

*Д. А. Федчук**

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ О ПЕРВОМ СОТВОРЕННОМ БЫТИИ И ИСТЕЧЕНИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЙ

В статье предлагаются изложение и интерпретация происхождения множественности сущего из космологического единого как первой действующей причины в метафизике Альберта Великого. Первое сотворенное бытие непосредственно творится Богом, а остальной универсум им опосредуется через введение формы. Умножение форм в результате их нисхождения ведет к увеличивающейся разобщенности их, отделенности друг от друга и определенности. Альберт Великий осуществляет синтез аристотелизма и неоплатонизма, который сложно совместить с христианской идеей Бога и зависимости от него творений. Во избежание такого рода конфликтов смысл бытия в дискурсе Альберта становится эквивокальным («первое сотворенное», «акт», «сущность», «интеллигенция»), что вносит определенную путаницу в понимание фундаментальных для средневековой метафизики терминов (сущность, бытие, творение), а также в связь сущего в его бытии с Единым как первой причиной.

Ключевые слова: первое сотворенное бытие, первая причина, сущность, единое, интеллигенция, форма, материя, эманация.

D. A. Fedchuk

THE FIRST CREATED BEING AND THE EMANATION OF INTELLIGENCES IN THE PHILOSOPHY OF ALBERT THE GREAT

The article deals with the question of origin of the multiplicity of beings from the cosmological One as the first effective cause in the metaphysics of Albert the Great. First created being is created by God immediately, but the other universe is mediated through the induction of form. The multiplication of forms as a result of their descent leads to their increasing disunity, to remoteness from each other and certainty. Albert the Great provides a synthesis of Aristotelian and Neoplatonic views which is difficult to reconcile with the Christian idea of God and with the dependence of creatures from him. To avoid this kind of conflict the sense of being (*esse*) in the discourse of Albert becomes equivocal («first created»,

* Федчук Дмитрий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет; fedchukd@list.ru

«act», «essence», «intelligentia»). This equivocity introduces some confusion in understanding the fundamental terms of medieval metaphysics (essence, being, creation), as well as in the relation between being and One as the first cause.

Keywords: first created being, first cause, essence, one, intelligence, form, matter, emanation.

Одна из наиболее сложных задач в метафизике — объяснение возникновения многого из единого. Речь идет об идеальном, лишенном материи Первом Начале, порождающем, или творящем, универсум. Я имею в виду единое, которое получило в современной историко-философской литературе наименование космологического. Космологическое единое — это первая действующая причина, к которой сводятся все сущие, поскольку они находятся в отношении каузальной зависимости от нее. Она Первая и Высшая Причина бытия сущего. Три вида единства — космологическое, онтологическое и нумерическое — различал уже Аристотель, хотя не фиксировал данную дифференцию терминологически так, как это делаем сегодня мы (см.: [8]). Схоластика XIII в., начиная с Филиппа Канцлера, много внимания уделяла единому метафизическому, каковое считалось одним из трансцендентальных свойств сущего и одним из предметов метафизики, тогда как космологическое единое — Бог — является не предметом первой философии, а причиной ее предмета (об этом подробнее см: [5–7]). Меня здесь будет интересовать последнее в связи с космологией Альберта Великого, подробно рассмотревшего происхождение сущего из Первой Причины в комментарии на неоплатоническую «Книгу о причинах», носящем название «Книга о причинах и о происхождении универсума» [9].

Классический философский топос, детально проработанный в платоновском «Пармениде» [4, с. 358–412], находит у Альберта свой вариант решения. Альберт рассматривает это, не обращаясь к божественным идеям, через естественную эманацию сущностей под влиянием активной интеллигенции как свободной опосредующей причинности.

Все многообразие вещей вытекает из Бога и первого сотворенного бытия (*esse primum creatum*). Множественность исходит от Первого Начала (Бога) согласно нисходящей последовательности действующих причин. В текстах Альберта Великого мы видим прямые заимствования неоплатонических идей, понятий и ходов мысли, пересаженных на почву естественной теологии XIII в. Первичная причина, первая интеллигенция и Благородная Душа не подвержены изменениям в силу нематериальности и передают формы в субъекты движения строго в одном порядке следования, называемом порядком необходимости (*ordo necessitates*) [9, р. 440–441; 3]. Происходит вливание (*influentia*) форм во все сущее: например, жизнь — это вливание души во все живое. *Influentia* является причиной и началом жизни. Между Первой причиной и миром сотворенных вещей находятся промежуточные действующие причины. По каким параметрам можно выстроить иерархию действующих причин? — По числу причин, оказывающих воздействие на каждую из них. Первичная причина причиняет другую, но сама не подвержена ее воздействию; на нее не влияют ни интеллигенция, ни Душа. Интеллигенция является вторичной причиной потому, что без действия Первой сама не действует. Она, в то же время, первична для

Души, от которой никакого действия не принимает. Аналогичным образом происходит и в формальных причинах, таких как бытие, жизнь, мышление и ощущение. Как пишет Альберт [9, р. 440–441], *esse* субстантивирует жизнь, а жизнь — оформляет бытие. То же происходит и с остальными формами. Что же касается материального порядка причин, то он не полностью схож с предыдущими двумя (действующим и формальным), потому что первоматерия — причина в более слабом смысле, чем действующее и форма. Она начало, пишет Альберт, поскольку «находится под» (*substat*) формами, поддерживает их сама по себе и является одной из первых субстанций (у Аристотеля в V книге «Метафизики», среди значений «субстанции» присутствует и материя [1, с. 146]).

Обладает ли материя единством во всех субстанциях? В трактате «О четырех соевечных сущих» [10, р. 332–334] Альберт вначале доказывает тезис о единстве материи в субстанциях, а затем предлагает опровержение его. Приведу одно из рассуждений.

(1) Тезис в защиту единства материи. Необходимо различать виды композиций: первичная композиция имеется между материей и формой; вторичная — между субстанцией и акциденцией. Вторая предполагает существование первой и на ней основывается. Так как в телесных и духовных вещах присутствует композиция между субстанцией и акциденцией, то в них с необходимостью обнаруживается составное из материи и формы, ибо субстанция и акциденция суть виды формы, которая имеет бытие только в материи. Выходит, что во всех сущих (в т. ч. и духовных) присутствует материя и форма. Следовательно, для всего существующего материя одна. Здесь необходимо дать небольшое пояснение насчет материальности духов (лишенных телесности сущих): они получают исходящие от Первой Причины блага и сияния и материальны в том отношении, что воспринимают в себя от иного, а значит, подвержены рецептивности, страдательности, каковая является материальной характеристикой.

(2) Короткое опровержение единства материи выглядит так: единые по материю сущие принадлежат одному и тому же роду; если роды у сущих разные, то и материя у них разная; однако существуют как вещи подверженные уничтожению, так и вечные; у них разный род, а потому и разная материя; таким образом, у духовных и телесных субстанций материя не одна.

Анализируемая глава дает характерный пример текста, в котором сложно вычленив позицию автора однозначно в силу, на мой взгляд, громоздкости и недостаточной внятности аргументации. Но можно сказать, что на основании философии Аристотеля и общего понимания материи в метафизике XIII в. ее единство должно быть положено. Одно из авторских объяснений единства материи, предлагаемых Альбертом, находится на уровне работы с понятием. Материя как потенция схватывается через ее соотношение с актом. Поскольку такая потенция определяется только через акт (ведь сама по себе она нам на дана), то по различию актов можно положить различие потенций, т. е. материй в сущих. Однако сущность материи как таковая, не соотнесенная ни с каким актом, одна для всех субстанций. В самом деле, сущность есть то, на что указывает дефиниция; а определение Аристотеля гласит: материей называется сущее в возможности, т. е. потенциальность. Для нас единство материи — важный

онтологический тезис, без которого сложно было бы свести сущее к единству Первой Причины.

Теперь от порядка материальных причин эманации следует перейти к формальным причинам природы. Связанные с конечной природой, они делятся на два класса: 1) относящиеся к бытию природы вообще; 2) относящиеся к бытию природы, но помещенные в соответствующий род или вид. К первому классу принадлежат «сущее», «истинное» и «благое» — то, что вообще в схоластике начиная с XIII в. называли трансценденталиями. В *Liber de causis* [9, р. 440] Альберт лаконично определяет эти термины. Сущее есть истечение первого сущего в созданное, основанное бытие [9, р. 440] (я, конечно, понимаю, что давать определение чему-то (в данном случае «сущему») через само определяемое («сущее») некорректно, но так пишет сам Альберт: «*Ens enim est influentia primi entis in esse constitutum*»).

Истинное есть то, что приходит в соприкосновение (*atingit*) с единым бытием сущего, потому что к нему ничего не примешано; и любое сущее обладает истиной, т. к. имеет отношение к первому сотворенному бытию, не содержащему в себе никакой посторонней примеси. Фактически Альберт слегка перефразирует IV правило «О благодати субстанций» Боэция: «То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего другого, кроме себя самого» [2, с. 162]. Природу блага как формальной причины Альберт поясняет ссылкой на тот же трактат Боэция: благо любой вещи связано с ее началом, которым служит существование, полученное от Бога как высшего Блага. Ко второму естественному классу формальных причин эманации сущего принадлежит платоническая триада — «бытие», «жизнь» и «мышление».

Теперь требуется связать друг с другом Первую Причину, *esse primum creatum* (простое по своей природе (*esse simplex*)), и исходящие из бытия сущие. Просто бытие не предполагает никакого другого понятия, на чем основании его можно было бы определить. Если нечто существует иначе, чем сущее, в котором бытие тождественно его сущности (*quodest*), то оно есть посредством такого простого бытия и может быть лишь одним. *Esse* непосредственно исходит из Бога, оно творится, а все остальное опосредуется им [11, р. 696]. Бог превосходит сущностно Интеллигенцию, Душу и природу [9, р. 507], а первая Интеллигенция и есть первое сотворенное бытие.

Первая Причина не является ни интеллигенцией, ни Душой, ни природой, но превосходит интеллигенцию, Душу и природу, посредством сотворения производя все вещи. Однако она создает интеллигенцию непосредственно, потому что интеллигенция в следствиях есть первое сотворенное. Душу же, природу и остальные вещи она сотворяет через интеллигенцию (*Causa prima nec est intelligentia nec anima nec natura, sed est supra intelligentiam et animam et naturam per creationem producens omnes res. Verumtamen intelligentiam creat absque medio, quia intelligentia in causatis primum creatum est. Animam vero et naturam et reliquas res creat mediante intelligentia*) [9, р. 440].

Сотворение, как уже говорилось, — это введение формы (*informatio*) в вещь. Если бытие производится непосредственно, то остальные сущие — *per*

informationem, через введение формы. После *esse primum creatum* вещи выводятся в существование через введение формы.

Из анализируемого материала видно, что «первым сотворенным» называется как *esse*, так и *intelligentia*. Выходит, что они тождественны, т. е. бытие есть интеллигенция? В рассматриваемой здесь статье Мулен и Тветтенуказывают на те места в «Книге о причинах...» Альберта Великого, где первым сотворенным именуется поочередно то одно, то другое (вот список этих мест в [9] (указывается номер книги, номер трактата, номер главы): первое сотворенное есть интеллигенция: 2.2.19; 2.4.10; 2.3.4; первое следствие есть интеллигенция: 2.2.7, 2.3.4, 2.3.6) [11, р. 699]. По всей видимости, как интеллигенция, так и бытие созданы первыми, и каждое из них можно называть первым сотворенным. Все зависит от смысла, на который мы хотим указать в *primum creatum* — на изливающееся в сущее существование или же на духовную природу первого. Мулен и Тветтен считают, что Альберт порой тщательно различает между *esse* как *intelligentia*, взятом в значении наиболее общего понятия, и *Intelligentia* (написанной с заглавной буквы) как формальным ограничением именно этого *esse*, т. е. как причиной небесного движения. В каждом из значений интеллигенция может быть названа первым сотворенным, но когда мы рассматриваем *esse* в качестве первого сотворенного, то *Intelligentia* будет вторым [11, р. 699].

Первый интеллект занят одним делом — он мыслит себя. Но при этом он учреждает интеллигенцию как первую субстанцию и форму. Эта субстанция во всем сущем имеет форму мыслящего и находится в тройственном отношении к себе и сущему. Три ее отношения к себе суть причины трех интеллигенций:

1) Первая интеллигенция — то, что сотворено первым после Бога, от которого оно имеет бытие, и что является самим *esse primum creatum*. Интеллигенция необходимо постигает себя таковой лишь в отношении Причины, от которой существует: «она мыслит, что она существует от Первого Интеллекта (*se intelligit a primo intellectu esse*)» [11, р. 428]. В метафорическом смысле она сама есть свет — первая интеллигенция первого порядка (*prima intelligentia primi ordinis*).

2) Вторая интеллигенция — Душа — возникает из-за такого соотношения с собой, что мыслит себя согласно собственной сущности, и тогда в нее падает свет первого интеллекта, посредством которого она понимает, что существует от него. Альберт именует Душу второй субстанцией, или тем, что есть на небе вместо души. Она — ближайший двигатель первого небесного свода, Душа первого неба.

3) Третья интеллигенция — материя небесного тела как первое движимое, возникающая потому, что интеллигенция мыслит себя существующей из ничего и прежде пребывавшей в потенции. Эта материя находится под первой формой, делима и есть первое небо. В результате делимости интеллигенция нисходит до материального сущего.

В результате непрестанной рефлексии первой интеллигенции на саму себя, в соответствии с рассмотренными тремя модусами мышления себя, поочередно выводятся в бытие интеллигенции последующих порядков, двигатели небес и остальные (со II по X) небесные сферы. Приведенное здесь достаточно запутанное изложение происхождения сущего из единства Первой Причины не содержит в себе ясных указаний на авторскую позицию самого Альберта

Великого. Тексты предлагают мнения разных философов по вопросу, результатом обобщения которых служит платонизированная перипатетическая космология, примиряющая друг с другом Ибн Гебиरोля, Авиценну, Платона, Аристотеля, Птолемея. Вывод, предлагаемый читателю Альбертом, таков: интеллигенция едина по субстанции и бытию, но множественна постольку, поскольку совершенна и обладает тремя следованиями (*consequentia*) и сопутствиями, сосуществованиями (*concomitantia*), указанными выше: мышление себя как зависящей от Первого; мышление себя согласно собственной сущности; мышление себя как потенциальности. А дальше утверждается [9, р. 431], что эти три формы изменяют не саму сущность интеллигенции, а ее свойства (*virtutes*), сопровождая субстанцию в зависимости от модуса ее бытия.

Таким образом, высшее бытие троично: бытие первой причины, бытие интеллигенции и бытие благородной души. Низшее же *esse* в разной степени отпадает от высшего. Ссылаясь на Платона, Альберт утверждает в *Liber de causis* 2.1.7, что истинное бытие — в Первой Причине, его форма — в интеллигенции, его образ — в Душе. Образ представляет не бытие в его целокупности, а удаленную форму последнего в соответствии со степенью отдаленного сходства.

Первые две интеллигенции — *esse primum creatum* и Душа — просты, потому что неделимы, т. к. не образованы из частей; третья интеллигенция уже лишена простоты первых двух, ибо материя делима. При этом бытие распределяется между множеством интеллигенций иначе, чем разделяется материя среди многообразия конкретных вещей. Первое сотворенное бытие умножается через видовые отличия. Эти интеллигибельные формы бесконечны с точки зрения способности нумерического деления, но они конечны в реальности. Однако они не различаются друг от друга локально и по субъекту, как это имеет место в индивидах. Если провести различие — в данном случае между определяющим (тем, что причиняет и ограничивает) и определяемым (тем, что подлежит как причиненное ограничению) — то связь между ними имеется без повреждения природы определяемого. Поэтому отделение от причины и численное умножение интеллигенций происходит в результате дальнейшего продолжения следствия, как бы сохраняющегося в самой потенции (*ut in ipso potentia manens*) [9, р. 472]. С одной стороны, утверждает Альберт, эти интеллигенции суть одно и обладают множеством потенций, а с другой — они многие, редуцированные к единству. Такие блага производятся-проистекают из состояния смешанного и неопределенного в состояние определенное. Их источник — Первая Причина, от которой промежуточные вторичные интеллекты воспринимают блага и достоинства. Процесс продолжается до последнего из следствий, от которого ниже ничего уже не исходит. Рассматриваемые формы не порождаются по очереди (в природном смысле слова «рождение»), ибо они по бытию неразрушимы, просто в нисхождении от форм к формам имеет место все усиливающаяся разобщенность, отделенность их друг от друга и определенность каждой. Например, если рассмотреть душу согласно ее понятию, то души (а они суть интеллигенции) умножаются, а среди них наиболее совершенны те, которые больше получают от света первой интеллигенции и в меньшей степени отделены через различия. Движение душ, в причинном отношении расположенных ближе всех сущих к Первому Началу, более равное

и непрерывное. Но, несмотря на дифференцию интеллигенций и душ, бытие, из которого они исходят и делятся, сохраняет простоту и единство: «в нем нет многообразия по видовому отличию сущности» [9, р. 473].

Между Богом и творениями присутствует асимметрия отношений: Первая причина уподобляется всем вещам одним простым способом, тогда как сам универсум сущих уподоблен Первому по-разному. Имеется воспринимающее и воспринимаемое, а причина многообразия сущих — в множественности реципиентов, в каждом из которых то, что воспринимается, делает это согласно способности, модусу воспринимающего [11, р. 718–719] (см. также: [9, 2.4.12]).

Сделаем выводы и оценим рассмотренное выше. В представленной картине, с одной стороны, видно значительное отличие от более традиционной томистской метафизики, да и в целом она отличается от христианского богословия, возвращая нас к аналогу античной идеи мировой души. Первое сотворенное бытие не тождественно Богу, оно принадлежит творению, чья структура выстраивается через причинное исхождение сущих от вторичных причин, постепенно удаляющихся, в зависимости от занимаемой ими в этой иерархии ступени, от Первого Начала. Последнее есть наиболее простое среди конечного сущего. Происходящее от него — тоже формальная интеллигенция, но во всем уступающая первому — и по силе, и по достоинству, и по благам. Бытие первое существует в свете действующего интеллекта, но распадается в нисхождении на множественность, приобретая определенные формы. Этот процесс индивидуации форм объясняется Альбертом через аналогию с разделением материи на индивидов. Однако такая аналогия неудачна, поскольку описывает индивидуацию в слишком общих выражениях, в той или иной степени эксплуатирующих метафору убывающего в своей интенсивности первого света.

Насколько метафизика Альберта Великого согласована, с одной стороны, с христианством, а с другой — с перипатетизмом? Безусловно, Альберт как христианин не мог не осознавать значительных уклонений взглядов философов в сторону от догмата веры. Во всех его сочинениях, на мой взгляд, видна тенденция к представлению как можно большего числа мнений по рассматриваемому на данный момент вопросу. Поэтому его текст периодически предстает в виде плохо упорядоченной доксографии, причем авторство многих рассуждений, если это не позиции авторитетных мыслителей, определить с точностью оказывается затруднительно. Альберт Великий часто словно не присутствует в обсуждаемом. Его ум — ум энциклопедиста, стремящегося охватить как можно большее. К таким входящим в явный конфликт с христианством идеям можно отнести теорию эманации творения из Первой Причины, вторую интеллигенцию как аналог мировой Души у неоплатоников, причинное истечение и сотворение мира в результате свободного божественного произволения. Историки философии часто пытаются оправдать Альберта, ссылаясь на его зависимость от физики того времени и невозможность полностью разорвать с ней. Например, Мулен и Тветтен [11, р. 709] занимают абсолютно примиренческую позицию: проблем с истечением сущих из единой первой причины не больше, чем при неоплатонической эманации, и противоречия с христианской доктриной творения не возникает, как не возникает его, например, в теистическом

эволюционизме, признающем потенциальное существование всех форм жизни в первый момент Большого Взрыва. Но я думаю, что это плохая апология. Как неоплатоническое истечение из Единого всех ипостасей, так и перипатетическая космология, в оригинальном виде взятые, не соответствуют догмату о творении. Но аристотелизм подходит христианству больше, его, в каком-то смысле, проще видоизменить и включить в теологический дискурс о творении *ex nihilo*. Альберт вынужден конструировать гибрид из неоплатонизма и Аристотеля просто потому, что он считал «Книгу о причинах» аристотелевским текстом, следовательно, его было необходимо связать с метафизикой Стагирита, которая недостаточно разработала космологию. Явные нестыковки с теологией можно ликвидировать, например, путем введения дополнительного значения того или иного термина. Так, бытие допустимо понимать и как акт, и как первое сотворенное, и как сущность (*essentia*), и как интеллигенцию, предлагая при этом те или иные причины обоснования подобной трансформации смысла. Постепенно дискурс, с точки зрения строгости и обоснованности, становится все более «рыхлым», аргументы — необязательными: их при случае можно заменить и на другие. Это проблема для нас при чтении Альберта Великого. Ясно, что для него такой проблемы не было. Можно предположить, что Альберту не хватает времени на более строгое продумывание некоторых вопросов, потому что он стремится написать как можно больше и по-разному об одном и том же. Однако происходит это в ущерб ясности изложения, чего не скажешь о его ученике — Фоме Аквинском.

Теория эманации Альберта противоречит и перипатетизму. Прежде всего в том месте, где речь идет об изливании форм в творение как результате мышления интеллигенцией себя самой. Ведь Аристотель всегда критиковал Платона за то, что тот полагал независимое от вещей бытие эйдосов. Их индукция (*inductio*) из предсуществования в вещи вряд ли может быть обоснована аристотелевской философией. Кроме того, у Альберта эманация не синонимична понятию причинности, тогда как Аристотель речь вел о четырех причинах, достаточных для понимания бытия сущего. Эманация введена с целью объяснения сотворения мира, которое по Альберту сложно понять с помощью аристотелевских причин. Мне важно было проследить, каким образом сущее в собственном бытии неизбежно связано с Единым как его первой причиной. Сам же факт отклонения Альберта от аристотелизма в сторону неоплатонизма служит как раз подтверждением того, что он эту связь считал решающей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
2. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990.
3. Доброхотов А. Л. К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник, 1990. — М.: Наука, 1990. — С. 188–189.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
5. Федчук Д. А. Средневековая метафизика: учеб. пособие. — СПб.: СПбГУЭФ, 2011.

6. Aertsen J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas.* — Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996.
7. Aertsen J. *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Phillip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez.* — Leiden; Boston: Brill, 2012.
8. Castelli L. M. *Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One // International Aristotle Studies.* — 2010. — Vol. 6.
9. D. Alberti Magni. *Parva naturalia. Liber de causis et processu universitatis // D. Alberti Magni. Opera Omnia.* — Paris: L. Vivès, 1891. — T. 10.
10. D. Alberti Magni. *Summa de creaturis. T. I. De IV coaequaevis // D. Alberti Magni. Opera Omnia.* — Paris: L. Vivès, 1895. — T. 34.
11. Moulin I., Twetten D. *Causality and Emanation in Albert // A Companion to Albert the Great.* — Leiden; Boston: Brill, 2013.