь неподвижной: она не желает ничего вне себя, а причиной любого движения является желание. И она движет как желаемое и интеллектуальное благо всего [сущего] сообразно бытию и природе каждого. Но у всех таких двигателей и таким образом движущих [сущих] начала одни и те же и притом одновременны, тогда как в наших желаниях это не так. В самом деле, в [вещах] небесных началом желания и движения является интеллектуальное благо само по себе, а в нас и в материальных [сущих] таковым началом является желаемое и, разумеется, то, что вызывает наибольшее желание. И то, что вызывает наибольшее желание, есть благо, явленное прежде всего в чувстве, и то, что мы хотим [считать] первым благом самим по себе; а потому таковое возбуждает наше желание прежде, чем движение, которым мы движемся к нему. В самом деле, мы желаем таковое, поскольку видим, что это – благо, или поскольку это считается благом другими; или, вернее, поскольку таковое не является благом само по себе, но кажется благом – сообразно тому, что оно желаемо нами. И потому таковое не сразу становится началом движения к нему, а иногда может так и не стать началом движения, поскольку иногда мы сдерживаем себя, чтобы не начать двигаться к нему. Но то благо, которым является [первый] движущий разум, всегда является благом, подчиняющим желание, и потому он движет всегда. В самом деле, для любого двигателя верно, что если он сильнее того, что должен двигать, движение возникает, а если слабее, то он не может двигать. Поэтому интеллектуальное благо движет разум без задержки и посредствующего звена: в этом случае не происходит первичного восприятия блага через чувства, которое

движет желание, и нет ничего отвлекающего со стороны воспринимающего разума, поскольку то, что любимо, само по себе является благом и воздействует непосредственным образом; и так оно подчиняет все желание того, на кого воздействует. И потому движение сразу же становится действием в том, что подвигается к такому [благу]. И интеллектуальные блага, как говорил Пифагор, и как мы скажем несколько позже, различны, и существует последовательная иерархия (*coelementatio*) различных благ, которые суть блага сами по себе. Но в этой иерархии всех благ первым и благороднейшим является то, чья субстанция есть такое благо, которое не оформлено какой-либо иной формой, является простым благом и чистым актом, без какой-либо примеси потенциальности. В самом деле, это благо – благо всех благ и желаемо всеми, и оно оказывает влияние на небесные сферы так же, как свет Солнца – на формы жизни, которая подвигает к возникновению растения и животных. В самом деле, этот свет Солнца, хотя он и един, тем не менее, будучи воспринятым всем, оформляет все живительным теплом и духом и движет все к преследованию собственного и соприродного каждому блага, отчего древние называли Солнце подателем жизни. И то же касается первого простого двигателя: он изливает сущностный по отношению к себе свет на небесные сферы и всеобщее бытие (*universum esse*). В самом деле, он есть формирующая форма, движущая все к бытию и – благодаря простоте своего причинного действия – всем в себе пред-обладающая и все субстанциализирующая. И все интеллектуальное воспринимает его интеллектуально; все естественное – естественно, все телесное – телесно, все небесное – сообразно локальному перемещению, все возникающее – сообразно потенции движения к форме.

Список литературы

- Шохин, 2014 – Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. «Философия. Богословие». 2014. № 1 (51). С. 57–79.
- Albertus Magnus, 1890a – *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 3. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 669 p.
- Albertus Magnus, 1890b – *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 798 p.
- Albertus Magnus, 1893 – *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893. 669 p.
- Albertus Magnus, 1895 – *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895. 1002 p.
- Albertus Magnus, 1971 – *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. P. Hossfeld. T. V/1. Münster: Aschendorff, 1971. XXIV, 342 p.
- Bertolacci, 2001 – Bertolacci A. The Reception of Avicenna's Philosophia Prima in Albert the Great's Commentary on the Metaphysics: the Case of the Doctrine of Unity // *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* / Hrsg. W. Senner et al. Berlin: Akademie Verlag, 2001. P. 67–78.
- Bertolacci, 2012 – Bertolacci A. Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy // *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences* / Ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012. P. 601–611.
- Campbell, 1944 – Campbell B.J. Aristotle's natural theology // *Franciscan Studies. New Series*. 1944. Vol. 4. No. 2. P. 134–150.

- Endress, 2004 – *Endress G.* Der arabische Aristoteles und sein Leser: Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen. Münster, Aschendorff, 2004. 44 p.
- McGrath, 2007 – *McGrath A.E.* The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2007. 118 p.
- Noon, 1992 – *Noon T.B.* St. Albert on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God // *Journal of Nietzsche Studies*. 1992. No. 2. P. 50–51.
- Smith, 1954 – *Smith V.* The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 1954. Vol. 28. P. 78–94.
- Steenbergen, 1966 – *Steenbergen F. van.* La philosophie au XIIIe siècle. Paris: Publications Universitaires, 1966. 594 p.
- Takahashi, 2019 – *Takahashi A.* Albert the Great as a Reader of Averroes: A Study of His Notion of the Celestial Soul in *De Caelo et Mundo* and *Metaphysica* // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2019. Vol. XXX. P. 625–653.
- Trepczyński, 2013 – *Trepczyński M.* The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas // *Rocznik Tomisty-czny*. 2013. No. 2. P. 79–94.
- Twetten, 1995 – *Twetten D.B.* Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics // *Viator*. 1995. Vol. 26. P. 107–134.
- Twetten, 1997 – *Twetten D.B.* Albert the Great on Whether Natural Philosophy Proves God's Existence // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1997. Vol. 64. P. 7–58.
- Twetten, 2001 – *Twetten D.B.* Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2001. Vol. 12. P. 275–358.
- Twetten, 2007 – *Twetten D.B.* Averroes' Prime Mover Argument // *Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International, Paris, 16-18 Juin 2005* / Ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols Publishers, 2007. P. 9–75.
- Twetten, 2012 – *Twetten D.B.* Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes // *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences* / Ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012. P. 658–687.
- Weisheipl, 1985 – *Weisheipl J.A.* The Celestial Movers in Medieval Physics // *Nature and Motion in the Middle Ages* / Ed. by W.E. Carroll. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985. P. 143–176.

References

- Bertolacci, A. “The Reception of Avicenna's Philosophia Prima in Albert the Great's Commentary on the Metaphysics: the Case of the Doctrine of Unity”, *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Hrsg. W. Senner et al. Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 67–78.
- Bertolacci, A. “Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy”, *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012, pp. 601–611.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 3. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 669 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 798 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893. 669 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895. 1002 p.

Campbell, B. J. "Aristotle's natural theology", in *Franciscan Studies. New Series*, 1944, Vol. 4, No. 2, pp. 134–150.

Endress, G. *Der arabische Aristoteles und sein Leser: Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*. Münster, Aschendorff, 2004. 44 p.

Hossfeld, P. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, T. V/1. Münster: Aschendorff, 1971. XXIV, 342 p.

McGrath, A.E. *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2007. 118 p.

Noon, T. B. "St. Albert on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God", in *Journal of Nietzsche Studies*, 1992, No. 2, pp. 50–51.

Shokhin, V. K. "Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie" [Philosophical theology Fundamentaltheologie], in *Vestnik PSTGU. Ser. 1. «Filosofiya. Bogoslovie»*, 2014, № 1 (51), pp. 57–79. (In Russian)

Smith, V. "The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1954, Vol. 28, pp. 78–94.

Steenbergen, F. van. *La philosophie au XIIIe siècle*. Paris: Publications Universitaires, 1966. 594 p.

Takahashi, A. "Albert the Great as a Reader of Averroes: A Study of His Notion of the Celestial Soul in *De Caelo et Mundo* and *Metaphysica*", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2019, Vol. XXX, pp. 625–653.

Trepczyński, M. "The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas", in *Rocznik Tomistyczny*, 2013, No. 2, pp. 79–94.

Twetten, D. B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics", in *Viator*, 1995, Vol. 26, pp. 107–134.

Twetten, D. B. "Albert the Great on Whether Natural Philosophy Proves God's Existence", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1997, Vol. 64, pp. 7–58.

Twetten, D. B. "Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2001, Vol. 12, pp. 275–358.

Twetten, D. B. "Averroes' Prime Mover Argument", in *Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International, Paris, 16–18 Juin 2005*, ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, pp. 9–75.

Twetten, D. B. "Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes", *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012, pp. 658–687.

Weisheipl, J. A. "The Celestial Movers in Medieval Physics", *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. by W.E. Carroll. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985, pp. 143–176.