

Сумма против язычников Книга II. Творение

Глава 1. Связь того, что будет далее рассмотрено, с предшествующим

«Я размышлял о всех делах Твоих; я размышлял о делах твоих рук» (Пс. 142, 5).

(Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar).

Никакое совершенное знание не может быть получено ни о какой вещи, пока не известно ее действие (*operatio*), так как о мере и качестве способности (*virtutis*) вещи судят по характеру и виду ее действия, а ее способность, в свою очередь, обнаруживает ее природу. Ибо естественная склонность вещи к какому-либо действию вытекает из того, что она действительно обладает определенного рода природой.

Однако, как учит Аристотель в книге IX *Метафизики*³⁴⁵, существуют двоякого рода операции: одни остаются в деятеле и составляют его совершенство, такие, как [акты] ощущения, понимания и воления; другие переходят на внешние вещи и составляют совершенство вещи, созданной в результате этой операции, — например, [акты] нагревания, разрезания и строительства.

Бог имеет и те и другие операции: первые состоят в том, что Он понимает, волит, радуется и любит; вторые — в том, что Он приводит вещи в бытие, сохраняет их и управляет ими. Поскольку операция первого рода есть совершенство действующего, а операция второго рода — совершенство сделанной вещи, а также поскольку деятель естественно предшествует сделанной вещи и является ее причиной, то надлежит, чтобы операции первого типа были основанием для операций второго и предшествовали им по природе, как причина

предшествует своему следствию. В самом деле, очевидность этого явствует из человеческих дел: ведь в замысле (*consideratio*) и воле ремесленника заключается начало и основание (*principium et ratio*) постройки.

Как простое совершенство действующего, первый тип операций претендует на название *операция* (*operatio*), или *действие* (*actio*); второй же, будучи совершенством сделанной вещи, называется деланием (*factio*), так что вещи, которым ремесленник сообщает бытие такого рода действием, будут делом его рук.

О первого типа операциях в Боге мы уже говорили в предшествующей книге этого сочинения, рассматривая божественное знание и волю. Так что для полноты изучения божественной истины надлежит обратиться к операциям второго типа, посредством которых вещи созданы Богом и управляются Им.

Такой порядок мы можем усмотреть из приведенных вначале слов. Псалмопевец сначала говорит о первом типе операций в словах: «*Meditatus sum in omnibus operibus tuis*»; под «делали» здесь подразумеваются божественные понимание и воление. Затем он говорит о делании Бога: «*et in factis manuum tuarum meditabar*»; под «делами рук Твоих» понимаются небо и земля и все, что Бог привел в бытие, подобно тому как ремесленник производит свое изделие.

Глава 2. Что рассмотрение творений полезно для наставления в вере

Такого рода размышление о божественных созданиях необходимо для научения людей вере в Бога.

Во-первых, чтобы из размышления о созданиях хоть как-то стало возможно для нас восхищение божественной мудростью и созерцание ее. Ведь вещи, созданные искусством, отображают само искусство, будучи созданы по подобию этого искусства. Бог же своей мудростью произвел вещи в бытие; поэтому и говорит Псалмопевец: «все соделал Ты премудро» (Пс. 103, 24). Следовательно, из рассмотрения созданий мы можем стяжать божественную мудрость, неким распространением ее подобия как бы рассеянную в созданных вещах. Ибо написано: «и излил ее», а именно премудрость, «на все дела свои» (Сирах. 1, 9) (*Eccl* 1, 10). Почему и Псалмопевец, сказавший: «Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!», а затем обращающийся к помощи божественного просвещения, говоря: «и ночь просвещение в сладости моей» и т. д., исповедует, что он

получил помощь в познании божественной мудрости, размышляя о делах Божиих, говоря: «[исповемя Тебе] чудна дела Твоя, и душа моя знает зело» (Пс. 138, 6, 11, 14).

Во-вторых, это рассмотрение ведет к восхищению высочайшей силой Божией (Dei virtus) и, следовательно, возбуждает в сердцах людей благоговение перед Богом. Надлежит ведь мыслить силу делателя превосходящей созданные вещи. Потому сказано: «А если удивлялись [они]», т.е. философы, «силе и действию их», а именно неба и звезд и мировых стихий, «то должны были бы узнать из них, сколь могущественнее Тот, Кто сотворил их» (Премудр. 13, 4). Также сказано: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). А от этого восхищения происходят страх Божий и благоговение. Поэтому сказано: «Ты велик, и имя Твое велико могуществом. Кто не убоится Тебя, Царь народов?» (Иер. 10, 6-7).

В-третьих, это рассмотрение возводит человеческие души до любви к благодати Божией. Ибо какие бы благо и совершенство ни были частично уделены различным творениям, все они в совокупности объединены в Нем, как в источнике всякого блага, что было показано в книге I. Поэтому если благодать, красота и усладительность творений столь привлекает людские души, то благодать самого Бога, первоисточник всякого блага, в сравнении с ручейками благодати, обнаруживаемой в творениях, повлечет к Себе всецело возгоревшиеся души людей. Потому сказано в *Псалме* (91, 5): «Ибо Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим; я восхищаюсь делами рук Твоих». И в другом месте написано о сынах человеческих: «Насыщаются от тука дома Твоего», т.е. всех творений, «и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их. Ибо у Тебя источник жизни» (Пс. 35, 9-10). А против некоторых людей сказано: «Из видимых совершенств», а именно, творений, которые благи в силу некоего рода причастности, «не могли познать Сущего [Того, Кто есть, — eum qui est]» (Премудр. 13, 1), а именно, истинно благого, а вернее, саму благодать, как показано в книге I.

В-четвертых, это рассмотрение устраивает людей по некоему подобию божественного совершенства. Как было показано в книге I, Бог, познавая Себя, созерцает в Себе все другие вещи. Поскольку христианская вера преимущественно учит человека о Боге и благодаря свету божественного откровения делает его знающим творения, она производит в человеке некое подобие божественной мудрости. Об этом говорится: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ» (2 Кор. 3, 18).

Таким образом, очевидно, что рассмотрение творений способствует наставлению в христианской вере. Поэтому сказано: «Вспомню теперь о делах Господа и расскажу о том, что я видел. По слову Господа *явились* дела Его» (Сирах. 42, 15).

Глава 3. Что знание природы творений способствует устранению заблуждений относительно Бога

Кроме того, рассмотрение творений необходимо не только для установления истины, но также для устранения заблуждений. Ибо заблуждения относительно творений порой уводят от истины веры, препятствуя истинному Богопознанию. Это происходит многими способами.

Во-первых, в силу невежества относительно природы творений люди судят настолько искаженно, что принимают за первопричину и за Бога то, что может получить свое бытие от чего-то иного; они полагают, что не существует ничего, кроме видимых творений. Таковы те, кто считали то или иное тело Богом. О них говорится: «которые ... почитали за богов или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или солнце и луну» (Премудр. 13, 2)³⁶.

Во-вторых, поскольку они приписывают некоторым творениям то, что принадлежит только Богу. Это – тоже следствие заблуждения относительно творений. Ибо то, что несовместимо с природой некой вещи, приписывается ей только в силу невежества относительно ее природы; например, если говорят, что человек имеет рост в три фута. То, что принадлежит одному только Богу, несовместимо с природой творения, подобно тому, как присущее исключительно человеку, несовместимо с природой другой вещи. Итак, именно из невежества относительно природы творения возникает названное заблуждение. Против этого сказано: «Несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям» (Премудр. 14, 21). В это заблуждение впадают люди, приписывающие творение вещей, знание будущего или чудотворение не Богу, а иным причинам.

В-третьих, так как из-за невежества относительно природы творения отымалось что-то от божественного могущества, действующего в творениях. Это очевидно в случае тех, кто устанавливает два начала вещей и кто утверждает, что вещи происходят от Бога не по божественной воле, а по необходимости природы; и тех, кто отнимает у божественного провидения либо все вещи, либо некоторые; и

тех, кто отрицает, что оно может действовать помимо обычного хода вещей. Ведь все это умаляет божественное могущество. Против таких людей сказано: «Они говорили Богу: отойди от нас! И что сделает им Вседержитель?» (Иов 22, 17)³⁴⁷; а также: «Силу Твою Ты покажываешь неверующим всемогуществу Твоему» (Премудр. 12, 17).

В-четвертых, человек, который верою ведом к Богу как своей конечной цели, из-за невежества относительно природы вещей, а значит, и относительно достоинства своего собственного положения (рода, сословия, человеческого звания) во вселенной, считает, что он находится в подчинении других творений, которых, на самом деле, он превосходнее. Это относится к тем, кто подчиняет человеческую волю звездам, против кого говорится: «Не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (Иер. 10, 2); и к тем, кто считает ангелов творцами душ и думает, что души людей смертны, или чем-либо тому подобным унижает достоинство человека.

Итак, очевидно, ложно мнение людей, утверждающих, будто для истины веры безразлично, что думает кто-то о творениях, если он правильно мыслит о Боге, как сообщает Августин в книге *О происхождении души (De origine animae)*³⁴⁸. Заблуждение относительно творений, поскольку оно подчиняет творения каким-либо другим причинам, выливается в ложное мнение о Боге и уводит умы людей от Бога, к которому вера стремится их направить.

Поэтому тем, кто заблуждается относительно творений, Писание угрожает наказанием, как неверующим, говоря в *Псалме*: «Зато, что они не внимательны к действиям Господа и к делу рук Его, Он разрушит их и не созиждет их» (Пс. 27, 5); и еще: «Так они умствовали, и ошиблись», а также далее: «не считали достойными награды душ непорочных» (Премудр. 2, 21-22).

Глава 4. Что философ и теолог рассматривают творения по-разному

Из вышесказанного ясно, что доктрина христианской веры рассматривает творения, поскольку в них запечатлено некое подобие Богу и поскольку заблуждение, касающееся творений, ведет к заблуждению относительно божественного. Таким образом, в одном смысле они являются предметом (христианской) доктрины, в другом — человеческой философии. Философия рассматривает их, как они есть, так что оказывается, что различные части философии соответствуют различным родам вещей. Христианская же вера не изуча-

ет их как таковые; так, она рассматривает огонь не как огонь, но поскольку он отображает божественное величие и находится в определенном отношении к самому Богу. Как сказано: «все дело Его полно славы Господней. И святым не предоставил Господь провозвестить о всех чудесах Его» (Сирах. 42, 16-17).

По этой же причине философ и верующий обращают внимание на разные стороны творений. Философ рассматривает то, что принадлежит им согласно их собственной природе; например, для огня — стремление подниматься вверх. Верующий же рассматривает только то, что присуще творениям согласно их отношению к Богу; например, что они сотворены Богом, что они подчинены Богу и т.п.

Таким образом, доктрина веры не будет считаться несовершенной, если она не касается многих свойств вещей, таких, как фигура неба и характер движения. Ведь и натурфилософ не рассматривает тех свойств (*passiones*) линии, которые рассматривает геометр, но только то, что характеризует ее как границу природного тела.

Но и те моменты в творениях, которых касаются как философ, так и верующий, трактуются на основании разных принципов. Философ аргументирует, исходя из собственных причин вещей, верующий же — исходя из первой причины; скажем, потому, что так ведется по божественному определению, или потому, что это совершается во славу Бога, или потому, что божественное могущество бесконечно. Так что доктрину веры следует назвать высшей мудростью, поскольку она обращена к высочайшей причине; как сказано во *Второзаконии* (4, 6): «В этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов». Ввиду этого ей, как первенствующей, служит человеческая философия. Потому порой и божественная мудрость исходит из начал человеческой философии. Ведь и у философов Первая философия пользуется доказательствами всех наук для обоснования своих положений.

Также и порядок рассмотрения не один и тот же в обеих доктринах. В учении философии, которая берет творения сами по себе и от них переходит к познанию Бога, первым будет рассмотрение творений, а последним — Бога. Но в доктрине веры, которая рассматривает творения только в их отношении к Богу, первым будет рассмотрение Бога, а затем — творений. И этот путь более совершенный, потому что более сходен с познанием Бога, который, познавая самого себя, знает непосредственно другие вещи.

Итак, следуя этому порядку, после сказанного в книге I о Боге самом по себе остается обсудить вещи, которые происходят от Него.

О потенции

Во-первых, ставится вопрос: есть ли в Боге потенция [могущество]³⁴⁹.

Во-вторых: является ли потенция Бога бесконечной.

В-третьих: является ли для Бога возможным то, что по природе невозможно.

В-четвертых: следует ли считать, что нечто возможно или невозможно в соответствии с причинами низшими или высшими.

В-пятых: может ли Бог сделать то, чего не делает, и перестать делать то, что делает.

В-шестых: может ли Бог делать то, что делают другие, как то: грешить, прогуливаться и прочее.

В-седьмых: называется ли Бог всемогущим (omnipotens).

1. Есть ли в Боге потенция [могущество]?

И представляется, что нет.

1. Ведь потенция – начало действия (operationis). Но действие Бога, которое является Его сущностью, не имеет начала, ибо не является ни порожденным, ни преходящим. Следовательно, в Боге нет потенции [могущества].

2. Кроме того, согласно Ансельму, все совершеннейшее следует приписать Богу. Стало быть, того, в отношении к чему есть более совершенное, нельзя приписывать Богу. Но в отношении ко всякой потенции есть более совершенное, а именно принимающее форму (passiva forma) и совершающее действие (activa operationem). Следовательно, Богу нельзя приписать потенции.

3. Кроме того, согласно Философу³⁵⁰, потенция есть начало изменения в иное, поскольку оно – иное³⁵¹. Но начало есть некое отношение; и существует отношение Бога к творению, соответствующее высказыванию, что Он способен (in potentia) творить или двигать. Но такого отношения нет в Боге реально (secundum rem), но только согласно понятию (secundum ratione). Следовательно, потенции нет в Боге реально.

4. Кроме того, обыкновение [или навык – habitus] совершеннее потенции, поскольку оно более сродни действующему. Но в Боге не имеет места обыкновение. Следовательно, нет и потенции.

5. Кроме того, Богу не следует приписывать ничего, что ставило бы под сомнение, что Бог есть начало и что Он прост. Но поскольку Бог прост и является первым действующим (agens), Он действует

через свою сущность. Потому не следует приписывать Ему, что Он действует через потенцию, которая, по крайней мере, по способу обозначения добавляется сверх сущности.

6. Кроме того, согласно Философу, в [вещах] неизменных «быть» и «мочь» не различаются; тем более — в божественных. Но где одна и та же вещь, там должно быть также одно и то же имя, произведенное от более достойного. Сущность же достойнее, чем потенция, ибо потенция приводит к сущности. Следовательно, в Боге должна именоваться только сущность, а не потенция.

7. Кроме того, как первоматерия — это чистая потенция, так Бог — чистый акт. Но первоматерия, по своей сущности, лишена всякой актуальности. Следовательно, и Бог, по сущности своей, не имеет всемогущества.

8. Кроме того, всякая потенция обособленно от акта является несовершенной. Таким образом, поскольку ничто несовершенное не подобает Богу, в Боге не может быть такой потенции. Значит, если в Боге есть потенция, то надлежит, чтобы она всегда была сопряжена с актом; а тогда потенция [способность] творить всегда сопряжена с актом. Следовательно, Бог вечно творит вещи, что является ересью.

9. Кроме того, когда чего-либо [одного] достаточно, чтобы что-то произвести, излишне добавлять еще что-либо сверх того. Но Божественной сущности достаточно, чтобы Бог посредством нее производил нечто. Поэтому излишне допускать в нем потенцию, посредством которой Он производил бы [что-то].

10. Но ты скажешь, что потенция есть нечто иное, чем сущность, не реально, но лишь по способу понимания. Однако на это можно возразить, что всякое понимание [понятие], которому ничто не соответствует в реальности, является пустым и бессодержательным.

11. Кроме того, категория субстанции по достоинству выше других категорий. И все же, как говорит Августин, она неприложима к Богу. Тогда тем более неприложима категория качества. Но потенция относится ко второму из видов качества³⁵². Следовательно, она не должна приписываться Богу.

12. Ты, однако, скажешь, что потенция, которая приписывается Богу, — не качество, а сущность Бога, различающаяся [от последней] только понятием (ratione). Можно, однако, возразить: либо этому понятию соответствует что-то в вещи [в реальности], либо нет. Если ничего не соответствует, то понятие бессодержательно. Если же что-то в вещи соответствует ему, то, стало быть, в Боге помимо сущности имеется и потенция, так же как помимо понятия сущности есть понятие потенции.

13. Кроме того, согласно Философу, всякая способность [к действию] и всякая производящая способность (effectivum)³⁵³ должна быть ради чего-то другого. Ничто из этого не подобает Богу, ибо Он — не ради чего-то другого. Следовательно, потенция не подобает Богу.

14. Кроме того, как полагает Дионисий, сила (virtus) — это посредствующее между субстанцией и действием (operationem). Бог, однако, не действует через что-то посредствующее. Следовательно, Он не действует посредством силы, а потому не действует посредством потенции. Таким образом, в Боге нет потенции.

15. Кроме того, согласно Философу, активная потенция, которая подобает только Богу, является началом изменения в ином, поскольку оно — иное. Но Бог действует, не изменяя [одно в другое]; об этом свидетельствует творение [из ничего]. Следовательно, Богу не может быть приписана активная потенция.

16. Кроме того, как говорит Философ, активная потенция принадлежит тому же, что и пассивная. Но пассивная потенция не подобает Богу. Следовательно, не подобает и активная потенция.

17. Кроме того, как говорит Философ, активная потенция противоположна лишенности³⁵⁴. Но природа противоположностей такова, что они суть противоположности в отношении чего-то тождественного. А поскольку в Боге никоим образом не может быть лишенности, то не будет в Нем и потенции.

18. Кроме того, Магистр³⁵⁵ говорит, что действовать, в собственном смысле слова, не подобает Богу. А где нет действия, там, очевидно, не может быть ни активной, ни пассивной потенции, т.е. никакой.

Напротив, в псалме (Псал. 88, 9) говорится: «. . . кто силен (potens), как Ты, Господи? И истина Твоя окрест Тебя».

Кроме того, Матф. 3, 9: «. . . Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму».

Кроме того, всякое действие (operatio) исходит от какой-либо потенции [способности]. Но Богу в наибольшей степени подобает действовать (operari). Следовательно, Богу в наибольшей степени подобает потенция [могущество].

Отвечаю: Для уяснения этого вопроса следует знать, что потенция именуется соответственно акту. Акты же — двоякого рода, а именно: первый, который есть форма; и второй, который есть действие (operatio). Как видно из обычного словоупотребления, наименование «акт» сначала было приложено к действию: так ведь почти все мыслят акт; а затем отсюда было перенесено на форму, ибо форма —

это начало действия и его цель. Поэтому и потенция также бывает двоякого рода. Одна активная: ей соответствует акт, который есть действие [операция]; как раз к ней-то наименование потенции было, по-видимому, приложено в первую очередь. Другая потенция пассивная: ей соответствует первый акт, который есть форма; ей, видимо, наименование потенции тоже досталось во вторую очередь. Всякое претерпевание непременно бывает на основании пассивной потенции; так же и все, что действует (*agit*), действует только в силу первого акта, который есть форма. Ведь сказано, что наименование «акт» впервые пришло к нему от действия (*ex actione*). Богу же подобает быть актом чистым и первым; поэтому Ему в наибольшей мере подобает действовать (*agere*) и распространять свое подобие во все иное. Потому Ему в наибольшей степени подобает активная потенция; ведь потенция называется активной, поскольку она есть начало действия (*principium actionis*).

Надобно, однако, знать, что наш разум стремится представлять себе Бога как нечто наилучшее; и постижение Бога возможно для нашего разума исключительно через проявления подобия (*ex effectuum similitudine*); ведь он не найдет в творениях чего-нибудь в высшей степени совершенного, в чем нет абсолютно никакого несовершенства. Поэтому наш разум стремится постичь Бога, исходя из различных совершенств, находимых в творениях, хотя каждому из них чего-либо недостает; наш разум, однако, делает это так, что если к какому-либо из этих совершенств присоединяется что-то несовершенное, то оно полностью отбрасывается в отношении Бога. Например, бытие (*esse*) означает нечто завершенное и простое, но не бытие, определенное формой (*subsistens*); субстанция же означает нечто существующее благодаря определенности формой, но лежащее в основании иного (*alii subiectum*). Так вот в Боге мы полагаем и субстанцию и бытие; при этом субстанцию — в смысле существования благодаря определенности формой (*ratione subsistentiae*), но не в смысле основания для иного, [т.е. подлежащего] (*ratione standi*), а бытие — в смысле простоты и завершенности, но не в смысле присущности, когда оно присоединяется к чему-то другому. Подобным образом, мы приписываем Богу действие (*operationem*) как высшую завершенность, а не в смысле того, во что действие переходит. Потенцию [могущество] же приписываем как то, что существует благодаря определенности формой и что есть начало действия, а не как то, что действием приводится к завершению.

На первый довод следует сказать, что потенция — это не только начало действия, но и начало того, что произведено [в результате действия] (*effectus*). Потому, если допустить, что в Боге есть потен-

ция, как начало произведенного результата (effectus), из этого не следует, что для божественной сущности, которая есть действие (operatio), имеется некое начало. Или лучше сказать, что в божественном имеет место двоякого рода отношение (relatio)³⁵⁶. Одно — реальное отношение, а именно то, которым задано взаиморазличие Лиц, т.е. отцовство и сыновство; иные, правда, [считали], — так, например, говорит Савеллий, — что Божественные Лица различаются не реально, но только по понятию. Другое же отношение — только по понятию, которое имеется в виду, когда говорят, что божественное действие [происходит] от божественной сущности, или что Бог действует через свою сущность. Ведь предшествование означает некое отношение. И потому оказывается, что когда Богу приписывается действие, для которого, по самому его понятию, требуется некоторое начало, то ему, как происходящему от [некоторого] начала (relatio existentis a principio), приписывается также и отношение [к некоторому началу], так что это отношение имеет место не иначе, как только по понятию. Однако «иметь начало» относится к понятию действия, но не к понятию сущности; а потому, хотя божественная сущность не имеет никакого начала, ни реально, ни по понятию, тем не менее, божественное действие, согласно понятию, имеет некое начало.

На второй довод следует сказать, что, хотя все совершеннейшее следует приписать Богу, тем не менее, нет необходимости, чтобы все приписываемое Богу было самым совершенным. Однако надлежит, чтобы оно было подобающим для представления совершеннейшего. Для этого по своему совершенству подходит нечто такое, по отношению к чему имеется более совершенное, чем оно само, но само оно не испытывает недостатка в том, что имеется в другом.

На третий довод следует сказать, что потенция называется началом не потому, что существует то самое отношение, которое обозначается именем «начало», но потому, что существует то, что есть начало.

На четвертый довод следует сказать, что обыкновение (habitus) никогда не относится к активной потенции, но только к пассивной, и оно совершеннее потенции; но такая потенция не приписывается Богу.

На пятый довод следует сказать: невозможно утверждать, что Бог действует через свою сущность, и вместе с тем, что в Боге нет потенции. Ибо то, что является началом действия, — это потенция; а потому, полагая, что Бог действует через свою сущность, полагают тем самым, что божественная сущность есть потенция. Итак, понятие потенции в Боге не ставит под сомнение ни Его простоты, ни того, что Он есть начало, потому что не предполагается ничего, что как бы добавлено к сущности.

На шестой довод следует сказать, что, когда говорится, что в [вещах] неизменных «быть» и «мочь» не различаются, подразумевается пассивная потенция; и это ничего не дает для обсуждаемого вопроса, потому что такой потенции нет в Боге. Однако истинно, что активная потенция в Боге то же самое, что Его сущность; а потому надобно сказать, что хотя божественная сущность и потенция реально одно и то же, но поскольку [понятие] «потенция» привносит дополнительный смысл, то требуется особое имя: ведь, согласно Философу, имя соответствует умопостижаемому.

На седьмой довод следует сказать, что этот аргумент доказывает, что в Боге нет пассивной потенции, с чем мы согласны.

На восьмой довод следует сказать, что потенция Бога всегда сопряжена с актом, т.е. с действием (ведь действие есть божественная сущность); но результаты действия соотносятся с повелением воли и замыслом мудрости³⁵⁷. Поэтому нет нужды, чтобы потенция всегда была сопряжена с результатом действия, так же, как и в том, чтобы творения были от века.

На девятый довод следует сказать, что сущности Бога достаточно для того, чтобы Бог действовал через нее. И все-таки потенция не является излишней. Ибо потенция мыслится как будто некая вещь, добавленная к сущности, но добавленная в соответствии с понятием одного только отношения начала: ибо сущность тем самым, что она есть начало действия, имеет смысл потенции.

На десятый довод следует сказать, что понятию нечто в вещах соответствует двояким образом. Либо непосредственно, когда интеллект схватывает форму какой-либо вещи, существующей вне души, например, форму человека или камня. Либо опосредованно, когда нечто сопровождает акт постижения, и интеллект, обратившись к тому самому, [что сопровождает], рассматривает его. Поэтому вещь соответствует этому рассмотрению интеллекта опосредованно, т.е. посредством умопостижаемого [содержания] вещи (*mediate intelligentia rei*). Например, интеллект постигает животную природу в человеке, в лошади и во многих других видах; из этого следует, что он постигает ее как род. Этому понятию, которым интеллект постигает род, непосредственно вовне не соответствует никакая вещь, которая была бы родом. Но умопостижаемому [содержанию], которому отвечает эта интенция, соответствует некая вещь. Подобным образом обстоит дело с отношением начала, которое потенция добавляет сверх сущности: ему соответствует нечто в вещи опосредованно, а не непосредственно. Ведь наш интеллект постигает творение вместе с неким отношением к Творцу и зависимостью от Творца. Интеллект не может постигать

нечто как находящееся в отношении к другому, если не постигает еще раз отношения в обратном направлении, [исходя] из противоположного. Из этого именно следует, что интеллект постигает в Боге некое отношение начала, которое сопровождает сам способ постижения и, таким образом, соотносится с вещью опосредованно.

На одиннадцатый довод следует сказать, что потенция, которая относится ко второму виду качества, не приписывается Богу. Ведь она принадлежит творениям, которые действуют не прямо посредством своих сущностных форм, но посредством акцидентальных форм. Бог же действует непосредственно через свою сущность.

На двенадцатый довод следует сказать, что различным понятиям (*rationibus*) атрибутов соответствует нечто в божественной вещи, и именно одно и то же. Ибо вещь наипростейшую, каковой является Бог, по причине ее непостижимости наш интеллект мыслит как представленную различными формами. Таким образом, те различные формы, которые интеллект мыслит в Боге (*concipit de Deo*), имеют место в Боге, как в причине истины, поскольку сама вещь, которой является Бог, может быть представлена посредством всех этих форм. Но они существуют в нашем интеллекте как в подлежащем (*in subiecto*).

На тринадцатый довод следует сказать, что Философ имеет в виду потенции активные, и действующие, и прочие такого же рода, которые есть в рукотворных изделиях и человеческих вещах. Однако даже относительно природных вещей неверно, что в них активная потенция всегда существует ради результатов их действий (*effectus*). Ведь смешно, если скажут, что потенция солнца существует ради червей, которые зарождаются его силой. Тем более и божественная потенция существует не ради результатов [божественных] действий.

На четырнадцатый довод следует сказать, что потенция Бога реально не есть посредствующее, так как она отличается от сущности только по понятию; этим и объясняется, что ее наделяют значением посредствующего. Но Бог не действует через посредствующее, реально отличное от Него самого. Поэтому и понятие это [ниоткуда] не вытекает.

На пятнадцатый довод следует сказать, что действие бывает двоякого рода. Одно – которое связано с трансформацией материи; другое – которое не предполагает материи, каково, например, творение. Бог может действовать каждым из двух способов, как будет показано ниже. Поэтому очевидно, что Богу правильно будет приписать активную потенцию, хотя Его действие не всегда есть трансформация.

На шестнадцатый довод следует сказать, что Философ говорит не вообще, а о частном случае, именно когда нечто движется само собою, как, например, животное. Когда же нечто движимо чем-то иным, тогда не одна и та же потенция — и к претерпеванию, и к действию.

На семнадцатый довод следует сказать, что, как считают, потенции [способности] противоположна лишенность, а именно неспособность (impotentia). Но не следует вести речь о противоположностях применительно к Богу, так как ничто из того, что есть в Боге, не имеет противоположного себе, ибо Он не относится ни к какому роду.

На восемнадцатый довод следует сказать, что в отношении Бога отрицается не «просто действовать», но лишь «действовать по способу природных вещей», которые одновременно и действуют и претерпевают.