

мать заблуждения. Ведь есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости оттого, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освобождаясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума (Против язычн., I, 5).

Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть пер-водвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть Бог, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистый акт (Против язычн., I, 16).

Подобно тому как вещи свойственно быть активной в меру своей актуальности, таким же образом ей свойственно претерпевать пассивные состояния в меру своей потенциальности: ибо движение есть "акт потенциально существующего" (Физика, I, 6, р. 201 А). Но Бог совершенно чужд пассивным состояниям и изменениям, как то явствует из сказанного. Следовательно, Он не причастен потенциальности, т. е. пассивной потенциальности (Против язычн., I, 16).

Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем Богом (Против язычн., I, 16).

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижениеечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело, ни какая-либо способность тела, ибо все тела и способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвигатель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении. Но это есть Бог. Следовательно, Бог не есть ни тело, ни способность тела (Против язычн., I, 20).

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в своих рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же – на первопричину, т. е. он будет говорить: "так дано в Откровении", или: "это относится к славе Божией", или: "могущество Божие беспредельно". Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами Писания (Второзак, IV, 6): "это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов". И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему Божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая Философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце Бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотносительности с Богом, вначале рассматривается Бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого Бога: ведь Бог, познавая Самого Себя, через это созерцает и остальное (Против язычн., II, 4).

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не-сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самое была бы причиной всех зол (Против язычн., II,