

ФРАНСИСКО
СУАРЕС (SJ)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ

BIBLIOTHECA IGNATIANA
Богословие, Духовность, Наука

ФРАНСИСКО СУАРЕС (SJ)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ



ВІВЛІОТНЕСА ІОНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

Франсиско
Суарес (SJ)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ

Франсиско Суарес (SJ)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ

ЛМ
БГ

ЛМ
БГ

to Prof. John P. Doyle with gratitude
проф. Джону П. Дойлу с благодарностью



Augustus C. Galle. A. Landauer sculp.

R. P. FRANCISCUS SVAREZ Granatensis
 E SOCIETATĒ IESV DOCTOR THEOLOGVS
 et in Connimbricensi Academia primarius Professor
Obijt anno 1617. 25. Septembris, ætatis fere 70.

ФРАНСИСКО СУАРЕС (S.J.)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

I

Рассуждения I—V

Вступительные статьи Г. В. Вдовиной и Д. В. Шмониной
Перевод Г. В. Вдовиной

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ
СВЯТОГО ФОМЫ
МОСКВА

2007

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (SJ) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Биbihин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (SJ)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Франсиско Суарес

Метафизические рассуждения / Пер. с латинского Г.В. Вдовиной — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — 776 с.

Франсиско Суарес, SJ (1548–1617) — выдающийся философ-метафизик начала Нового времени; оказал глубокое влияние на становление новоевропейской философии, в том числе на Декарта и Лейбница. Впервые в истории западной мысли выстроив метафизику как строго автономную, рациональную и внутренне последовательную систему философского вопрошания, Суарес фактически стал вторым, после Аристотеля, основателем европейской метафизики. «Метафизические рассуждения» (1597), главный философский труд Суареса, не только сыграли роль основного связующего звена между двумя эпохами в истории философии — Средневековьем и Новым временем, но и на два столетия вперед определили пути развития новоевропейского рационализма. В течение полутора веков трактат Суареса служил базовым учебным текстом в большинстве университетов Западной и Центральной Европы.

Настоящим томом издательство Института св. Фомы начинает публикацию избранных «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса в 4-х томах, которые впервые выходят в свет в переводе на русский язык.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007

© Д.В. Шмонин, статья, 2007

© Г.В. Вдовина, статьи, 2007

© Г.В. Вдовина, перевод, 2007

© В.Л. Иванов, перевод в Приложении, 2007

ISBN 978-5-94242-040-6

Перепечатка или иное использование материалов книг без письменного разрешения собственника Авторских прав влечет ответственность в соответствии с действующим законодательством РФ.

Содержание

Предисловие к изданию	15
-----------------------------	----

Д.В. Шмонин

«Украшение Испании»	18
---------------------------	----

Г.В. Вдовина

Метафизика Суареса в исследованиях последнего столетия	72
--	----

Г.В. Вдовина

Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса	87
---	----

I. Метафизика в системе наук	88
------------------------------------	----

1. Система научного знания	90
2. Точки смещения	100

II. Метафизика как онто-теология	120
--	-----

1. Понятие сущего и предмет метафизики	120
2. Естественное богопознание и проблема единства метафизики	123
3. Конституирование адекватного объекта метафизики	131

III. Сущее как таковое	136
------------------------------	-----

1. Двойственность термина «сущее»	136
2. Формальное и объективное понятия сущего	141
3. Формальные и функциональные характеристики понятия сущего как такового	150
4. Унивокация или аналогия?	170

IV. Реальность сущего	194
-----------------------------	-----

1. Ментальные сущие и объективное бытие	194
2. Реальная сущность и способность к бытию	201

Заключение	216
------------------	-----

ФРАНСИСКО СУАРЕС
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ,
В КОТОРЫХ СИСТЕМАТИЧЕСКИ ИЗЛАГАЕТСЯ
ВСЯ ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ
И ТЩАТЕЛЬНО ОБСУЖДАЮТСЯ ВОПРОСЫ,
ОТНОСЯЩИЕСЯ КО ВСЕМ ДВЕНАДЦАТИ КНИГАМ
[«МЕТАФИЗИКИ»] АРИСТОТЕЛЯ
 (перевод Г.В. Вдовиной)

Замысел и структура трактата в целом

<i>К читателю</i>	221
Предисловие	224

РАССУЖДЕНИЕ ПЕРВОЕ

О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ,
ИЛИ МЕТАФИЗИКИ

<i>Раздел первый. Что является объектом метафизики</i>	228
<i>Изложение первого и второго мнений</i>	228
<i>Опровержение двух первых мнений</i>	231
<i>Изложение третьего мнения</i>	234
<i>Опровержение третьего мнения</i>	236
<i>Опровержение четвертого мнения</i>	239
<i>Изложение и опровержение пятого мнения</i>	243
<i>Изложение шестого мнения и суждения о нем</i>	247
<i>Определение адекватного объекта метафизики</i>	251
<i>Раздел второй. Исследует ли метафизика все вещи</i> сообразно их собственным формальным смыслам	255
<i>Надлежащее мнение и первый вывод в его защиту</i>	264
<i>Раздел третий. Является ли метафизика единой наукой</i>	281

РАССУЖДЕНИЕ ВТОРОЕ
О СУЩНОСТНОМ СМЫСЛЕ,
ИЛИ ПОНЯТИИ, СУЩЕГО

Порядок и структура, принятые в этом сочинении	291
<i>Раздел первый. Имеется ли в нашем уме единое формальное понятие сущего как такового, общее всем сущим</i>	<i>293</i>
<i>Различные мнения</i>	<i>294</i>
<i>Истинное суждение</i>	<i>301</i>
<i>Раздел второй. Имеется ли единое объективное понятие сущего</i>	<i>307</i>
<i>Различные мнения</i>	<i>309</i>
<i>Первое утверждение</i>	<i>312</i>
<i>Второе утверждение</i>	<i>320</i>
<i>Следствия из вышеизложенного учения</i>	<i>325</i>
<i>Раздел третий. Является ли формальный смысл сущего в самой реальности и до интеллектуального постижения некоторым образом отделенным от низших ступеней</i>	<i>338</i>
<i>Доводы сторонников этого мнения</i>	<i>339</i>
<i>Истинное суждение</i>	<i>342</i>
<i>Ответы на доводы</i>	<i>349</i>
<i>Раздел четвертый. В чем заключается формальный смысл сущего как такового и каким образом он сообщается низшим сущим</i>	<i>354</i>
<i>Решение вопроса</i>	<i>357</i>
<i>Что такое реальная сущность</i>	<i>358</i>
<i>В чем совпадают сущее в акте и сущее в потенции</i>	<i>360</i>
<i>Является ли сущее предикатом сущности</i>	<i>364</i>
<i>Раздел пятый. Является ли понятие сущего трансцендентальным по отношению ко всем понятиям и отличительным признакам низших сущих, входя в них внутренним и существенным образом</i>	<i>367</i>
<i>Опровержение мнения Скота</i>	<i>370</i>
<i>Решение вопроса</i>	<i>382</i>
<i>Раздел шестой. Каким образом сущее как таковое стягивается, или определяется, до низших ступеней</i>	<i>385</i>
<i>Разъяснение истинного мнения</i>	<i>390</i>

РАССУЖДЕНИЕ ТРЕТЬЕ ОБ АТТРИБУТАХ СУЩЕГО ВООБЩЕ И О НАЧАЛАХ СУЩЕГО

<i>Раздел первый. Обладает ли сущее как таковое некоторыми атрибутами, и сколько их</i>	395
<i>Различные мнения</i>	397
<i>Провозглашается истинное мнение</i>	399
<i>Ответ на доводы</i>	406
<i>Раздел второй. Сколько имеется атрибутов сущего и каков порядок их следования</i>	407
<i>Решение вопроса</i>	409
<i>Ответ на доводы</i>	415
<i>Раздел третий. Какими началами могут быть доказаны трансцендентальные атрибуты сущего, и будет ли первым из этих начал следующее: «невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было»</i>	418
<i>Некоторые более достоверные высказывания, проясняющие смысл вопроса</i>	419
<i>Различные мнения</i>	421
<i>Решение вопроса</i>	423
<i>Опровержение противоположных доводов</i>	426

РАССУЖДЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ ВООБЩЕ

<i>Раздел первый. Присоединяет ли трансцендентальное единство некоторую позитивную характеристику к сущему, или только привативную</i>	429
<i>Излагается мнение, согласно которому характеристика единства есть нечто позитивное</i>	430
<i>Истинное мнение</i>	433
<i>Каково отрицание, присоединяемое единым к сущему</i>	438
<i>Почему отрицание, выражаемое единым, есть лишенность</i>	443
<i>Ответы на приведенные аргументы</i>	444

<i>Раздел второй. Выражается ли единым формально только отрицание, присоединяемое к сущему, или нечто иное.....</i>	<i>450</i>
<i>Различные мнения</i>	<i>451</i>
<i>Решение вопроса</i>	<i>453</i>
<i>Ответы на доводы</i>	<i>455</i>
<i>Раздел третий. Сколько видов единства имеется в вещах</i>	<i>457</i>
<i>Разъясняется членение сущего и единого на единое через себя и акцидентально единое</i>	<i>458</i>
<i>Понятие сущего и единого через себя</i>	<i>462</i>
<i>Понятие акцидентального сущего и акцидентального единого</i>	<i>468</i>
<i>О едином в абсолютном и в относительном смысле</i>	<i>470</i>
<i>Раздел четвертый. О том, является ли единство адекватным атрибутом сущего, и о разделении сущего на единое и многое</i>	<i>473</i>
<i>Разъясняется деление сущего на единое и многое</i>	<i>475</i>
<i>Раздел пятый. Имеет ли разделение сущего на единое и многое аналогический характер</i>	<i>477</i>
<i>Раздел шестой. Каким образом единое и многое противостоят друг другу.....</i>	<i>482</i>
<i>Раздел седьмой. Предшествует ли единое многому, и нераздельность — разделению</i>	<i>485</i>
<i>Раздел восьмой. Является ли разделение сущего на единое и многое самым первым из всех разделений</i>	<i>488</i>
<i>Раздел девятый. Является ли трансцендентальное единство численным единством, или каково оно</i>	<i>498</i>
<i>Различные мнения относительно количественного единства</i>	<i>498</i>
<i>Проясняется истинный формальный смысл количественного единства</i>	<i>504</i>
<i>Сравнение трансцендентального единства с единичным</i>	<i>507</i>
<i>Решение вопроса</i>	<i>509</i>

РАССУЖДЕНИЕ ПЯТОЕ

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО
И ЕГО ПРИНЦИП

<i>Раздел первый. Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, индивидуальными и единичными</i>	511
<i>Решение вопроса</i>	514
<i>Ответ на доводы против</i>	516
<i>Раздел второй. Верно ли, что во всех природах индивидуальные и единичные вещи как таковые нечто добавляют к общей, то есть видовой, природе</i>	518
<i>Различные мнения</i>	518
<i>Постановка проблемы</i>	523
<i>Решение вопроса</i>	524
<i>Ответ на доводы</i>	544
<i>Раздел третий. Является ли количественно означенная материя принципом индивидуации в материальных субстанциях</i>	553
<i>Смысл вопроса</i>	553
<i>Рассмотрение оснований этого мнения</i>	556
<i>Различные возражения против названного мнения</i>	560
<i>Опровергается первый способ истолкования количественно означенной материи</i>	561
<i>Опровергается второй способ истолкования вопроса</i>	570
<i>Опровергается третий способ истолкования количественно означенной материи</i>	580
<i>Решение вопроса</i>	586
<i>Раздел четвертый. Является ли субстанциальная форма принципом индивидуации материальных субстанций</i>	588
<i>Решение вопроса</i>	593
<i>Раздел пятый. Является ли принципом индивидуации существование единичной вещи</i>	593

<i>Раздел шестой. Что же является, наконец, принципом индивидуации во всех тварных субстанциях</i>	601
<i>Чем индивидуируется первая материя</i>	603
<i>Каков принцип индивидуации субстанциальной формы</i>	605
<i>Каков принцип индивидуации субстанциальных модусов</i>	613
<i>Каков принцип индивидуации составной субстанции</i>	615
<i>Раздел седьмой. Должен ли принцип индивидуации акциденций браться от субъекта</i>	620
<i>Решение вопроса</i>	623
<i>Раздел восьмой. Противоречит ли индивидуация двух акциденций, различных только по числу, их одновременному присутствию в одном и том же субъекте</i>	625
<i>Рассмотрение первого мнения</i>	625
<i>Второе мнение</i>	627
<i>Третье мнение</i>	629
<i>Четвертое мнение</i>	630
<i>Пятое мнение</i>	631
<i>Решение вопроса в том, что касается способа одновременного пребывания многих акциденций в одном и том же субъекте</i>	636
<i>Формальный ответ на вопрос, поскольку он касается индивидуации</i>	640
<i>Раздел девятый. Противоречит ли индивидуации акциденций, чтобы многие акциденции, различные только по числу, последовательно присутствовали в одном и том же субъекте</i>	645
<i>Решение вопроса</i>	646

ПРИЛОЖЕНИЕ

От издателей	656
--------------------	-----

ФРАНСИСКО СУАРЕС

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ДИСПУТАЦИИ, ОХВАТЫВАЮЩИЕ ВСЕЦЕЛОЕ УЧЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ

(перевод В.Л. Иванова)

Диспутация I

О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ МЕТАФИЗИКИ

<i>Четвертая секция. Сколько служб у этой науки, что есть ее цель и что — польза.....</i>	657
<i>Каким способом метафизика обращается вокруг объектов иных наук, так, чтобы их продемонстрировать.</i>	662
<i>Каким способом метафизика утверждает и оберегает первые принципы.</i>	666
<i>Передавать инструменты знания — не есть служба метафизики.</i>	678
<i>Пятая секция. Есть ли метафизика совершеннейшая умозрительная наука и истинная мудрость</i>	685
<i>Каким способом метафизика есть более пригодная к учению.</i>	709
<i>Через сколько родов причин демонстрирует метафизика.</i>	713
<i>Метафизика [есть] бесспорно глава [и владычица] иных наук</i>	716
<i>Распутывается сомнение о подчинении иных наук метафизике.</i>	719
<i>Шестая секция. Устремляется ли человек природным стремлением среди всех наук более всего к метафизике</i>	725
<i>Что есть смысл этого провозглашенного: «Всякий человек природно желает знать»</i>	725
<i>Излагается учение Аристотеля о предпочитании зрения и иных чувств</i>	730

<i>О вызванном стремлении к науке</i>	<i>733</i>
<i>Природное стремление знания есть наибольшее к умозрительным наукам</i>	<i>735</i>
<i>Насколько опыт служит искусству и науке</i>	<i>742</i>
<i>Разрешение целого вопроса</i>	<i>751</i>
 Избранная библиография	752
Полный перечень «Метафизических рассуждений» и содержащихся в них разделов	756
Словарь имен	772

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ

Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548—1617), «Превосходный Доктор» (Doctor Eximius) второй схоластики, занимает ключевое положение в истории западноевропейской философии. Ученик великих богословов и философов Средневековья, систематизатор и преобразователь мощной и бесконечно богатой схоластической традиции, он сам стал учителем для философов Нового времени, в том числе для Декарта, Лейбница, Вольфа. «Метафизические рассуждения» Суареса, впервые опубликованные в Саламанке в 1597 г., в течение полутора столетий служили базовым учебником метафизики в большинстве европейских университетов — не только католических, но и протестантских. Трактат Суареса стал связующим звеном между двумя эпохами; следы его влияния — в терминологии, определении понятий, формулировке проблем — прослеживаются вплоть до XIX—XX вв.: у Brentano, Мейнонга, Твардовского. В последние десятилетия метафизика Суареса интенсивно исследуется историками философии в Европе и Америке.

И все же до сих пор фигура Суареса остается во многом загадочной, а ее конкретное историческое влияние — вероятно, именно в силу «межэпохального» характера мышления испанского философа — пока не удастся представить с полной отчетливостью и определенностью. Особенно плачевно состояние суаресианских исследований в России: до самого последнего времени метафизика Суареса оставалась неизвестной величиной даже для многих профессиональных философов. Отсутствие соответствующих разделов в университетских лекционных курсах означало воспроизведение этого неведения, а вместе с ним и искаженного взгляда на период становления новоевропейской философии в целом. Чтобы исправить положение, необходимо прежде всего сделать доступным для историков философии, преподавателей и студентов сам текст трактата «Метафизические рассуждения». Этой цели и служит настоящее издание.

Благодаря усилиям нескольких энтузиастов из разных стран полный латинский текст сочинения Суареса теперь доступен в Интернете¹ и может свободно использоваться специалистами, владеющими языком оригинала. Это соображение, а также громадный объем труда Суареса (более двух тысяч страниц большого формата) удержали нас от заманчивого, но практически трудноосуществимого замысла — перевести трактат целиком. Было решено выполнить перевод наиболее важных разделов «Метафизических рассуждений»: важных как с точки зрения внутренней структуры самого сочинения, так и с точки зрения их исторической значимости. Ожидается, что законченное издание будет состоять из четырех томов; в него войдут те главы трактата Суареса, в которых представлено его учение о сущем как таковом и его основных модусах, естественная теология, учение о субстанции и о ментальных сущих.

Читать сегодня тексты схоластической философии — нелегкое дело. Но, в конце концов, это не труднее, чем читать современных — в широком смысле — авторов, от Гуссерля или Гартмана до множества ныне здравствующих философов, работающих в области формальной онтологии. Зато у Суареса, как и у других схоластов, есть то, что, может быть, не вовсе отсутствует, но изрядно затемнено и замутнено в современных онтологических исследованиях: живое сознание нравственного и духовного смысла метафизики, ее значения как одной из составляющих духовного роста человека. Метафизика входит здесь в то поле непрестанного усилия, в котором каждое умственное достижение, каждый шаг к постижению первоначал и основных структур бытия оборачивается неким приращением духовного качества в самом постигающем и приносит ему не только интеллектуальную радость, но и душевную крепость, и мудрость, и силу двигаться дальше — вперед и ввысь. Чистое умозрение способно питать не один только разум. То, что может сделать для нас метафизику Суареса не просто практически и теоретически полезной (*utile*), но и «душеполезной» (*fruibile*), то есть нужной в самом прямом

¹ <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>
Электронная версия воспроизводит текст испанского издания «Метафизических рассуждений» (F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, tt. I–VI, Madrid 1960–1964) — последнего по времени издания полного текста трактата Суареса.

и жизненном смысле, — это не только ее понятийная отточенность и философская глубина, но и то «magis», «большее», которое непременно присутствует здесь в любых, самых частных и технических вопросах, высвечивая изнутри их последний смысл.

* * *

Перевод на русский язык выполнен по следующим изданиям:

«Рассуждения» I—III: Suárez, F., *Disputazioni Metafisiche* I—III, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1996.

«Рассуждения» IV—V: Suárez F. *Disputaciones metafísicas*. Edición y traducción de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigserver Zanon. V. 1—7. Madrid, Editorial Gredos, 1960—1966.

При составлении примечаний использовались комментарии К. Эспозито к указанному итальянскому изданию первых трех *Рассуждений* Суареса.

Д.В. Шмонин

«УКРАШЕНИЕ ИСПАНИИ»*

Франсиско Суарес родился 5 января 1548 г. в Гранаде, в Андалусии — южной провинции Испанского королевства. В то время Испания была одной из сильнейших держав Западной Европы. Биограф Суареса, Бернардо Сартоло, весьма торжественно описывает в 1693 г. историческую обстановку, в которой будущему философу было суждено появиться на свет:

«Год 1548-й начал отсчет. Церковь находилась под властью папы Юлия III, Общество Иисуса — под управлением его основателя, святого Игнатия, испанская монархия — под скипетром Карла V, объединившего в одной упряжке львов и орлов. Именно в тот момент Господу было угодно даровать новое солнце этому миру, прославив его рождением Франсиско»¹.

Благодаря сложным генеалогическим переплетениям, активной внешней, в т. ч. династической, политике католических государей под скипетром внука Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской, Карла V (Пятым он стал, приняв в 1519 г. титул императора Священной Римской империи, но на испанский престол тремя годами ранее взошел под именем Карлоса I), оказались объединенными огромные территории. Среди них были Арагон и Кастилия с их заморскими владениями (арагонской короне принадлежали: Неаполь, Сицилия, Сардиния, Руссильон), Фландрия, Артуа, Люксембург, Франш-Конте и другие земли. В Новом свете под властью Испании, помимо Кубы и Гаити, оказались Антильские острова и острова Мексиканского залива, части территории Флориды, Чьяны (Мексика), нынешних Панама, Никарагуа, Гондураса. Эрнан Кортес в ходе нескольких экспедиций, покоряя государства и союзы индейских племен, завоевывает для Карла, говоря словами исторического анек-

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

¹ Vide: De Scorraile R. *François Suárez, de la Compagnie de Jésus*, en 2 vols, Paris, 1911, pp. 13—14. (в испанском переводе: De Scorraile R. *Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, en 2 vols, Barcelona, 1917).

дота, «больше областей, чем предки оставили его величеству городов». В Северной Америке границы конкисты доходят до Большого Каньона, рек Колорадо и Миссури. К тому времени, когда в Гранаде на свет появляется Франсиско Суарес, испанское королевство в лице Гонсало Писарро ведет завоевательную войну на южноамериканском континенте.

Крупнейшая христианская империя складывалась в ходе многочисленных войн в Америке, Европе и на Средиземноморье, а также в столкновениях с внутренней оппозицией. К последним следует отнести начавшиеся в 1520 г. восстания комунерос — свидетельство борьбы испанских городов против наступлений на их вольности. Подавить восстание королю удалось лишь в ходе длительных боевых действий, с привлечением немецких солдат, и жестоких репрессий в 1522—1524 гг. Помимо городов, от короля и императора серьезно пострадали обложенные налогами сословия, прежде не платившие податей: дворянство (в первую очередь идальго) и духовенство, что также не способствовало стабильности в развитии испанского государства.

В Европе у Испании было много сильных недругов. В 1521 г. нападение французского короля Франциска I на Наварру ознаменовало начало Итальянских войн, в ходе которых против Испании сформировалась «Священная лига» в составе Франции, Венеции, Флоренции, Милана. Лига пользовалась поддержкой английского двора. Англия пошла на разрыв дружеских отношений с Испанией и сближение с Францией после того, как Генрих VIII развелся со своей супругой, Екатериной Арагонской, дочерью Фердинанда и Изабеллы. В результате нескольких военных компаний, перемежавшихся перемириями, между Карлом и Франциском в сентябре 1544 г. был заключен мирный договор, закрепивший за Испанией все ее европейские владения.

Испании приходилось бороться и с другими врагами. В 1530—1540-е гг. максимальной напряженности достигли военные действия против алжирских пиратов, которые не только наводили страх на мореплавателей Средиземноморья, но и позволяли себе грабить прибрежные испанские города и даже достаточно глубоко вторгаться в глубь Пиренейского полуострова. Кроме того, сознавая свою ответственность за оборону границ западнохристианского мира, в

1540-е гг. Карл даже направлял войска на Дунай, оказывая поддержку венгерскому королю в его противостоянии турецкой экспансии.

Одной из главных забот императора было объединение под своим скипетром христианских земель и сохранение религиозного единства, разрушению которого положили начало лютеровская Реформация и политика германских князей. Среди внешнеполитических шагов Карла, представляющих для нас интерес, можно назвать устройство брачного союза между его сыном, будущим испанским королем Филиппом II, и правившей в Англии Марией Тюдор — дочерью Генриха VIII и Екатерины Арагонской. Мыслью Карла было не только возвращение Британии в лоно строгого католицизма, но и ее последующее объединение с Нидерландами под властью наследника, который должен был появиться от этого царственного брака. (Между тем Испанию император, минуя Филиппа, собирался передать Карлосу — сыну Филиппа от первого брака.) Этим далеко идущим планам, однако, не суждено было сбыться. Брак Филиппа и Марии Тюдор оказался бездетным и несчастливым, тем более что в 1555 г. Филипп по вызову отца уехал из Англии. Напряженная борьба вне и внутри страны истощила силы императора. В январе 1556 г. Карл отказался от испанской короны в пользу Филиппа, а после смерти Марии Тюдор осенью 1558 г. на английский престол вступила дочь Генриха и Анны Болейн Елизавета, рожденная от брака, признанного Римской церковью незаконным, а потому не испытывавшая никаких симпатий к католицизму и прокатолической политике своей покойной сестры. В феврале того же 1558 г. Карл оставил императорский престол, который принял его брат Фердинанд. Эти события означали также и разрыв личной унии между испанским королевством и владениями немецких Габсбургов, что серьезно повлияло на положение в делах веры.

Вследствие Реформации религиозно-политическая карта Западной Европы к середине XVI в. — концу царствования Карла V и началу почти полувекового правления Филиппа II — обретает новые очертания. Карл начал попытки религиозного объединения германских князей вскоре после официальной коронации императором в 1529 г. Как водится, вопросы организации церковной жизни оказались тесно сплетенными со спорами о земельных владениях. К 1525 г. сложились противоборствующие стороны — партии католических и

протестанских князей. Последние отличались резкой позицией по отношению к католическому духовенству, стремясь, помимо либерализации религии, к секуляризации церковных земель. Вместе с тем и католики, и протестанты готовы были объединиться против усиления императорской власти и стремления Габсбургов сделать священный римский престол наследственным. Уже Шпейерский сейм 1526 г. (решения которого, впрочем, были отменены по настоянию Карла там же, в Шпейере, 3 года спустя) принял документ, согласно которому каждый курфюрст волен был поступать в делах религии так, чтобы «самому отвечать перед Богом и императором», т.е. независимо от папы и церковной иерархии. В 1530 г. на сейме в Аугсбурге протестанты торжественно провозглашают свой символ веры — «Аугсбургское исповедание». Вскоре, отказавшись подчиниться воле императора, потребовавшего от князей вернуться в лоно католицизма, протестанты образуют «Шмалькальденскую лигу». Противостояние — ссоры и примирения, разрывы и сближения, сеймы, указы, артикулы и рефутации — иногда переходит в прямые военные столкновения, решаться на которые императору не всегда просто из-за турецкой угрозы или опасений по поводу реформационных настроений в Нидерландах. Тем не менее, в 1545 г. Карл начинает открытые военные действия. На первых порах ситуация складывается удачно для испано-итальянских войск, но затем события развиваются катастрофически (император едва не попал в плен под Инсбруком). Война завершилась заключением мира в Пассау. Мирный договор был ратифицирован 25 сентября 1555 г. на Аугсбургском сейме, известная формула которого: «*Cuius regio, eiusdem religio*» («Чья страна, того и вера») переводила борьбу в плоскость не только военно-политического, но также интеллектуально-нравственного соперничества. В этих новых условиях равенства Католической церкви предстояло реализовать программу Контрреформации и внутрицерковной реформы.

Значительную роль в определении контуров реформирования церкви и взаимоотношений с протестантскими общинами сыграл Тридентский собор, решение о созыве которого было записано в секретном протоколе к мирному договору 1544 г. между Карлом и Франциском. В протоколе говорилось, что собор должен открыться независимо от согласия папы — настолько назрела к тому времени

необходимость обсуждения религиозной ситуации. История подготовки к собору была долгой и непростой. Еще в 1530 г., после неоднократных требований немецких курфюрстов и епископов, грозивших собрать немецкий поместный собор, Карл V и папа Климент VII договорились о том, что собор должен быть вселенским. В 1532 г. протестанты, уже провозгласившие свой символ веры, потребовали, чтобы в обсуждении догматов принимали участие не только иерархи церкви, но и миряне. Папа Павел III предпринял попытку созвать собор в 1534 г., затем издал буллу о созыве собора в 1537 г., но место созыва — итальянские города — не устраивало «ультрамонтан» («заальпийских» епископов). Собор открылся лишь в декабре 1545 г. в Тренто — городе в Северной Италии, находившемся, однако, в принадлежавшей императору области, что устроило представителей всех сторон².

Собор, на котором предполагалось обсудить основные противоречия Католической церкви, казалось, был обречен на неудачу. Слишком разными были установки и цели участвовавших в нем сторон. Представители протестантских общин требовали свободы для обсуждения проблем церковной политики и догматики. Они надеялись быть услышанными, тем более что речь шла не о разрыве с католицизмом, а лишь о реформах внутри вселенской церкви. Карл V также надеялся на мир с протестантскими странами и частями империи. К требованиям реформ присоединилась значительная часть неитальянского епископата, недовольного неограниченной властью святого престола, неспособностью папы и курии, которая по преимуществу состояла из итальянцев, противостоять «порче церкви» и протестантскому движению. Задачи Павла III были не менее сложными. Нужно было сохранить папскую власть, восстановить ее авторитет, найти точку равновесия между идейным единством церкви и сохранением религиозного мира. Поэтому собор готовился долго и открылся лишь в 1545 году.

Собор параллельно обсуждал и возможные реформы, и догматику. Работа велась тщательно. Комиссии, куда входили доктора тео-

² О значении Тридентского собора, помимо книги O'Malley J.W. *Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era*, см.: *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church* / ed. by E.H. Landon, Edinburgh, 1909, en 2 vols, vol. 2, p. 180–241.

логии, обсуждали каждый вопрос неторопливо и обстоятельно. (Общие заседания предполагались только для оглашения и утверждения решений.) К этой работе, однако, были привлечены в основном итальянские прелаты и доктора, преимущественно доминиканцы. Поэтому богословской и методологической основой выработки решений стали «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» св. Фомы Аквинского. Теологические споры велись вокруг вопроса о статусе апостольского предания: после трудных споров победило мнение об утверждении всего предания наравне с Библией. Можно сказать, что все последующие постановления вытекали из этого. В качестве единого латинского перевода Писания была принята Вульгата. Принципиальным моментом стало утверждение канонов и капитулов об оправдании, резко отличных по смыслу от соответствующих протестантских теорий³.

Разногласия и политические проблемы, обострившиеся за время работы собора в Тренто, привели к перерыву в его заседаниях и к переезду в Болонью. Павел III, вынужденный бороться не только с протестантами внутри церкви, но и со своим светским другом-соперником императором Карлом V (который в тот момент вел успешные военные действия против протестантских князей), решил вообще закрыть собор. Лишь после его смерти новый папа Юлий III по настоянию Карла возобновил работу собора. Требования ультрамонтан (особенно выделялись своей последовательной борьбой за чистоту церкви иберийские епископы⁴) начать реформу церкви *in capite et membris* («во главе и членах») сыграли свою роль.

При всех противоречиях, которые давали о себе знать в ходе собора, его общие итоги впечатляли. Первая и вторая сессии освободи-

³ Человеку дается путь к спасению, но от него зависит, идти по нему или нет. Изначальное милосердие Христа относится к каждому без разбора. Право христианина — решать, принимает ли он это милосердие (гл. 6). Вера, раскаяние, умерщвление плоти, благие дела, повиновение церкви (гл. 10, 16) дают человеку надежду на спасение, но без уверенности (гл. 9). Смертный грех — и в этом пункте наблюдается особенно явное расхождение с протестантами — влечет утрату помилования даже при самой искренней вере (гл. 15).

⁴ «Нужно стараться одновременно поразить и еретические догматы наших противников, и испорченные нравы наших собратьев». Эти слова принадлежат иезуиту Педро да Фонсеке.

ли церковь от влияния протестантизма. Папы, кардиналы, епископы, теологи, миряне, католики, протестанты, колеблющиеся получили «подробное объяснение христианской веры»⁵. На третьей сессии произошла собственно «перестройка крепкого здания». Власть папы была не только сохранена, но и усилилась. Принимались строгие меры против нравственного упадка в среде служителей церкви. Епископам предписывалось жить в своих епархиях; строго наказывались корыстолюбие, мздоимство, запрещалась раздача и продажа церковных должностей и т. д. Повышались требования к образованности святых отцов: до посвящения в сан или при занятии кафедры священнику требовалось сдать экзамен. Возросла роль католического образования мирян; учреждались епархиальные семинарии, где бедные могли бы учиться бесплатно (но богатые обязаны были платить); при городских соборах в тех местах, где не было университетов и коллегий, открывались кафедры свободных искусств и богословия. Можно сказать, что главным итогом Тридентского собора стало возрождение давно утраченного духа строгости, убежденности, твердости в среде духовенства, что в значительной мере влияло на устроение паствы.

Таким образом, Тридентский собор выполнил главные задачи: произвел (в ходе второй сессии) размежевание с протестантами, поскольку объединение на условиях противника не устраивало ни одну из сторон, и принял целый ряд постановлений, в которых не только подчеркивалась незыблемость основ католического вероучения, власти папы, священного предания, иерархического устройства Римской церкви, но и содержались конкретные меры, призванные повысить престиж католицизма. Идея реформы предусматривала, помимо прочего, борьбу — звучит очень современно! — с коррупцией (разумеется, в среде духовенства), улучшение управления епархиями, большее внимание к уровню морали и образованности духовенства, что, в свою очередь, дало импульс развитию католического богословия и философии, а также способствовало реформированию системы университетского образования.

Реализация контрреформационной программы происходила при покровительстве и прямой поддержке нового короля Испании Фи-

⁵ Об этом говорилось в постановлениях Тридентского собора «О канонических книгах», «О таинствах» «О папском авторитете» и др.

липпа II, вступившего на престол 29-летним и правившего страной до своей смерти в 1598 г., т.е. без малого пять десятилетий. Идея сохранения единства Католической церкви была созвучна идее сохранения христианской империи под скипетром испанских королей. При этом Филипп ни в коей мере не собирался поступаться своей суверенной властью в пользу папы — ни в светском, ни в духовном плане. Поэтому отношения со святым престолом наладились лишь после смерти Павла IV (кардинала Каррафы, разногласия с которым стоили Филиппу даже временного отлучения от церкви) и избрания в 1559 г. Пия IV, благосклонного к Испании и к испанской политике.

Политика Филиппа была выражением все той же имперской идеи — «страсти к величию», которую отметил Х. Ортега-и-Гассет применительно к находившейся в зените своего могущества Испании середины XVI в. То было «время, когда возводили Эскориал»⁶ — величественный архитектурный образ этой идеи. Всю вторую половину столетия Испания продолжала воевать повсюду: с Францией, Англией, Турцией, африканскими племенами. В 1580 г. Филиппу удалось присоединить к своим владениям Португалию. В борьбе с турецкой угрозой Филипп оказывал помощь мальтийским рыцарям и Кипру; наиболее славным моментом этой борьбы стала битва при Лепанто 7 октября 1571 г. (сражение, в котором Мигель Сервантес потерял руку). «Чересполосные» владения, часто весьма отдаленные друг от друга географически, а также этнически, культурно, религиозно, требовали постоянного внимания испанской короны. Кроме Италии, Фландрии, Голландии, земель в Новом свете, внутреннее напряжение создавали Наварра, Арагон, Каталония, Валенсия, Майорка, в которых периодически пробуждался дух средневекового сепаратизма. Внутренняя политика Филиппа также была жесткой по отношению ко всем слоям общества и представительским учреждениям. Церковь в Испании находилась в серьезной зависимости от королевской власти. К принятому еще при Карле закону «о поступлениях от вспомоществований», согласно которому государству поступала четверть собранной церковью десятины, в том же 1571 г. добавился закон об изъятии в пользу короны десятины самого бога-

⁶ См.: Ортега-и-Гассет Х. *Размышления о Дон Кихоте* / Пер. с исп. СПб., 1997, с. 177.

того дома каждого прихода. Разумеется, эти «налоги на избыточные доходы», несмотря на их утверждение папой, не вызывали восторга у испанского духовенства.

Во всех делах Филипп вел себя как абсолютный монарх, воплощающий в себе имперскую идею. От отца, императора Карла, ему досталось напутствие не выделять фаворитов, быть осторожным и со знатью, и с кардиналами, и с духовниками, и с женщинами, слушать советы, но поступать по-своему. Впрочем, если в первые годы правления король и имел близких советников, то позднее их заменили секретари, лишь представлявшие доклады королю, но не имевшие права давать ему советы. Самостоятельное изучение дел и личное решение, принимаемое Филиппом по каждому текущему вопросу, порождало особый бюрократический стиль управления, при котором все ожидали высочайше утвержденных регламентов, указов, инструкций и резолюций.

Пик наивысшего государственного могущества и международного влияния Испании в начале царствования Филиппа II, равно как и причины того, что уже к концу XVI в. страна окажется в состоянии стагнации, за которым последует затяжной экономический и политический кризис, подробно описаны и проанализированы в историко-культурологических исследованиях. Оправиться от последствий этого кризиса королевство так и не сможет, перейдя в разряд второстепенных, периферийных стран. Для нас важно то, что, вопреки нарастанию кризисных явлений в хозяйственной, политической, социальной областях, эти десятилетия ознаменовались развитием католической мысли, прежде всего в жанре университетской философии. Следует подчеркнуть, что Филипп II постоянно держал в поле своего внимания развитие образования. Он открывал коллегии и университеты в Испании, выделял значительные суммы на обучение студентов-католиков в различных странах Европы. При этом особое внимание король обращал на иезуитские школы и университеты, поскольку видел в членах Общества Иисуса своих единомышленников, стремившихся к возрождению католической учености, а значит, интеллектуальной мощи Римской церкви.

По окончании Тридентского собора именно Орден иезуитов стал быстро укреплять свои позиции и вскоре превратился в самую значительную в интеллектуальном отношении и организованную силу

католицизма, которая наилучшим образом выражала интересы церкви и — если говорить об Испании — соответствовала устремлениям короля.

Общество Иисуса, основанное доном Игнасио Лойолой в августе 1534 г., получило каноническое утверждение в сентябре 1540 г., когда папа Павел III подписал первую «Институцию» — краткий устав ордена⁷. Первым генералом иезуитов стал Лойола. Его знаменитые «Духовные упражнения» легли в основу деятельности быстро растущего ордена. Уже к 1556 г. (год смерти Лойолы) Общество насчитывало более 900 членов, а спустя еще десять лет — около трех с половиной тысяч братьев⁸.

В первые годы становления ордена проступают контуры могучей организации с разносторонними интересами и задачами, подчиненными, однако, единой цели — укреплению власти папы в церкви и власти церкви в мире «к вьщей славе Божьей». Литература, посвященная иезуитам, обширна⁹. Иезуитам принадлежит решающая роль в философском обосновании идей Контрреформации, в создании последней крупной формы схоластической философии, оказавшей сильное влияние на мыслителей Нового времени. Эта философия XVI столетия и составила ядро второй схоластики на высшем этапе ее развития.

Недооценка роли иезуитов в модернизации католицизма влечет за собой непонимание некоторых важных моментов в становлении мира культуры. Именно Общество Иисуса, его особенно крупные мыслители — теологи, философы, теоретики права, яркие полемисты и проповедники — своей работой положили начало новому ка-

⁷ Точнее было бы назвать этот документ специфическим дополнением к уставу, поскольку иезуиты приняли устав св. Бенедикта. Дело в том, что последним уставом, утвержденным св. престолом, был устав св. Франциска; после этого на утверждение новых уставов был наложен запрет.

⁸ Bangert W.V. *A History of the Society of Jesus*, 2nd edition, St. Louis, 1986, p. 25.

⁹ Помимо цитировавшихся работ см.: Brodrick J. *The origin of the Jesuits*, Chicago, 1986; Brodrick J. *The progress of the Jesuits (1556–1579)*, London, 1946 (2nd edition: Chicago, 1986); Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, New York, 1956; Hollis Ch. *The Jesuits*, New York, 1968; Bernoville G. *Los jesuitas*, Madrid, 1935; Giesinger Th. *The Jesuits*, 3d edition, London, 1903; Nicolini G.B. *History of the Jesuits: their origin, progress, doctrines, and designs*, London, New York, 1893.

толицизму, стали основной силой, развившей доктрину внутренней реформы Римской церкви и ее контрреформационной борьбы, что во многом определило лицо современного Западного мира. По нашему мнению, столь значительный прогресс был достигнут Обществом Иисуса потому, что иезуиты наилучшим образом понимали свою основную цель и четко определяли задачи. Деятельный характер ордена, стремление Лойолы воспитать иезуитов настоящими воинами Христа, душой и телом преданными Спасителю, сделали их наиболее пригодными для выполнения сложной работы, так что интеллектуальные, духовные результаты их служения оказались во многом более высокими, чем у реформаторов и собратьев из других католических орденов. Основная идея ордена — возвращение к истокам христианства, очищение церкви от порчи, но с сохранением традиций (то есть без непреклонной разрушительности протестантской идеологии) — как нельзя лучше соответствовала времени.

На фоне приведенных примеров и сказанного выше постараемся обозначить несколько более подробно особенности организации и основные направления деятельности иезуитов. В этой связи интересно замечание П.М. Бицилли о том, что «*Societas Jesu* есть единственное в своем роде общество, приближающееся по типу не к организму, как — более или менее — все известные нам общества, а к механизму. С механизмом роднит его законченность с самого начала и во всех деталях... Всякое общество — организм, поскольку оно живет, то есть растет и обновляется и испытывает внутри себя постоянные конфликты, вытекающие из вечного несовпадения общих и личных целей. Иезуитский орден не знает ничего подобного, ибо в нем нет того, из чего складывается жизнь всякого общества: сотрудничества и соревнования личностей. Нет — потому, что личное умерщвлено без остатка»¹⁰. «Орден иезуитов, — продолжает далее П.М. Бицилли, — есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это — не монашеский орден («*religio*»); цель ордена — не спасение душ его членов, не «созерцание», но служба Церкви»¹¹. С приведенными суждениями трудно не согласиться. Общество действительно

¹⁰ Бицилли П.М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996, с. 204–205.

¹¹ Там же, с. 206.

задумывалось как деятельная организация. И все же осмысление деятельности иезуитов наводит на мысль о парадоксе: это «полное растворение личного в общем» дает сильнейший всплеск самостоятельной активности членов ордена. Забегая вперед, заметим, что ее результатами становятся: метафизика, где — наряду с подчеркнутым вниманием к традиционным проблемам «сущего как такового» — велик интерес к индивидуальному бытию сотворенных вещей; практическая этика пробабиллизма, где каждый индивид должен сам выбирать линию, определять нюансы своего поведения и нести ответственность за себя перед Богом; социально-правовые доктрины, где вопросы происхождения государства, общественного договора, суверенитета и ответственности власти перед народом выходят на первый план¹².

Среди характерных черт иезуита исследователи отмечают абсолютную преданность Богу, о чем свидетельствуют простые обеты и обет безусловного повиновения папе (и, добавим, всем супериорам)¹³. Кроме того, Лойола произвел настоящую революцию в организации жизни религиозного объединения. Средневековая иерархическая пирамида («иерархия сущих»), символизирующая гармонию вселенной и положенная в основу организации церкви, стала моделью для создания структуры Общества. Без объединения и подчинения младших старшим, а старших — высшим, невозможно было бы рассчитывать на эффективную деятельность¹⁴.

Жизнь Общества была жестко регламентирована. Даже иезуитский мистицизм¹⁵ обладал существенным отличием от мистики

¹² В этой связи не должно показаться странным, что теологи-иезуиты последовательно отстаивали права коренных народов Америки, тем самым наживая себе врагов в кругах, близких к королям. См.: Журавлев О.В. Правовая мысль и этика в эпоху конкисты // *Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVI–XVIII вв. в их взаимодействии*, СПб., 1991; Hanke L. *The Spanish straggle for justice in the Conquest of America*, Boston, 1965.

¹³ Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 22.

¹⁴ Даже ангелы на небе находятся в системе подчиненности и соблюдают субординацию. (Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 25–26.)

¹⁵ См. об этом в монографии: Letson D.R., Higgins M. *The Jesuit mystique*, Chicago, 1995.

Бернара Клервоского или Майстера Экхарта, в которой «видение Бога» — «*Visio Dei*» — осуществлялось в пассивном ожидании и всецело благодаря благодати Божьей. Достаточно обратиться к «Духовным упражнениям» Лойолы, чтобы понять, что «превосходная степень познания Бога» приобретается благодаря систематическим занятиям, как прогнозируемый результат напряжения духовных и интеллектуальных сил¹⁶.

Но дело не только в этом. Очевидно, что Лойола сумел увязать порядок и послушание с максимальной свободой индивида, входящего в единую структуру Общества. Здесь коренится уникальность и современность (современность XVI веку, которая, в общем, остается значимой и в последующие эпохи, вплоть до наших дней) иезуитского ордена: личная свобода и готовность объединиться; отсутствие регламентации там, где она не нужна, и строгие предписания там и тогда, где и когда они покажутся необходимыми руководителям ордена или церкви. Особенно поощрялось интеллектуальное развитие братьев и всяческий учет супериорами индивидуальных особенностей и возможностей каждого члена Общества.

Лойола выразил таким образом настоятельное требование эпохи: внимание к индивидуальному, к личности, к «вот этому» человеку. То, что индивидуальность приобрела особую ценность, нашло свое выражение не только в теологических курсах, как это было у испанских мыслителей первой половины XVI в. — например, у Франсиско Витория, — но и в практической жизни религиозного объединения — Общества Иисуса. Каждый иезуит ощущал себя социальным атомом, но при этом понимал, что Общество организует всю его жизнь. И при необходимости отдельные индивиды вдруг оказывались узлами организационной сети, становившейся видимой и прочной.

Структура ордена, как мы уже сказали, как бы повторяла структуру церкви. Во главе стоял генерал (первым генералом, напомним, был сам Лойола). Его власть была чрезвычайно сильной, а полномочия предельно широкими. В отношении членов ордена, независимо от их положения, генерал утверждал принятие в Общество, исключение из него, любые географические и должностные перемещения, наказания и т.п. Генеральная конгрегация, совет из высших иерархов

¹⁶ Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 4.

ордена, собиралась лишь в самых крайних случаях. Орден делился на провинции, которые возглавлялись провинциалами. На территории своих провинций местные руководители имели огромную административную и духовную власть над членами Общества.

Путь вступления в орден был трудным, многоступенчатым и занимал около 10 лет¹⁷. Послушничество (новициат) с принятием «простых обетов» — бедности, целомудрия, послушания — сменялось изучением гуманитарных дисциплин (юниорат) и философских курсов, затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской деятельности, рукоположение, изучение богословия и, часто, различных наук, по которым братья нередко получали ученые степени; год высшей подготовки (терциарство) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит терял возможность отказа от любого предписания генерала ордена и уподоблялся, говоря словами Лойолы, «трупцу» или «посоху в руках старца».

Первые десятилетия служения иезуитов были прежде всего связаны с обоснованием и практическим воплощением контрреформационной программы Рима. Эта работа совпала по времени с быстрым усилением мощи ордена в Испании и Португалии, а также — в меньшей степени — в Италии. После отречения в 1555 г. Карла V королем Испании стал Филипп II (1556—98). В отличие от своего отца, Филипп покровительствовал иезуитам. С достаточной степенью уверенности можно предположить, что любовь к Обществу Иисуса объяснялась близостью устремлений молодого монарха и молодого церковного объединения. Филиппу, получившему вслед за испанской короной в свое владение Неаполь, Милан, Сардинию, Нидерланды и (не будем забывать!) испанские земли в Америке, была близка идея вселенской монархии — христианской империи, «в которой никогда не заходит солнце». Подобная цель отвечала интересам иезуитов как нельзя лучше, тем более что главенствующую духовную роль в такой монархии они предполагали оставить за собой. Достаточно сказать, что именно благодаря иезуитам Филиппу

¹⁷ Jesuíta // Enciclopedia universal ilustrada hispano-americana, Barcelona, 1926, t. 28, segunda parte, p. 2719—2750.

удалось практически безболезненно присоединить к Испании Португальское королевство¹⁸.

При Филиппе II открываются иезуитские коллегии в Толедо, Мадриде, Севилье, Гранаде, Саламанке, Медине дель Кампо, Кордове и других городах, а вскоре многим коллегиям жалуются права университетов¹⁹. В Португалии еще в 60-е годы XVI в. по эдикту короля Себастиана для воспитанников иезуитов процедура получения степени становилась бесплатной во всех университетах, университет Алкаладе-Энарес стал «вспомогательным заведением» Общества Иисуса, а в Коимбрский университет не принимали без аттестата иезуитской коллегии²⁰. Уже к концу столетия в Испании орден имел четыре провинции (Толедскую, Арагонскую, Кастильскую и Севильскую)²¹.

Общество Иисуса действительно соответствовало времени и выражало идею возрождения католической мысли. Поэтому то, что Франсиско Суарес, выходец из известной и знатной семьи, имея благородные помыслы служить Богу, остановил свой выбор на ордене иезуитов, не должно показаться странным²².

¹⁸ Иезуиты фактически находились у власти при португальском короле Себастьяне, после смерти которого его наследник кардинал-инфант дон Энрике подписал отречение в пользу Филиппа, в результате чего Португалия на несколько десятилетий перестала существовать как самостоятельное государство, а португальские университеты, особенно в Коимбре, укрепили свое положение ведущих учебных и научных центров иезуитской теологии и философии. См.: Гетте, аббат. *История иезуитского ордена, составленная по подлинным, отчасти неизданным документам*, М., 1912, т. 1, с. 113–114.

¹⁹ См.: Гризингер Т. *Иезуиты*, в 2 т. СПб., 1868–69, т. 1, с. 157–158; Гетте, аббат. *Указ. соч.*, с. 113.

²⁰ См.: Гетте, аббат. *Указ. соч.*, с. 114.

²¹ Толедская провинция, например, насчитывала около 700 братьев, 4 обители, 22 коллегии и семинарии.

²² В описании биографии Суареса мы опираемся на следующие работы: Fichter J. *Man of Spain: Francis Suárez*, New York, 1940; Xavier A. *Francisco Suárez en la España de su época*, Barcelona, 1993; Duenas J. de. Los Suárez de Toledo // *Razon y Fe*, 1948, Número extraordinario, p. 91–110; Gracia J.J.E. Francisco Suárez: The Man in History // *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991, vol. 55, p. 259–266; Doyle J.P. Suárez — The Man, His Work and His Influence // Suárez F. *Disputation LIV* / trans. J.P. Doyle, Milwaukee, 1995, p. 1–15.

Суарес рос в одной из самых знатных и уважаемых семей Гранады, известной своей службой королям с XI в. Отец будущего философа, дон Гаспар Суарес де Толедо, не будучи теологом (имея, однако, за плечами университетские курсы философии, богословия и права), передал своим детям скромность, почтение к религии и уважение к наукам.

Франсиско был вторым ребенком в семье. Образование, которое получил Франсиско в детские годы, можно считать основательным. Вместе с братьями он посещал начальные классы в Гранадском университете и к тринадцати годам в совершенстве овладел латинским языком, сформировав собственный стиль письма, сохранившийся на всю жизнь. Помимо латинской грамматики, Франсиско изучал риторику, входившую в программу «тривиума»²³.

Нужно заметить, что учеба давалась мальчику с трудом. Он вынужден был тратить часы, чтобы выучить то, что его брат Хуан, считавшийся самым одаренным в классе, схватывал на лету. Родители, дон Гаспар и донья Антония, наблюдавшие за развитием своих детей, склонялись к мысли, что Франсиско вряд ли достигнет больших высот в карьере. Они готовили его к религиозной жизни, полагая, что из него, тем не менее, может получиться неплохой священник. К такому же мнению склонялись их родственники (как по линии матери, так и по линии отца).

Важно, что мысли родителей относительно будущего их сына были созвучны настроению самого Франсиско. Он не просто склонялся к духовной жизни, он жаждал ее. Более того, мальчик внимательно прислушивался к разговорам об иезуитах, деятельность которых неоднозначно оценивалась в Гранаде. Сильное впечатление произвел на Франсиско бывавший в доме андалусийский супериор иезуитов Педро Наварро. Однако настоящий переворот в мировоззрении Франсиско произошел после того, как он услышал блестящие проповеди иезуита Хуана Рамиреса, приехавшего в Гранаду для объяснения доктрины Игناسио Лойолы. Проповедник очень живо, образно и логично описывал цели Общества Иисуса, которые все сводились к одной, главной, цели: возрождению интеллектуальной и духовной силы католи-

²³ Напомним, что в тривиум, т.е. в программу первого уровня обучения, согласно средневековой традиции, входили грамматика, риторика и диалектика (логика). В составе квадривиума были арифметика, геометрия, музыка и астрономия.

цизма. Рамирес рассказывал об устройстве ордена и о жизни братьев, о миссиях и коллегиях ордена. Суарес был очарован его проповедями. Более того, он всерьез увлекся идеями иезуитов, полагавших, что только святость и интеллект, созерцание и действие, образованность каждого иезуита и могучая воля общества как единого организма могут обеспечить католической вере процветание.

Вскоре, осенью 1561 г., судьба Франсиско и его брата Хуана определилась. Родные сочли, что они готовы к тому, чтобы вступить на самостоятельный путь. Отец принял решение отправить сыновей для продолжения образования в Саламанку. И это не был случайный выбор.

В начале 60-х гг. университетское образование в Испании (и в Португалии) переживало подъем, который был особенно заметным в университетах Алкала-де-Энарес, Коимбры и Саламанки.

Саламанкский университет, основанный в начале XIII в., был наиболее древним и именитым и входил в десятку ведущих университетов Европы. Достаточно сказать, что в его аудиториях учились Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Кальдерон, Кеведо, из его стен вышли такие религиозные деятели, богословы и философы, как Игнасио Лойола, Мельчор Кано, Хуан Мариана. Основанный в 1212 г. королем Леона Альфонсо IX, университет неизменно пользовался поддержкой монархов. В XV в. новый импульс его развитию придали папа Бенедикт XIII²⁴, а также Фердинанд и Изабелла, существенно помогавшие университету деньгами и обеспечивавшие ему необходимые привилегии. Тем самым они продолжали традицию, согласно которой испанские монархи даже в худшие для страны годы стремились поддерживать университеты, видя в них будущее страны и отстаивая национальный и королевский престиж²⁵.

В тот год, когда двое братьев Суаресов отправились в Саламанку, старинный университет находился в расцвете, оправдывая свой де-

²⁴ «Схизматический папа» Бенедикт XIII (1394–1417), кардинал Педро де Луна, избранный в Авиньоне, не признаваемый Францией, низложенный двумя соборами, вынужден был оставить папский престол и поселиться на родине, в Испании. Тем не менее, его вклад в развитие университета в Саламанке оказался весьма весомым.

²⁵ Gómez Robledo I. *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, 1948, p. 40–41.

виз: «Первая во всех науках, Саламанка учит»²⁶. В стенах его сорока трех коллегий учились около 6800 студентов; при университете находились тридцать восемь монастырей и монастырских домов различных орденов и конгрегаций²⁷.

Два брата, старшему из которых, Хуану, было около пятнадцати лет, а младшему, Франсиско, тринадцать с половиной, выехали из дома на одном муле серой масти. Тот же мул и привез их в Саламанку. Дон Гаспар отправил Хуана и Франсиско в Саламанкский университет для изучения юриспруденции, рассудив, что право должно быть основой деятельности в любой области. Тем самым он давал им возможность оглядеться, оставляя за ними определенную свободу в выборе жизненного пути. Итак, в ноябре 1561 г. Хуан записался на курс гражданского, а Франсиско — на курс канонического, т.е. церковного, права. Известно, что спустя год или полтора старший брат покинул Саламанку и вернулся домой, чтобы продолжить образование в Гранадском университете. Что же касается Суареса, то, с трудом выдержав вступительные экзамены, он в течение трех лет упорно «учил каноны», прежде чем решился предпринять попытку вступить в орден иезуитов. Этому серьезному решению способствовали не только убеждения, сформированные Суаресом в детстве, но и атмосфера духовного подъема, царившая в те годы в университете. Дело в том, что, хотя Общество Иисуса не имело в Саламанке собственной коллегии²⁸, блестящие проповеди иезуитов, богословские дискуссии, в которых иезуиты часто оказывались победителями, активное участие в университетской жизни заметно влияли на студентов. Суарес вновь встретился в Саламанке с отцом Хуаном Рамиресом и вновь был увлечен его идеями²⁹.

²⁶ «Princeps omnium scientiarum Salamanca docet».

²⁷ Для сравнения заметим, что в лучшие годы университет в Алкале не имел и трети от числа саламанкских студентов (Gómez Robledo I. *Op. cit.*, p. 40; Fichter J H. *Op. cit.*, p. 37–41).

²⁸ Иезуитская коллегия в Саламанке появилась лишь в 1595 г.

²⁹ В частности, речь шла о том, что в наши дни называется «гуманизацией и гуманитаризацией образования». Иезуиты, и Рамирес в частности, предлагали большее внимание уделять гуманитарным дисциплинам, изучению античной классики, по возможности индивидуально подходить к учащимся.

Решив посвятить себя служению Богу, Суарес избирает лучший, по его мнению, путь для этого, а именно, вступление в орден, прямо провозгласивший весьма амбициозную цель — восстановление некогда утраченного интеллектуального уровня Католической церкви «к вящей славе Божьей». Этот путь был заведомо самым трудным. Только очень серьезно настроенные люди, стремившиеся не просто служить церкви, но реформировать ее изнутри, не только учиться и учить, но менять сами принципы образования, задумывались о вступлении в Общество. Строгость жизни иезуитов, абсолютное повиновение старшим, готовность служить всюду, где только это может понадобиться ордену, и в том качестве, в котором это будет необходимо, соблюдение множества других правил требовали, с одной стороны, полного самоотречения, а с другой, заставляли иерархов ордена подвергать желающих самому строгому отбору.

Итак, Суарес, который (особенно, если учесть его происхождение и обеспеченность) мог поступить в любой другой орден или монастырь, решил добиваться чести быть членом братства Иисуса.

Ректор иезуитского дома в Саламанке отец Бартоломе Фернандес допустил к испытаниям пятьдесят молодых людей. Отказать в приеме пришлось лишь одному — Суаресу. Из трех основных критериев, которыми руководствовались экзаменаторы, Суарес удовлетворял только первому — моральной чистоте. Он не имел порочных привычек и иных препятствий такого рода. Что же касалось остальных критериев: интеллектуального и физического развития (ведь иезуит должен быть крепок духом, т.е. умом и волей, а также телом), — то уравновешенный и скромный юноша поразил отцов-иезуитов своей крайней неразвитостью. Отец Фернандес с сожалением сообщил Суаресу, что тот совершенно не обладает качествами, нужными будущему новiciу или семинаристу.

Как выяснилось вскоре, отец ректор ошибался, полагая, что кандидат слаб духом и телом. Поскольку после такого решения оставаться в Саламанке было для Суареса невозможно, он отправился в Вальядолид, где находилась резиденция отца Хуана Суареса, только что назначенного руководить вновь созданной иезуитской провинцией. Провинциал, к которому направился Суарес, не являлся его родственником. Это было простое совпадение фамилий. Тем не менее, он выслушал просьбу молодого человека и попросил экзаменаторов

в Вальядолиде провести испытание еще раз. Выводы беседовавших с кандидатом полностью совпали с заключением саламанкских иезуитов: неразвитый ум и слабое здоровье делают юношу негодным к вступлению в орден.

Однако Франсиско проявляет поразительное упорство. Он остается в Вальядолиде и в течение нескольких дней стоит у входа в резиденцию провинциала, не давая забыть о своем деле. И Хуан Суарес принимает решение, которое определит судьбу молодого человека. Понимая, что для потомка одного из лучших родов Испании невозможно вернуться в Саламанку без положительного решения, а отправиться домой — значит навлечь на себя позор, он решает, что столь упрямое желание должно быть вознаграждено: отец Суарес пишет письмо в Саламанку, в котором настоятельно просит отца Фернандеса дать молодому человеку шанс.

И вновь юноша на муле въезжает в Саламанку. Он так спешит, что даже не заезжает домой в Гранаду, хотя знает, что, став новицием, он должен быть готов к любому повороту в своей жизни. Он смиренно надеется выдержать любые трудности, ожидающие его впереди. И хотя отец Фернандес сильно сомневается в том, что юноша принесет ордену большую пользу, решение провинциала, хотя бы и изложенное в форме просьбы, подлежит безусловному исполнению.

Настойчивость Суареса приносит свои плоды: 16 июня 1564 г. его принимают в иезуитской резиденции, а в специальной грамоте, датированной 28 июня 1564 г. и подписанной ректором Фернандесом, говорится, что Суарес вступает в орден в качестве новicia с отказом от собственного имущества и дохода. Под этой припиской Франсиско Суарес ставит свою аккуратную подпись.

Вступление в орден знаменовало лишь первый шаг на пути духовного и интеллектуального восхождения Суареса. Более того, направление этого пути не было очевидным. Дело в том, что при принятии в орден иерархи оценивали нравственные, интеллектуальные и физические качества кандидатов для того, чтобы сразу наметить перспективы будущих иезуитов. Как правило, вновь принятых делили на две группы: в первую включали более склонных и подготовленных к священнической и преподавательской деятельности, во вторую же определяли тех, которые, получив статус «братьев», займут хозяйственные должности, станут выполнять административные поручения,

помогать в священнослужении и вести тому подобную работу. Для последних, после шестимесячного предварительного послушания, был обязателен новициат (послушничество), в ходе которого братья предавались духовным упражнениям и изучению гуманитарных наук («свободных искусств»). Послушничество завершалось принятием так называемых «простых обетов»: бедности, целомудрия, послушания.

Для тех, кто готовил себя к священству или преподаванию, путь был более трудным, многоступенчатым и, как правило, занимал не менее десяти лет. После предварительного послушничества, в ходе которого вновь принятый в Общество иезуит изучал «Конституции» ордена³⁰, следовал новициат с теми же духовными упражнениями, изучением «свободных искусств» и «простыми обетами» по завершении курса. Но на этом обучение не заканчивалось. Следующим этапом был юниорат, включавший изучение философии в университетских, не обязательно иезуитских, коллегиях. Затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской работы; рукоположение в священнический сан; изучение богословия, к чему нередко добавлялись право, языки, математика (причем как по теологии, так и по философии братья нередко получали магистерские и докторские степени). После этого обычно шел год высшей подготовки, «третий» уровень («*tertius*», поэтому иезуитов, находящихся на этой стадии, называли терциариями) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит становился полноправным членом Общества, абсолютно послушным любому предписанию не только понтифика, но и иерархов ордена во главе с его генералом³¹.

Следует заметить, однако, что разработанная иезуитами «про-

³⁰ Loyola I. The Constitutions of the Society of Jesus / Translated, with introduction and commentary, by G.E. Ganss. St. Louis, 1970.

³¹ Четвертый обет символизировал особенное («великое») смирение ордена вообще и полное самоотречение каждого иезуита в отдельности. Это было торжественное, публичное обещание немедленно и беззаветно повиноваться всему, что прикажет папа. С момента принесения обета иезуит провозглашал себя христовым воином, «никогда не оставляющим своего меча» и готовым к любым миссиям и заданиям во славу церкви и для распространения религии.

грамма подготовки кадров»³², при кажущейся громоздкости, была весьма гибкой. Она учитывала и уровень образования, и социальный статус, и способности поступающих в орден братьев. Это было большим преимуществом иезуитского образования; одним из примеров успешности такой системы стал Суарес.

Как это и было положено, Суарес начал с низшей ступени в иерархии ордена, получив статус новicia, не имеющего отличий («*indifferens*»). Ему ничего не обещали, за исключением кельи и права «жить для Господа вместе с другими братьями». Иными словами, было неясно, к какой из двух групп послушников Суарес будет причислен. Для прохождения предварительного послушничества юношу отправили в город Медина дель Кампо неподалеку от Саламанки, где в резиденции Общества он провел около четырех месяцев, знакомясь с порядком жизни ордена.

Удачей для него было то, что посетившему резиденцию провинциалу Хуану Суаресу (который сыграл столь важную роль в жизни молодого человека) Франсиско был представлен в числе «средне-успевающих» послушников. Последнее, а также просьбы самого Суареса, мечтавшего стать священником, сыграли свою роль. В октябре 1564 г. Суарес вновь возвращается в Саламанку, и, поскольку до этого он в течение трех лет изучал право и гуманитарные науки, его определяют на философский факультет.

Разумеется, учеба в университете составляет лишь часть его занятий; основной задачей становится духовное самосовершенствование, предписанное иезуитам Лойолой. Религиозная жизнь Суареса находится на попечении его духовных наставников: Альфонсо Родригеса, Бартоломе Фернандеса, Мартина Гутьерреса и старого друга Суареса, знакомого ему еще по жизни в Гранаде, Хуана Рамиреса. Заметим, что о лучших духовных наставниках молодому иезуиту трудно было меч-

³² В программе 60-х гг. XVI в. уже угадывались контуры внушительного памятника педагогической мысли иезуитов — «*Ratio Studiorum*», представлявшего собой свод учебных планов и подробных инструкций для преподавателей и учащихся иезуитских школ и университетов. Эта работа иезуитов привела к созданию весьма успешной системы образования, акцент в которой делался на формирование интеллектуальной и духовной элиты во всех слоях общества. (*Ratio Studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu*, т. 1—4 // *Monumenta Germaniae Paedagogica*, b. 2, 5, 9, 16, Berlin, 1887—1894.

тать. Они помогли (каждый по-своему и в разное время, поскольку их служба не ограничивалась Саламанкой) Суаресу сохранить уверенность в правильности избранного пути, особенно в минуты, когда он наиболее остро чувствовал свою неспособность к занятиям.

В самом деле, учеба в университете приводила Суареса в отчаяние. Курс философии Аристотеля был слишком сложен для него. Он не справлялся с заданиями, не успевал охватить материал, читавшийся лектором, не мог участвовать в студенческих диспутах, в общем, был самым слабым учащимся в классе³³. Нужно сказать, что его профессор, отец Андрес Мартинес, был исключением среди университетских преподавателей, которые любят обычно только сильных студентов. Нередко он сам объяснял Суаресу наиболее трудные места в текстах Аристотеля и Фомы, а также назначил ему в репетиторы прекрасно успевающего студента, попросив того в вечернее время повторять с Суаресом весь материал, пройденный за день. Известно, что однажды Суарес обратился к отцу Гутьерресу за советом. Он всерьез раздумывал над собственным будущим. С одной стороны, он хотел быть священником, причем не мыслил себе жизни вне Общества Иисуса. С другой стороны, крайне низкая академическая успеваемость не давала ему возможности даже думать об успешной карьере в ордене, где основой для продвижения были активность и интеллект. Совет мудрого иезуита был внешне прост: вернуться к книгам и при этом молиться не только Богу, но и пресвятой деве Марии. Гутьеррес напомнил Суаресу старый принцип: «*Ora et labora*»³⁴. Труд и молитва — вот что должно было прояснить его будущее.

Исследователи по-разному объясняют произошедшую с Суаресом метаморфозу, напоминая сказочный сюжет о превращении гадкого утенка в прекрасного лебедя. В трудах агиографического толка рассказывается о внезапной перемене, случившейся в один день. Как обычно, после занятий Суарес пошел в комнату к своему репетитору. Тот после объяснения трудных мест попросил повторить материал; и студент, который всегда путался и сбивался в пересказе самых простых вещей, вдруг изложил всю тему с такой ясностью и точностью,

³³ Нередко исследователи даже проводят параллель с успеваемостью Фомы Аквинского, как известно, получившего позорную кличку «тупоголовый бык».

³⁴ Молись и трудись! (лат.)

что поверг своего учителя в изумление. Более того, за этим последовал рассказ о том, что профессор опустил на лекции, и анализ трудностей, о которых в курсе даже не упоминалось. В общем, это была речь не слабого студента, а преподавателя, читавшего лекцию.

Трудно судить, насколько большую роль в этом превращении сыграли молитвы, которые ежедневно возносил Богородице Суарес, и столь ли одномоментным был описанный переход. Суарес страстно желал достичь в изучении философии уровня своих товарищей и постепенно выработал собственную методику подготовки к занятиям. Он старался прочитывать материал лекции еще до того, как слышал ее от профессора. Более того, он заставлял себя знакомиться с источниками, на которые ссылался лектор, самостоятельно сопоставляя мнения философов и анализируя выводы, следовавшие из дискуссии. Другими словами, в неспособном студенте, который продолжал казаться несообразительным в классе и не готовым к быстрой реакции на встречный вопрос во время диспута, обнаружились качества основательного и глубокого исследователя, умеющего работать с текстом.

Эта перемена произошла в 1565 г. В семнадцать лет Суарес был последним учеником в классе, а год спустя, в августе 1566 г., принимая три «простых обета», он точно знал, что не станет обузой для Общества.

В последующие четыре года, с 1566 по 1570, когда Суарес изучал курс теологии, демонстрируя заметные успехи, в жизни Испании назревали существенные изменения. Нарастало напряжение внутри огромной империи и вокруг нее: монархия Филиппа II вступила в борьбу со склонными к мятежу нидерландскими провинциями³⁵, продолжала экспансию в Италии, вмешательство во внутривнутриполитическую и религиозную ситуацию во Франции, фактически завершила конкисту Центральной, большей части Южной и части Северной Америки³⁶. По сути дела, эти годы, как и одно-два последующих десятилетия, стали пиком активности, точкой наивысшего роста испан-

³⁵ См.: *История Европы*, в 8 т., т. 3, *От Средневековья к Новому времени (конец XV — первая половина XVII в.)*. М., 1993, с. 187–196.

³⁶ *Указ. соч.*, с. 228–235; См. также: Альтамира-и-Кревеа Р. *История Испании*, в 2 т., М., 1951, т. 2; Прескотт В. *История царствования Филиппа II, короля испанского*, в 2 т., СПб., 1858, т. 2.

ского государства, после которого вместе с консервацией проблем и противоречий в экономической и социальной жизни медленно начался необратимый процесс упадка.

В те же годы Католическая церковь, которую возглавил папа Пий V, усиливала «перестройку крепкого здания», т.е. внутреннюю реформу церкви, что требовало развития католической доктрины. Эту работу, как мы уже говорили выше, возглавили доминиканские доктора, с которых началась вторая схоластика, вершиной которой суждено было спустя два десятилетия стать Суаресу.

Тем временем в семье Суаресов произошли печальные события. В 1567 г. умерла донья Антония, а спустя три года скончался и дон Гаспар. Суарес с разрешения ректора прервал занятия и осенью 1570 г. приехал в Гранаду, чтобы уладить имущественные дела. При этом он проявил себя как скромный и разумный человек. Основная часть наследства по взаимному согласию перешла старшему брату Хуану, который становился главным в роду Суаресов; при помощи Франсиско сестры были устроены в монастырь св. Павла, а младшего брата, Гаспара, которому было около двенадцати, он взял с собой в Саламанку и определил в одну из коллегий. Все это было важными и непростыми делами, потому что в последние годы жизни отца материальное положение семьи заметно ухудшилось. Взвешенные решения Франсиско оказались оптимальными для сохранения достоинства благородного рода. Ректор иезуитов в Гранаде, наблюдавший за тем, как ведет себя Суарес, отметил безупречную скромность и благоразумие, с которыми Суарес действовал при разрешении домашних проблем³⁷.

Блестящие академические успехи и духовный прогресс Суареса не раз становились предметом обсуждения между иерархами ордена. Не более года после завершения своих печальных дел дома провел он в Саламанке, продолжая изучать богословие, когда ему последовало указание отправиться в Сеговию для преподавания философии в недавно открывшейся иезуитской коллегии. Нужно заметить, что это решение, согласованное с генералом ордена Франческо Борджиа, стало не только экстраординарным событием в жизни самого Суа-

³⁷ Заметим, что для Общества Суарес взял лишь 400 дукатов из причитавшейся ему части наследства, передав остальное Хуану, который был семейным человеком и становился хранителем родительского дома.

реса, но и ярким исключением в масштабах ордена, поскольку нарушало порядок, установленный Лойолой³⁸. В аттестации (данной тем же ректором Гутьерресом, который несколькими годами ранее посоветовал Суаресу быть благочестивым, трудолюбивым и не терять надежду) говорилось, что Суарес — хороший кандидат, имеющий талант, среднее здоровье и способности к преподаванию.

Обратим внимание на еще один момент. Обычно молодым преподавателям-иезуитам поручались младшие курсы, где нужно было вести занятия по риторике и грамматике. Суаресу же сразу поручили читать философию. В декабре того же 1571 г. он дал торжественные обеты, включая обет повиновения папе, и стал полноправным членом Общества Иисуса. Вскоре сбылась и другая мечта Суареса: он был рукоположен в сан священника. Свою первую мессу он отслужил в Сеговии 25 марта 1572 г.

В этом городе, где с сентября того же года стал работать Суарес, открылся его педагогический талант. Суарес оказался прекрасным преподавателем; его лекции отличались четкостью, вдумчивостью, неторопливостью и основательностью в толковании предмета³⁹. Он не был «звездой» массовых проповедей и публичных диспутов. Но в студенческой аудитории (в том числе по мнению самих учащихся)⁴⁰ ему не было равных. Он следовал лучшему, что мог дать схоластический метод обучения, но в то же время демонстрировал самостоятельность, причем не только в порядке изложения материала, но и в его интерпретациях. Это было чрезвычайно редким в университетской жизни того времени, когда обычной считалась практика в буквальном смысле чтения лекций профессором, причем отклонение от текста не предполагалось (даже возражения, опровержения и выводы воспроизводились по конспекту).

Суарес был убежден, что подобный стиль преподавания не соответствует главной задаче образования — формированию самостоя-

³⁸ Напомним, что согласно «Конституциям» Общества иезуит мог претендовать на преподавательскую деятельность лишь после завершения полного (шестилетнего) курса теологии.

³⁹ De Scorraile R. *Op. cit.*, p. 138.

⁴⁰ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 103–104.

тельно мыслящих людей. Эта мысль, которая два десятилетия спустя нашла воплощение в иезуитском «Ratio Studiorum» и получила повсеместное распространение, в начале 70-х гг. встретила серьезное сопротивление среди коллег Суареса в Сеговии. Преподаватели, творчество которых не выходило за рамки составления «гlossариев», «компендиумов» и переписывания в текст собственных лекций «комментариев на сентенции», были обеспокоены педагогическими новациями молодого профессора-иезуита. На фоне интереса студентов к лекциям Суареса и его весьма открытых высказываний о содержании философских и богословских курсов, а также о методике их преподавания последовали требования назначить разбирательство и отстранить Суареса от чтения лекций⁴¹. К счастью, дело было поручено все тому же отцу Хуану Суаресу, который незадолго до этого вновь был назначен провинциалом иезуитов в Вальядолиде. Разобравшись в сути дела и выслушав как выводы назначенной для расследования комиссии, так и самого Франсиско Суареса, провинциал поддержал последнего и дал разрешение на продолжение лекций.

И все же последовала вторая волна доносов, после которой Суарес решил сам обратиться в резиденцию генерала ордена. В конце 1573 г. он попросил разрешения на приезд в Рим для продолжения занятий по теологии. Вместо этого, однако, пришло указание о переводе Суареса в Вальядолид, где незадолго до этого орден основал коллегию св. Амбросия при местном университете. В коллегии имелось вакантное место профессора теологии, на которое и был назначен Суарес, прибывший в Вальядолид к сентябрю 1574 г.

Заметим, что годы работы Суареса в Сеговии были наполнены не только спорами о методике преподавания и ответами на запросы проверяющих инстанций, но и интенсивными исследованиями. Читая курс философии, он готовил тексты лекций, основанные на собственных комментариях практически ко всем основным сочинениям Аристотеля⁴². Наиболее важным произведением, написанным в период 1571–1574 гг., стали «Комментарии на книги Аристотеля

⁴¹ *Ibid.*, p. 105–106.

⁴² Castellote S. Introducción // *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*: En 3 vols. Madrid, 1979–1991, t. 1., p. XXXVIII.

О душе»⁴³. Базовые принципы философии Суареса, включая тесно связанные между собой онтологию, теорию познания, психологию, антропологию, физику (философию природы), в основном сложились именно в это время. И если метафизика Суареса в систематическом изложении увидела свет лишь через два с лишним десятилетия, в 1597 г., то о его теории познания мы судим по произведению, написанному в Сеговии.

Пребывание в Вальядолиде стало следующим — также весьма насыщенный и успешным — этапом в жизни Суареса. Ему поручают не только чтение теологии: в течение года он занимает должность префекта наук (аналогичную обязанностям заведующего учебной частью или проректора), который следил за процессом обучения, успеваемостью, председательствовал на студенческих диспутах и т. п. Кроме того, в 1575–1576 гг. он читает лекции по теологии в Сеговии (на этот раз в течение всего нескольких месяцев) и в Авилае, откуда осенью 1576 г. возвращается в Вальядолид⁴⁴.

Следующие четыре года Суарес безвыездно провел в Вальядолиде, где продолжал преподавать теологию. Как и в Сеговии, эта работа сопровождалась глубоким исследованием предмета. Поэтому, помимо чтения лекций, Суарес пишет комментарии к I части «Суммы теологии» Аквината: свое первое крупное богословское произведение, в котором апробируется новый метод комментирования текстов — «know how» второй схоластики. Мы говорим о таком методе критического истолкования текста, при котором текст становится скорее поводом, нежели причиной обращения автора к некоей проблеме. «Сумма» Фомы Аквинского в комментариях Суареса предстает в качестве обширного материала, дающего пищу для самостоятельной работы ума, а не как источник раз и навсегда изреченной истины, к которому приникает комментатор, стремящийся пояснить суть, не замутнив этой истины. Подобная роль не устраивала Суареса.

Итак, Суарес вальядолидского периода (1576–1580) преподает богословие, усиленно работает над «Суммой» Аквината, оттачивая стиль и формируя метод изложения собственных концепций. Нужно

⁴³ Эти труды, за исключением трактата «О душе» (который был опубликован в 1622 г., уже после смерти Суареса), остались неизданными.

⁴⁴ Cronología de la vida de Suárez // Razón y Fe, 1948, Número extraordinario, p. 13.

сказать, что стремление дать новое прочтение томистской теологии, хотя и не встречало поддержки в среде «ординарных профессоров» в университетах, оказывалось близким по духу решениям Тридентского собора и настроению, царившему вокруг папского престола. Богословский фундамент, выстроенный в XIII столетии святым Фомой, нуждался в ремонте. Без замазывания трещин, замены пришедших в негодность фрагментов и удаления многовековых наслоений невозможно было думать о реконструкции всего «крепкого здания» церковного учения, включавшего, помимо богословия, философию, этику и право.

Работа, которую делал в те годы Суарес, была необходима и в педагогических целях. В те годы студенты университетов стояли, с одной стороны, перед необходимостью изучения «Суммы», которую Тридентский собор рекомендовал как наиболее полный компендиум христианской теологии, с другой стороны, — сталкивались с банальной нехваткой книг, которые к тому же изобиловали типографскими ошибками и приходили в негодность за годы использования сменяющимися друг друга поколениями студентов. В этих условиях лектор часто оказывался посредником между мыслью Аквината и восприятием студента, и от качества работы профессора зависело многое.

Суарес, читавший, говоря современным языком, авторский курс теологии, старался не просто комментировать слова, но и развивать мысли Фомы, приспособляя их к решению современных ему задач и подкрепляя ими собственные суждения. «Труд Фомы можно было бы назвать основанием, от которого отталкивался Суарес, и в то же время надежной и твердой опорой, на которую он всегда мог встать для доказательства или проверки своих собственных тезисов»⁴⁵. Суарес стал предшественником нового типа профессоров теологии и философии. Он не стремился поразить студентов своей эрудицией, театрально произносимыми фразами, запутанными логическими построениями. В то же время он не стремился к искусственному возрождению сократической беседы и других подобных приемов. Он просто реализовывал цель, которая должна быть у каждого успешного учителя: вложить знания в умы студентов, почувствовать «обратную связь», убедиться в том, что учение понято, продумано, усвоено.

⁴⁵ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 78–79.

Отвечая на замечания, предъявленные ему при очередной проверке, Суарес направил генералу ордена письмо, в котором попросил об экспертизе его лекций и вновь выразил желание приехать в Рим, чтобы совершенствоваться в теологии там, где, по его мнению, были сосредоточены лучшие умы Общества Иисуса.

Ответ генерала Суаресу неизвестен, но, так или иначе, его лекции и методы их преподавания получили полную поддержку. Руководителям ордена в Вальядолиде было приказано оставить Суареса в покое, а сам он вскоре был вызван в Рим, чтобы продемонстрировать свое педагогическое мастерство в главной иезуитской школе — Римской коллегии, впоследствии названной Григорианским университетом. Последующие пять лет Суарес провел в «вечном городе» — центре католического мира.

В Риме Суарес был принят как талантливый преподаватель и многообещающий теолог. На его лекции в иезуитской коллегии приходил (отнюдь не в порядке надзора) сам понтифик. Полагают даже, что папа Григорий, основатель этого учебного заведения, которое и получило в его честь название Григорианского университета, доверил Суаресу чтение первой лекции по теологии при открытии коллегии⁴⁶. Здесь же Суарес получил поддержку нового генерала Общества Клаудио Аквавивы, стремившегося к расширению влияния ордена и видевшего залог успеха его деятельности в развитии образования.

Римская коллегия на глазах превращалась в ведущий методический центр иезуитской педагогики. Здесь обучались немногим более сотни студентов, отобранных из разных провинций ордена. Вместе с целым рядом молодых, но уже известных профессоров, лекции им — и весьма успешно — читал и Суарес⁴⁷. При этом он основывался не только на текстах Фомы, но и анализировал многие другие источники, в том числе более поздние, а также современных ему авторов.

Невозможно обойти вопрос об участии Суареса в работе над «*Ratio Studiorum*». Суарес был одним из тех, кто создавал педагоги-

⁴⁶ De Scorraile R. *Op. cit.*, p. 171–172.

⁴⁷ «Хронология жизни Суареса» свидетельствует, в частности, что в 1582–1583 гг. он читал курс «О благодати», что сделало его одним из участников полемики между иезуитами и доминиканцами о свободе воли и божественном предопределении.

ческую систему иезуитов, отстаивая на практике новые методы преподавания. В Риме он участвовал в дискуссиях по поводу содержания пробного, предварительного варианта «Ratio», который должен был состоять из двух частей. Первая была призвана определить общие принципы преподавания теологии, с рассмотрением всех трудных и спорных моментов, во второй должны были содержаться подробные правила и инструкции по организации занятий гуманитарными науками, философией и теологией. Этот вариант вышел в свет в 1586 г. ограниченным тиражом и был разослан в некоторые (далеко не во все) учебные заведения ордена. В сопроводительном письме ректорам и профессорам предлагалось не просто перестроить учебный процесс по новым правилам, но и прислать в течение пяти-шести месяцев свои отзывы. Возвратившись в 1585 г. в Испанию, Суарес принял участие в апробации нового свода педагогических правил уже как профессор иезуитской коллегии в Алкале, где он получил должность лектора теологии. Вместе с коллегами он подготовил и отправил в Рим свои замечания и рекомендации. Одна из рекомендаций вновь обращала внимание на методику преподавания теологии. Суарес (как и его единомышленник, отец Флоренсия, также подписавший это письмо) полагал, что главным критерием успешности обучения служит ясность изложения материала лектором и понимание его студентами, а не рабское следование тексту студенческого конспекта словам профессора. Во многом именно благодаря молодым профессорам, таким, как Суарес, в полном и официальном варианте «Ratio», утвержденном в 1599 г.⁴⁸, смогли соединиться две, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, вся система образования (и вся школьно-университетская жизнь) была унифицирована и кодифицирована⁴⁹; с другой стороны, преподавателю предоставлялась предельная свобода в педагогической работе.

В 1585 г. Суарес оставляет Рим и возвращается в Испанию, получив назначение в университет города Алькала-де-Энарес. Переезд из Рима в Алкалу имел вынужденный характер. В Риме у Суареса (ко-

⁴⁸ Это была третья редакция, которой предшествовал вариант 1591 г., также разосланный Аквивой по коллегиям и обсужденный профессорами.

⁴⁹ Специальными инструкциями регламентировалось все, от поведения на занятиях и на отдыхе до тонкости приготовления различных блюд.

торый с детства обладал слабым здоровьем) обнаружилась болезнь легких. В архивах ордена сохранился медицинский документ, датированный 1584 г., где о Суаресе говорится как о болезненном человеке, испытывающем мучительные боли в груди («*laborat dolore pectoris*»)⁵⁰. Судя по всему, болезнь впервые дала о себе знать еще во время напряженной работы в Сеговии. В Риме усилению болезни немало способствовал влажный климат (город, как известно, расположен на берегах Тибра, в трех десятках километров от морского побережья). Суаресу, во-первых, было предписано уменьшение нагрузки: ему советовали сосредоточиться на чем-нибудь одном, а не взваливать на себя непосильную ношу и преподавателя, и писателя одновременно. Во-вторых, стало ясно, что для выздоровления ему необходим сухой воздух испанского плоскогорья.

Для замещения должности профессора теологии был вызван соотечественник Суареса Габриэль Васкес — талантливый проповедник и преподаватель, читавший теологию в иезуитской коллегии Алкалы. Суаресу же было предложено отправиться в Алкалу и занять там место Васкеса.

В Алкале Суарес вел интенсивную педагогическую и методическую работу. Его активность не нравилась многим, но серьезные неприятности начались, когда в 1591 г. из Италии возвратился Васкес. Несмотря на то, что генерал Аквавива распорядился подготовкой богословских трудов заняться Васкесу, а за Суаресом оставить преподавание теологии, большинство профессоров и студентов желали видеть за кафедрой именно Васкеса — блестящего лектора и к тому же «своего». Атмосфера нападок и интриг совершенно не привлекала и не устраивала Суареса. Это была борьба за место, а не за идею, поэтому Суарес сам написал письмо генералу с просьбой подобрать ему другое место, дав тем самым «удовлетворение местным патриархам». «Если Ваше высокопреподобие наградит их тем, кого они так желают, — говорилось в письме Аквавиве, — их счастье будет огромным»⁵¹. Однако еще до того, как генерал принял свое решение, вопрос о замещении кафедры теологии приобрел иной характер: у Суа-

⁵⁰ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 128.

⁵¹ Орывок из письма Суареса, как и некоторые моменты «внутренней борьбы» в коллегии, приводит Джозеф Фичтер: Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 168–169.

реса резко обострилась болезнь легких, и он вынужден был оставить преподавание. Последовавшее вскоре разрешение отправиться в Саламанку, чтобы не преподавать, но «лишь» писать труды по теологии, стало для Суареса настоящим подарком. Он устал и от напряженной аудиторной работы, и от «подковерной» академической борьбы, и от споров на методические темы, и (об этом мы еще не упоминали) от трудностей, связанных с публикацией собственных богословских сочинений.

Еще в период своей жизни в Алкале Суарес впервые публикует свои произведения — теологические трактаты «О воплощении» («De incarnatione», 1590) и «О чудесах жизни Христа» («De misteriis vitae Christi», 1592). Этому предшествовала непростая подготовительная работа.

Во-первых, дело было в самом авторе, точнее, в его невероятной требовательности к собственному тексту. Заметим, что в 1590 г. Суаресу исполнилось 42 года: возраст не столь уж молодой для первой публикации. Он, по его собственным словам, долгое время серьезно сомневался, следует ли печатать текст лекций, которые предназначались для устного чтения студентам. Более того, он опасался, что на фоне «ученых людей, которые говорили или писали» на эту богословскую тему, его работа может показаться слабой и недостаточной, а недруги, не желающие простить даже крохотной ошибки или недочета, набросятся на нее с яростной критикой⁵². Поддерживаемый друзьями, уверявшими его в несомненной пользе издания, особенно для студентов-богословов, Суарес наконец принял положительное решение.

Во-вторых, решившись на публикацию, Суарес столкнулся с техническими проблемами. Крайне трудно было найти необходимые для набора и печатания книги типографские материалы. Еще более сложным оказался поиск издателей, готовых и способных к весьма сложной, кропотливой работе⁵³. Страна находилась в глубокой депрессии после гибели «непобедимой армады» (1588 г.). Дело заключалось не только в катастрофическом состоянии финансов, но и в тяжелейшем моральном унижении, которое испытывали подданные

⁵² Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 150.

⁵³ Fichter J.H. *Ibid.*, p. 149.

Филиппа II. Над Испанией, казалось, опустились сумерки, первый предвестник грядущего заката могущественной империи.

В-третьих, в соответствии с порядком, заведенным еще при Лойоле, труды иезуитов, предназначенные к опубликованию, должны были пройти не только королевскую, но и внутреннюю цензуру. Более точно указание на прямой запрет издавать что-либо без одобрения генерала ордена содержалось в «Конституциях» Общества. На практике цензура осуществлялась провинциалами, точнее, специальными комиссиями, состоявшими из нескольких прелатов, имевших докторские степени. Первый трактат Суареса (с учетом значительного числа профессоров, которые не скрывали своего недоброжелательного отношения к самостоятельным и глубоким лекциям их коллеги) было решено подвергнуть цензуре непосредственно в Риме. Генерал Аквавива, прочитав рукопись, высоко оценил ее, заметив, что трактат ни в коей мере не уронит репутацию Суареса как блестящего лектора⁵⁴. Решение было принято в декабре 1588 г., но книга увидела свет лишь полтора года спустя.

Трактат о воплощении Христа вызвал, как и предполагал Суарес, множество критических откликов. Не меньшим, однако, оказалось и число сторонников, ожидавших продолжения (трактат «О чудесах жизни Христа», вышедший двумя годами позднее, по существу и являлся дополнением к трактату «О воплощении»), а также требовавших переиздания, которое последовало в 1595 г.

Для нас важно, что Суарес в своих первых теологических произведениях успешно применяет схоластические приемы аргументации, апеллирующие к разуму и рациональным объяснениям даже там, где прежде обходились без них. Благодаря этому трактаты оказались полезными не только студентам, но и проповедникам, более уверенно и доказательно объяснявшим прихожанам суть таинств и библейских

⁵⁴ *Ibid.*, p. 150. В дальнейшем Аквавива внимательно следил за литературными трудами Суареса и неоднократно справлялся у кастильского провинциала об ожидаемых «новинках». Это было особенно важным, поскольку число пишущих среди иезуитов чрезмерно возросло, и в Риме были склонны скорее ограничивать, чем поощрять появление новых имен и трактатов. Исключение делалось для Суареса и Васкеса; от этой «политики сдерживания» пострадал даже такой выдающийся иезуит, как Луис де Молина, с невероятным трудом пробивавшийся сквозь цензурные комиссии.

сюжетов. Даже Васкес, который весьма критически воспринимал Суареса, отдавал ему должное, заявив, что тот «сослужил выдающуюся службу священной науке, когда использовал схоластический метод и подчинил строгой теологической критике все вопросы, относящиеся к жизни и славе пресвятой девы Марии...»⁵⁵.

Что же касается Саламанки, то *alma mater* встретила Суареса почти королевскими почестями. Профессора и студенты ожидали его у городских ворот и составили торжественную процессию; ему предоставили все необходимое для работы; но главное, его теперь окружали друзья, а не оппоненты, готовые наброситься на каждое слово, сказанное или написанное им. Это была его мечта: уйти от излишней публичности, получить собственный кабинет, где хватило бы места для рукописей и книг. Горячий прием и восторженные ожидания произвели сильное впечатление на Суареса; он, вопреки нездоровью и собственным планам, не мог отказать аудитории и решился на чтение лекций в 1593/94 учебном году. Но, начиная со следующего года, он полностью отдается литературному труду, и результаты следуют незамедлительно. Уже в 1595 г. в свет выходит второе, исправленное и дополненное (и, добавим, ожидаемое читателями) издание трактата «О воплощении». Почти в то же время Суарес публикует в одной книге «*De sacramentis*» (1595) три новых трактата, посвященные таинствам крещения, конфирмации и причащения⁵⁶. Эти труды последовательно продолжают два прежних комментария к третьей части «Суммы теологии» Аквината, работу над которыми Суарес будет продолжать долгие годы, а издание этих богословских сочинений затянется до 50-х гг. XVII в., когда самого автора уже не будет в живых.

Именно в эти годы у Суареса появляется настойчивый интерес к метафизике. О том, почему на первый план выходит написание большого труда, в котором давался бы очерк всей философии, лучше всего говорит сам автор: «Поскольку невозможно стать хорошим теологом, не овладев сначала твердыми основаниями метафизики, я всегда полагал важным, прежде чем писать богословские комментарии (часть из которых увидела свет, другую же часть я стараюсь как

⁵⁵ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁶ Doyle J.P. Suárez on the truth of the proposition «This is my body» // *The Modern Schoolman*, 2000, vol. 77, p. 145–163.

можно скорее, с Божьей помощью, завершить), выполнить труд, который теперь, христианский читатель, передаю тебе в руки...»⁵⁷.

Суарес прямо говорит о том, что в его голове уже давно созрело убеждение в необходимости знания метафизики всякому, кто задумается об изучении теологии. Поэтому сразу, как только он отправил в типографию комментарии к «Сумме», о которых мы упоминали, его взгляд обратился к аристотелевской «Метафизике» — неисчерпаемому для схоластики философскому источнику. Суарес видит перед собой важную задачу: предоставить или, точнее, вернуть (это его собственное выражение) метафизической науке ее почетное место в человеческом познании. Разумеется, речь идет о христианской философии; в связи с этим остается неизблемой ее цель — интеллектуальная поддержка теологии откровения.

Другими словами, теология как знание или слово о Боге должна опираться на истины человеческого разума, познанные в естественном свете, т.е. постигнутые рациональным, логическим путем. Бог есть бытие в его наивысшем смысле, поэтому мы не можем и не должны отказываться от максимально полного Его познания, ограничивая себя лишь истинами откровения, тем более что за границами такого познания остается созданный Богом мир. Из всех наук о Боге и мире наиболее значимой оказывается метафизика, которую также называют первой философией. Добавим, что и само рациональное познание заслуживает того, чтобы стать предметом исследования.

Метафизика (а не физика или этика) есть первая наука потому, что она ближе всех других дисциплин подходит к познанию божественных вещей, а также потому, что она объясняет и утверждает рациональные основания, поддерживающие любую науку. Метафизические вопросы, замечает Суарес, настолько тесно переплетаются с вопросами теологии, что трудно отделить их друг от друга. Но еще сложнее рассматривать их вместе, смешивая возвышенное с земным, божественное с человеческим. Вот почему, по мнению Суареса, следовало бы создать специальный труд по философии, «...расположив в нем все метафизические рассуждения в соответствии с таким ме-

⁵⁷ Suárez F. *Disputationes Metaphysicae. Ad lectorem.*

тодом, который наиболее подходил бы для понимания и скорейшего познания как данных рассуждений, так и мудрости откровения»⁵⁸.

«Метафизические рассуждения» («Disputationes metaphysicae») сложились на основе «философских заметок по богословским вопросам»⁵⁹ и материалов курса, читавшегося им в 70-е гг. в Сеговии. Полное название этого произведения выглядит так: «Метафизические рассуждения, в которых систематически передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля»⁶⁰. Первое издание увидело свет в саламанкской типографии братьев Рено в 1597 г.

Спокойное течение писательской работы в Саламанке было нарушено весной 1596 г. по воле Филиппа II. Король, находившийся на вершине выстроенной им бюрократической пирамиды и лично решавший даже многие частные вопросы религиозной и университетской жизни, проявил настоятельное желание видеть Суареса профессором освободившейся «первой кафедры теологии» в университете Коимбры. Коимбрский университет был в то время, наряду с университетом в Саламанке, одним из самых важных учебных заведений на Пиренейском полуострове. При нем имелась иезуитская коллегия свободных искусств, но сам университет сохранял свои привилегии королевского, т.е. нецерковного, учреждения. В течение нескольких десятилетий «первую кафедру теологии» там занимали профессоры-доминиканцы. И вот, когда по выходе в отставку пожилого доминиканца Антонио де Санто Доминго место ведущего лектора теологии освободилось, Филипп решил назначить туда иезуита, причем именно Суареса⁶¹.

⁵⁸ Suárez F. *Op. cit.*, Prooemium.

⁵⁹ Suárez F. *Ibid.*

⁶⁰ «Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur». В названии говорится о двенадцати книгах, поскольку Суарес видит логическое завершение «Метафизики» в учении о перводвигателе, полагая книги 13 и 14 позднейшими вставками, которые к тому же избылиуют повторами.

⁶¹ Известно, что Филипп через своих посланцев хорошо знал Суареса и в разное время несколько раз интересовался его мнением по религиозным и политическим вопросам.

Суарес попытался отказаться от предложенной ему должности. Он попросил иерархов ордена почтительно довести до Филиппа, что не хотел бы прерывать свою писательскую работу, что в Коимбре нет хорошей типографии и он не сможет печатать там свои труды, что почтенный университет в состоянии заместить освободившуюся кафедру, а если королю угодно видеть на этом посту иезуита, то есть Луис де Молина, прекрасный проповедник и полемист, который к тому же желал бы получить вакантное место.

Ответ последовал очень быстро. Филипп сообщал инспектору иезуитских учебных заведений (через которого шла переписка), что он будет «признателен», если тот сослужит своему королю небольшую службу, а именно: немедленно отправит Суареса в Коимбрский университет.

Суарес оставил свои труды и отправился в путь, но не в Коимбру, а в Толедо, где в тот момент находился королевский двор. С одной стороны, он не мог послушаться короля, с другой — ему казалось, что карьера профессора со всеми ее «плюсами» и «минусами» для него завершилась. Философ был уверен в том, что наилучшим для него было бы сосредоточиться на писательской деятельности. Слабое здоровье не давало ему надежды на успешное совмещение чтения лекций и написания книг. Суарес полагал, что, если ему удастся получить аудиенцию его величества, он сумеет убедить короля в нецелесообразности задуманного им назначения. Суарес был принят и заслушан королем. Более того, Филипп согласился — хотя это и шло вразрез с его собственными планами — с доводами философа и позволил ему вернуться в Саламанку, пожелав Божьего благословения его теологическим трудам.

Но, к сожалению, ситуации не суждено было разрешиться удачным для Суареса образом. Король так и не назначил на пустующую кафедру Молину, поскольку тот казался ему слишком вовлеченным в богословские споры, и повелел временно вернуться на этот пост престарелому профессору Доминго. Тот вновь начал читать теологию, но внезапно умер в конце 1596 г. Зная это, Суарес не должен был очень удивиться, когда получил в феврале следующего года копию третьего королевского письма, предписывающего ему отбыть в Коимбру для чтения лекций. По мнению Филиппа, никто более ни в Португалии, ни в Испании, ни среди доминиканцев, ни среди иезуитов не подходил на эту роль в Коимбрском университете.

Заметим, что король в письме давал понять, что помнит все возражения, приводимые Суаресом во время их встречи. Поскольку речь шла о здоровье, то он предлагал Суаресу выбрать наиболее удобные часы занятий и не читать никаких других курсов, кроме теологии. Это предложение, однако, не могло быть принято Суаресом. Дело в том, что по традиции лектор «первой кафедры теологии» обязан был ежедневно читать первую утреннюю лекцию, начинавшуюся в 6.30 летом и в 7.30 зимой. Ведь смысл ее и состоял в том, что наиболее опытный и умудренный профессор задавал определенный тон всему учебному дню в университете, а также демонстрировал уровень, которому должны были следовать остальные профессора. Было бы против правил и здравого смысла носить титул «первого», уступая первую лекцию другому преподавателю.

Понимая, что дальнейшие дискуссии невозможны, Суарес постарался как можно дольше затянуть отъезд, углубившись в работу над своей метафизикой, но полностью подготовить «Метафизические рассуждения» к печати не смог. 28 марта 1597 г. король прислал еще одно письмо, в котором просил «...передать отцу Суаресу благодарности, которые тот полностью заслужил, и сказать ему, чтобы тот незамедлительно отправлялся в Коимбру, не дожидаясь выхода в свет его трудов». «Он легко найдет кого-нибудь, — продолжал Филипп, — в коллегии в Саламанке, кто смог бы доделать эту работу для него»⁶².

Это было прямое указание короля, поэтому Суарес, взяв с собой самое необходимое, отправился в Португалию, где, однако, у него возникли некоторые трудности. Во-первых, почти на месяц его задержал португальский провинциал ордена, удивившийся тому, что столь известный профессор не имеет степени доктора теологии. В самом деле, за все предшествующие годы Суарес ни разу никого не просил о присуждении ему докторской степени, хотя выдержал не одну публичную защиту (достаточно вспомнить его выступление в Римской коллегии в присутствии папы). Его переводили с места на место, поручали преподавание различных курсов, не заботясь об отсутствии академических регалий; он получал почетные титулы от пап

⁶² Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 209.

и благодарности от генералов ордена⁶³; его трактаты были необычайно популярны, но... португальский прелат был всерьез обеспокоен возможными трудностями, которые могли возникнуть в Коимбре у преподавателя без докторской степени⁶⁴. После раздумий провинциал своей властью присудил Суаресу степень доктора теологии (по совокупности трудов — как сказали бы в наше время) и, дав несколько несущественных рекомендаций, отправил его в Коимбру.

Но это не облегчило Суаресу вступление в должность. Напомним, что Коимбрский университет имел статус светского учебного заведения. Поэтому степень, полученная Суаресом, с точки зрения университетского устава выглядела неубедительно. Его не допустили к преподаванию без официальной публичной защиты. В результате 49-летний профессор, испытывавший органическое неприятие бумажной волокиты, должен был отправиться в другой португальский город, Эвору, чтобы в местном университете защитить свое право именоваться доктором и получить кафедру, занять которую не особенно стремился. Защита (4 июня 1597 г.), на которой он выступил и как философ, и как богослов, прошла успешно, и Суарес достаточно равнодушно принял мантию⁶⁵, которой другие добивались с пылом и трепетом.

Нужно сказать, что Коимбра довольно скоро оценила и приняла Суареса. Студенты девяти коллегий университета с восторгом и вниманием слушали его лекции; нередко в лекционном зале собиралась и городская публика. По воспоминаниям слушателей, Суарес излагал материал спокойно и уверенно, не пользуясь книгами и конспектами даже для того, чтобы привести цитату; говорил достаточно медленно, чтобы аудитория могла следовать его мысли. Студенты платили ему любовью и признательностью (его попросили стать духовным наставником молодых иезуитов в Коимбре), португальские коллеги — уважением. Несмотря на более насыщенное расписание, Суарес вновь, как и в Саламанке, погрузился в писательскую работу.

⁶³ Suárez, Francisco // *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid; Bilbao; Barcelona, 1926, t. 57, p. 1415.

⁶⁴ Заметим, что докторская степень в то время в испанских и португальских университетах присуждалась довольно редко и ценилась весьма высоко.

⁶⁵ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 210.

Дальнейшая жизнь Суареса внешне укладывается в несколько строк «Хронологии жизни...», составленной авторами юбилейного выпуска журнала «*Razón y fe*»⁶⁶: со времени защиты докторской диссертации в июне 1597 г. и до ноября 1615 г., времени официального выхода в отставку в возрасте 67 лет, Суарес занимает должность профессора первой кафедры теологии Коимбрского университета. На самом деле философ, помимо преподавания, интенсивно работает над своими сочинениями и выполняет множество «общественных» поручений ордена и церкви. Оставаясь профессором в Коимбре, Суарес неоднократно покидал ее пределы. Так, в июле 1603 г. он выезжает в Вальядолид и Мадрид; в 1604 г. предпринимает путешествие в Рим, откуда возвращается в январе 1606 г., но до октября живет в Лиссабоне. В 1609 г., во время процесса по делу св. Тересы де Хесус, Суарес пребывал в Мадриде; вообще его часто привлекали в качестве судьи, консультанта, эксперта к участию в различных слушаниях, дискуссиях, спорах.

Дальнейший (после выхода в свет «Метафизических рассуждений» в 1597 г.) порядок публикации трудов Суареса таков: в 1599 г. в Мадриде публикуется том «Малых теологических сочинений»; остальные прижизненные издания выпускаются Суаресом в Коимбре. В 1602 г. выходит в свет трактат «О таинствах» (часть 2), в 1603 г. — «О наказаниях». В то время, когда в типографии шла работа над этими книгами, Суарес читал (в рамках все той же теологии) лекции по праву; материалы этого курса к 1612 г. оформились в обширный труд, сделавший Суаресу имя в философии права: «О законах и Боге-законодателе» (Коимбра, 1612). Помимо этого следует упомянуть и другие произведения, вышедшие из-под пера Суареса: «О едином и троичном Боге» (1606), «О достоинстве и положении религии» (1608–1609), «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты» (1613).

Обратимся к философскому творчеству Суареса в этот поздний период его деятельности. Начнем с «Малых теологических сочинений»⁶⁷, представляющих Суареса не просто как философа, но и как

⁶⁶ *Cronología de la vida de Suárez // Razón y Fe*, 1948, núm. extraordinario, p. 14–15.

⁶⁷ Буквально название книги следовало бы перевести как «Различные небольшие теологические произведения» («*Varia opuscula theologica*»).

идеолога Контрреформации, участвующего в одной из самых известных морально-философских дискуссий конца XVI — начала XVII вв., — в полемике между иезуитами и доминиканцами о свободе воли человека и божественном предопределении.

Суарес поддержал доктрину Луиса де Молины (1535–1600), представленную в труде «Согласие свободной воли с дарами благодати, божественным предзнанием, предведением, предопределением и осуждением». Дополнением к молинистской доктрине служит предложенная Суаресом в «Малых теологических сочинениях» собственная трактовка божественного влияния на жизнь и поступки человека. Суарес считал, что благодать имеет характер, согласованный с индивидуальными способностями человека. Другими словами, Бог учитывает склонность характера, темперамент индивида, а также место, время и другие обстоятельства, определяющие ситуацию выбора.

«Малые теологические сочинения»⁶⁸ состоят из шести трактатов, последовательно рассматривающих основные темы дискуссии: влияние Бога на действия сотворенных им вещей; божественное знание творений; благодать (*gratia*) и действенная помощь (*auxilium*) Бога сотворенным сущим; собственная свобода Бога творить и знать все существующее и могущее существовать; проблема свободы воли и ответственности человека; рассуждения о божественной справедливости.

Наиболее значимым из шести произведений, вошедших в книгу⁶⁹, считается «Сочинение о совместном действии и действенной помощи Бога» (третий по счету трактат)⁷⁰. На наш взгляд, не меньший интерес представляет рассматриваемая Суаресом в четвертом трактате гносеологическая сторона проблемы, которую можно выразить в вопросе, предопределены ли будущие события, которые являются результатами выбора человека (и которые он воспринимает как случайные). Поэтому моральную доктрину подкрепляет концепция среднего знания, которую принимали иезуиты, прежде всего Моли-

⁶⁸ См., например, издание, хранящееся в Российской национальной библиотеке: Francisci Suarez ... *Varia opuscula theologica*. Moguntiae, 1600.

⁶⁹ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 222.

⁷⁰ «Opusculum de concursu et efficaci auxilio Dei».

на и Суарес⁷¹, и стремились опровергнуть доминиканцы во главе с Баньесом.

Помимо «борьбы за свободу воли», Суаресу пришлось вступить в межконфессиональную полемику, получившую, прямо скажем, большой политический резонанс. Речь идет о споре между папой Павлом V и английским королем Яковом I. Яков, верный реформаторско-абсолютистской политике своих венценосных предшественников, издал эдикт, в котором утверждалась абсолютная власть короны в светских и духовных делах. В ответ папа направил британским католикам послание, разрешающее им не исполнять королевский эдикт. Одновременно кардинал Беллармин (иезуит и коллега Суареса по преподаванию в Григорианском университете) направил британскому архиепископу Джорджу Блеквеллу письмо, разъясняющее позицию Рима и критикующее шаги короля Якова. Король написал анонимную апологию своему эдикту; Беллармино ответил новым письмом, собственной апологией; все это приобрело характер широкой публичности.

Участие Суареса в этих событиях заключалось в написании упоминавшегося нами выше трактата «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты».

В трактате, который состоит из шести книг, Суарес анализирует пункты расхождения между католиками и английскими протестантами, стремясь показать ошибочность доктрины последних. В 1-й книге прямо говорится о еретическом характере англиканства; во 2-й книге автор защищает католическую трактовку спорных пунктов⁷²; 3-я книга посвящена обоснованию превосходства власти папы над светской властью монархов, 4-я — защите церковного иммунитета, 5-я отвечает на недружелюбные выпады британского короля в адрес папы (Яков объявил понтифика антихристом), а 6-я книга собственно и посвящена главному: в ней Суарес опровергает формулу Якова об абсолютной верности подданных короне и требует соблюдения прав английских католиков.

«Защита веры...» произвела сильное впечатление на короля Якова

⁷¹ Здесь мы приводим общую позицию, которую разделяли иезуиты.

⁷² Суарес последовательно отстаивает дух и букву католических таинств, мессы, культа святых, образов, реликвий и т.п.

(который знал заранее от своих агентов в Испании, что Суарес пишет эту книгу, и получил ее сразу, как только она увидела свет). После заседания оксфордских экспертов книгу в Англии не только запретили, но и приговорили к аутодафе перед собором св. Павла в Лондоне. «Защита веры» была осуждена также и Парижским парламентом, в то время как в Италии и в Испании получила высочайшие оценки. Именно в благодарность за этот трактат папа Павел V впервые назвал Суареса (причем сделал это в личном послании) «Доктором превосходным и благочестивым»⁷³.

Интересны рассуждения Суареса об утверждении королевской власти на основе естественного права. Согласно этой теории, легитимация светской власти происходит по воле людей, благодаря человеческим учреждениям, и зависит от конкретных исторических условий. Божественный характер власти «вообще» означает лишь то, что все виды права восходят к вечному закону, установленному Творцом; монарх не вправе апеллировать к Богу, поскольку получил свою корону от людей и выполняет свои обязанности перед народом.

Из этого следует тезис о суверенитете народа, который может показаться парадоксальным, особенно если учесть, что он был высказан иезуитом в эпоху Контрреформации в абсолютистской Испании⁷⁴. На наш взгляд, речь идет о последовательной позиции, характерной для Суареса и свойственной другим крупным мыслителям-иезуитам конца XVI — начала XVII вв., в которой фактически формулируются фундаментальные положения либерально-демократических концепций Нового времени⁷⁵.

⁷³ «Doctor Eximius et Pius».

⁷⁴ Что касается Испании, то в силу уникального единства ее религиозно-политической структуры власть короля никогда не воспринималась как нечто противостоящее церкви; защита церкви означала защиту устоев католической империи; поэтому труд Суареса получил поддержку при дворе нового монарха Филиппа III.

⁷⁵ Позволим себе напомнить нашу точку зрения по поводу общей направленности второй схоластики на осознание многообразия и динамичности сотворенного Богом мира, господства в нем индивидуальных вещей и индивидуальных отношений. В социальном и морально-правовом отношениях это означает приверженность Суареса и его коллег идеям, которые позднее будут названы либерально-демократическими (буржуазными) принципами.

Теория естественного права Суареса нашла свое полное выражение в главном философско-юридическом сочинении философа «О законах и о Боге-законодателе», опубликованном годом ранее (Коимбра, 1612)⁷⁶. Официальная церковь важнейшей заслугой Суареса в этой области считает преодоление антиномии таинства и права, которое создает новые возможности взаимных отношений между каноническим правом и другими формами права⁷⁷. Единство происхождения права было выражено Суаресом в формуле: «Право божественное, или же естественное, или же позитивное»⁷⁸.

Один из ключевых моментов в философии права Суареса — согласованность системы законов, в основе которых лежит вечный божественный закон. По сути дела, божественный закон представляет собой не что иное, как смысловое выражение принципа божественного творения⁷⁹. Другими словами, вечный закон — это мысль Творца о творении, имеющая значение высшего законодательного акта для всего сотворенного мира, а естественный закон — попытка человека представить и выразить разумные основания мира, заложенные в человеческой природе⁸⁰. Естественный закон в общем виде выражает фундаментальные принципы морали.

Оставив глубинные основания *iustitia* (и как справедливости, и как правосудия) за Богом, Суарес сосредоточивается на роли чело-

⁷⁶ Suárez F. *Tractatus de legibus*. Edición crítica bilingüe: En 8 vols / *Corpus Hispanorum de pace*, Madrid, 1971–1981.

⁷⁷ См.: Джероза Л. *Каноническое право в католической церкви*. М., 1996, с. 22–24.

⁷⁸ «*Ius divinum, sive naturale, sive positivum*». Эта формула впоследствии вошла в Кодекс канонического права (1917), в § 1 канона XXVII (См.: Джероза Л. *Указ. соч.*, с. 24).

⁷⁹ Согласно Суаресу, человеческое гражданское право восходит к божественному естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права. Это означало, во-первых, прямую зависимость человеческого гражданского права от права естественного и, во-вторых, приоритет церковных законодателей над законодателями светскими.

⁸⁰ Что же касается человеческих законов (гражданских или канонических), то, по мнению Суареса, это вполне рукотворные и, следовательно, изменяемые нормы. Вообще закон — абстракция, результат деятельности человеческого разума, поэтому и действие законов должно ограничиваться сферой разума человека.

века в формировании общества и законов, полагая, что изначальное, естественное состояние людей может быть описано одним словом: свобода. Никто по природе своей не является слугой другого человека; однако стремление к лучшей жизни толкает человека на путь социализации. Первым этапом на этом пути является семья, вторым — общественное объединение, основанное на договорных отношениях (Суарес использует два слова: *pactus* и *consensus*) между равными людьми. Этот «первый договор» — необходимый «промежуточный» этап, который завершается осознанием невозможности всем и на равных правах постоянно регулировать жизнь общества. После этого на сцене появляется фигура правителя, которому общество делегирует власть, заключая с ним «второй договор»⁸¹.

Схема выглядит достаточно просто и убедительно. Бог является источником власти; народ — ее субъектом, а монарх (монархия, по Суаресу, есть наиболее справедливая и разумная форма правления) обязан обеспечить твердую власть при соблюдении условий договора, т.е. прав людей⁸².

«О законах» и «Защита веры...» — последние произведения Суареса, которые увидели свет при его жизни. Сказанное не означает, однако, что после 1613 г. он отошел от писательских и преподавательских дел, хотя, как свидетельствует «Хронология жизни», в годы его работы над этими книгами в аудитории его замещали другие теологи. В 1613—1614 гг. Суарес читает курс «О вере», а в следующем учебном году — «О неверии и ересь». В ноябре 1615 г. Превосходный доктор покидает кафедру, получив скромную, но вполне достаточную пенсию. Он выходит в отставку как профессор, но работает над рукописями, которые требуют обработки и подготовки к печати.

Последней такой рукописью стали «Комментарии на книги Ари-

⁸¹ Суарес выделяет несколько способов заключения такого политического договора: свободные выборы, общественное согласие, наследование, дарение, война и т. д.

⁸² При перерождении монархии (если монарх превращается в несправедливого тирана) общественный договор теряет силу, а власть — легитимность. Таким образом, оправдывается неповиновение народа правителю при четко оговоренных условиях: правитель нарушает условия договора или неспособен к сохранению договора.

стотеля *О душе*». Материалы, представлявшие собой комментарии на корпус аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», оставались незавершенными и неизданными в течение всей жизни Суареса.

Примерно за год до смерти Суарес начал переработку рукописи, стремясь превратить ее в законченное систематическое произведение, подобное «Метафизическим рассуждениям». Серьезность, с которой Суарес отнесся к этой работе, понятна: «Комментарии на книги *О душе*» должны были стать основанием его философско-теологической системы.

Суарес предполагал, не внося принципиальных изменений в текст, уточнить его содержание и структуру. Первоначальная структура была традиционной: текст делился на рассуждения, рассуждения на вопросы, вопросы на пункты. «Комментарии на книги *О душе*» включали четырнадцать рассуждений. Суарес предполагал заменить рассуждения книгами, а вопросы главами, что, с одной стороны, более соответствовало структуре произведения, которому были посвящены комментарии, т.е. аристотелевскому трактату «О душе», а с другой стороны, видимо, казалось Суаресу более современным. Не следует, на наш взгляд, говорить о прямом воздействии некоего «духа нового времени», или «новых веяний в философской литературе» на пожилого профессора-иезуита (хотя, как известно, иезуиты очень чутко относились ко всему новому). Очевидно, однако, что Суарес видел свою задачу в определенной «адаптации» текста, в его приближении к читателю первой четверти XVII в. Одновременно он стремился придать заверченный вид учению, которое, как мы заметили выше, должно было стать основополагающим для всей его системы.

Философ отдавал себе отчет в трудности этой работы, а также в том, что ему вряд ли удастся выполнить намеченное полностью: «Я вижу, что уже слишком стар, — писал Суарес в январе 1617 г. в Рим генералу ордена, — чтобы иметь возможность закончить труды, которые начал, и оставить завершенной философию, которая согласовывалась бы с моей теологией»⁸³.

⁸³ Отрывок из письма от 10 января 1617 г., адресованного генералу ордена иезуитов (1615–1646) отцу Муцию Вителлески (Vitelleschi), цитируется по: Suárez F.

Биографы отмечают, что в последний год своей жизни Превосходный доктор старался посвящать все свое время двум главным делам: молитве и работе над рукописями. Летом 1617 г. он приехал в Лиссабон, чтобы соединить отдых с работой в иезуитском доме. Он привез рукописи «О душе», но по просьбе папского нунция вынужден был вновь включиться в публичную дискуссию (на этот раз в спор по поводу юрисдикции церковного и королевского судов в Португалии) и даже написал на этот счет специальную записку⁸⁴.

Воскресенье 10 сентября стало последним рабочим днем Суареса. Когда наступили сумерки, он отложил перо и погрузился в размышления об аргументах в пользу бессмертия души — теме 12-й главы первой книги «О душе». Но уже утром в понедельник у него начался жар, он более не вставал с постели и, несмотря на старания врачей (среди которых был даже личный лекарь короля) и заботу братьев, ему становилось все хуже. Умер Суарес две недели спустя, 25 сентября 1617 г.

Записаны слова, которые были произнесены им незадолго до смерти. Он, ожидавший смерти и готовый к ней, отчетливо прошептал: «Никогда не думал, что смерть будет так сладка»⁸⁵.

Первыми опубликованными произведениями Суареса, как уже упоминалось, стали трактаты «De verbo incarnato» («О воплощенном слове», 1590, 2-е издание в 1595), «De misteriis vitae Christi» («О чудесах жизни Христовой», 1592) и «De sacramentis» («О таинствах», 1592), открывшие серию комментариев к «Сумме теологии» Фомы Аквинского⁸⁶.

Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima: En 3 vols. Madrid, 1978, vol. 1, p. XL, nota 11. Заметим, что Суарес успел исправить лишь первое рассуждение, превратив четыре его вопроса в двенадцать глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти.

⁸⁴ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 330–331.

⁸⁵ «Pensaba que éste era el fin... Nunca hubiera creído que fuera tan dulce el morir» (Elo-rduy E. Fama de sanctidad de Suárez // Razón y Fe, 1948, núm. extraordinario, p. 83).

⁸⁶ Их публикация завершилась лишь после смерти Суареса, в основном в «Полном собрании сочинений».

Значительная часть трудов Суареса не увидела свет при его жизни. Отчасти виной тому была высокая требовательность автора к своим работам, о которой мы упоминали выше, отчасти — недостаток времени и не слишком крепкое здоровье. Известно, что в последние годы жизни философ стремился завершить начатое, переделать то, что его не устраивало, подготовить к печати лекционные курсы различных лет. Ученики и коллеги, братья по ордену, бережно сохранили все подготовленные к публикации рукописи, разрозненные материалы и черновики, и работа по изданию наследия Суареса была продолжена.

Опубликованы трактаты «De gratia» («О благодати», Коимбра, 1619); в Лионе вышли «De angelis» («Об ангелах», 1620), «De opere sex dierum et De anima» («О трудах шести дней [творения]» и «О душе», 1621), а также «De fide, spe et charitate» («О вере, надежде и любви», 1621), продолжение «De virtute et statu religionis» («О достоинстве и положении религии», 1624—1625), «De ultimo fine», «De voluntario» («О последней цели человека», «О свободной воле...» и др., 1628) и неопубликованная прежде часть «De gratia» (1651). Последним вышел в свет труд «De vera intelligentia auxilii efficacis» («Об истинном понимании действенной (божественной) помощи», Лион, 1655). Переиздания произведений Суареса в XVII—XVIII вв. позволяют судить (да и то лишь косвенно, отчасти) о степени востребованности его философских, теологических, морально-правовых сочинений⁸⁷.

Самым известным и наиболее полным собранием сочинений Суареса до настоящего времени остается парижское издание Вивеса (Francisco Suárez. Opera omnia. Paris: Ludovicus Vives, 1856—1878)⁸⁸.

⁸⁷ Sommervogel C. *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Vol. I, Brussels; Paris, 1890, cols. 221—222.

⁸⁸ R.P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera Omnia. Editio nova, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, bibliopolam editorem. Собрание сочинений состоит из 28 прекрасно изданных томов. В томах 1—26 опубликованы произведения философа, в двух последних содержится справочный аппарат, подготовленный редакцией. Том 1 начинается с краткого (14 страниц) описания жизни автора. Основное содержание тома (более 800 страниц) составляют три трактата о Боге. Том 2 включает в себя более чем тысячестраничный, в восьми книгах, трактат «Об ангелах». В 3-й том входят произведения, посвященные проблеме творения, том 4 содержит трактаты о человеке. В томах 5 и 6, по 600 страниц каждый, опубликовано главное со-

Формально произведения Суареса можно разделить на три «серии»:

1. Комментарии к св. Фоме — труды, написанные в форме комментариев к различным частям «Суммы теологии» и рассуждений на соответствующие этим частям и пунктам темы. К 1-й части «Суммы» (в принятых сокращениях I^a) Суарес написал трактаты «О божественной сущности и ее атрибутах», «О божественном предопределении», «О чуде пресвятой Троицы» (все три опубликованы под общим заглавием «О едином и троичном Боге»); «Об ангелах», «О трудах шести дней», «О душе» (также помещены в одном томе под заглавием «О Боге, создателе всего сотворенного») ⁸⁹. Ко 2-й части «Суммы» (точнее, к разделу 1 этой части — I^a II^{ae}) относятся сочинения «О высшей цели человека», «О свободной воле и безволии», «О добре и зле в человеческих деяниях», «О пороках и грехах» (опубликованы вместе в Лионе в 1628 г.); кроме того, с той же I^a II^{ae} связан трактат «О законах и Боге-Законодателе» и два других произведения, написанные в связи с дискуссией о божественной помощи («De auxiliis»), в которой Суарес, как было сказано, выступил на стороне молинистов, защищая оптимальную, с точки зрения иезуитов, свободу воли человека: «О благодати», «Об истинном понимании действенной (божественной) помощи». Части II^a II^{ae} «Суммы теологии» посвящены труды «О вере, надежде и любви» и четырехтомные комментарии под общим заглавием «О достоинстве и величии религии». Не осталась

чинение Суареса в области права и социальной философии «О законах», в томах 7–11 под общим названием «О благодати» помещены комментарии к различным частям и фрагментам «Суммы теологии» Фомы Аквината. Последующие тома продолжают серию комментариев к «Сумме теологии». Том 12 включает трактаты «О вере», «О надежде» и «О милосердии», тома 13–16 имеют общее заглавие «О религии», тома 17–19 — «О воплощении», тома 20–22 — «О таинствах», том 23 — «Об осуждениях». В томе 24 опубликовано полемическое сочинение «Защита католической веры...» Тома 25 и 26 представляют особый интерес для тех, кого привлекает метафизика Суареса, поскольку именно в этих томах содержатся «Метафизические рассуждения». Два последних тома, содержащие указатели к собранию сочинений, репринтно переизданы в Брюсселе в 1963 г. Заметим, что каждый том содержит предметный указатель (Index rerum), составленный самим автором, что весьма облегчает чтение трактатов.

⁸⁹ Правда, как уже было сказано выше, эти трактаты опубликованы уже после смерти Суареса в Лионе в 1621 г.

без внимания Суареса и 3-я часть «Суммы» — см. трактаты «О таинствах» (два тома) и «О наказаниях».

2. Полемические богословские трактаты, написанные Суаресом по заказу Рима на темы наиболее серьезных религиозных споров того времени: «О церковном иммунитете, нарушенном венецианцами»⁹⁰ и «Защита католической апостольской веры против заблуждений англиканской секты». Первый трактат был направлен против правительства Венецианской республики и отстаивал папские привилегии в отношениях с Венецией⁹¹. Второе произведение, как мы отмечали выше, получило не только одобрение папского престола, но и «высшую оценку» британского монарха, «вразумлению» и критике которого оно и было посвящено.

3. Философские произведения. Комментарии Суареса, посвященные «Сумме теологии» Фомы, по общему признанию исследователей, имеют богатое философское содержание. Среди них особо следует выделить уже упоминавшиеся трактаты «О законах» (социальная философия и философия права) и «О душе» (используя более современную классификацию, можно отнести этот трактат к философско-антропологическим и психологическим произведениям). Но единственным собственно философским произведением Суареса остаются «Метафизические рассуждения».

Философия Суареса никогда не была (за исключением, быть может, начала XVII в.) сверхпопулярной, вызывавшей восторги читающей публики. Тем не менее, на протяжении нескольких столетий, вплоть до наших дней, она вызывает ровный, устойчивый интерес философов и исследователей, в качестве основания для постановки фундаментальных философских вопросов предпочитающих неспешный, обстоятельный рационализм традиционной метафизики. Но если до середины XX в. философское сообщество довольствовалось изданием Вивеса, то во второй половине столетия возникла потреба-

⁹⁰ «De immunitate ecclesiastica a venetis violata». Это произведение увидело свет лишь в 1859 г., в томе неизданных произведений Суареса: *Francisci Suarezii opuscula sex inedita*, Bruxelles et Paris, 1859.

⁹¹ Интересно, что именно после этого трактата папа Павел V назвал Суареса замечательным и благочестивым теологом, что породило почетный титул «доктора превосходного и благочестивого».

ность в переизданиях важнейших произведений Суареса и переводах их на новые языки.

Важное начало — публикация отдельных рассуждений из «Disputationes metaphysicae» — было положено американским издательством «Маркетт юниверсити пресс»⁹². Первым в переводе на английский оно выпустило рассуждение VII «О разных родах различений» (1947)⁹³. В последующие годы в английских переводах вышли: рассуждение IV «О формальном и универсальном единстве» (1964)⁹⁴; рассуждение V «Об индивидуальном единстве и его принципе» (1982)⁹⁵; рассуждение XXXI «О сущности конечного бытия как такового, о его бытии и о различении между ними» (1983)⁹⁶; рассуждения X, XI, избранные фрагменты из XXIII рассуждения и других трудов (1989)⁹⁷; рассуждение LIV «О ментальных сущих» (1995)⁹⁸; рассуждение XV «О формальной причине субстанции» (2000)⁹⁹ и рассуждения XX, XXI

⁹² Отдельно в 1954 г. вышел перевод фрагмента богословского сочинения Суареса: Suárez F. *The dignity and virginity of the Mother of God: Disputation I, V, VI*, translated by Richard J. O'Brien. West Baden Springs, Indiana: West Baden College, 1954.

⁹³ Suárez F. *On various kinds of distinctions* (Disputationes metaphysicae, Disputatio VII, De variis distinctionum generibus), translation from the Latin, with an introduction by Cyril Vollert. Milwaukee, Marquette University Press, 1947.

⁹⁴ Suárez F. *On formal and universal unity*, De unitate formali et universali [by] Francisco Suárez, translated from Latin, with introduction by J.F. Ross, Milwaukee, Marquette University Press, 1964.

⁹⁵ Suárez F. *On individuation: Metaphysical disputation V, individual unity and its principle*, translated from the Latin with introduction, notes, glossary, and bibliography by Jorge J.R. Gracia, Milwaukee, Marquette University Press, 1982.

⁹⁶ Suárez F. *On the essence of finite being as such, on the existence of that essence, and their distinction*, translated from Latin, with an introduction by Norman J. Wells, Milwaukee, Marquette University Press, 1983.

⁹⁷ Suárez F. *Disputationes metaphysicae*, Selections. Translation with introduction, notes, and glossary [by] Jorge J.E. Gracia, Douglas Davis. Munchen; Hamgen; Wien: Philosophia Verlag, 1989.

⁹⁸ Suárez F. *On being of reason (De entibus rationis) Metaphysical disputation LIV*. Translated from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

⁹⁹ Suárez F. *On the formal cause of substance: metaphysical disputation XV*. Translated by John Kronen and Jeremiah Reedy. Milwaukee, Marquette University Press, 2000.

и XXII, посвященные соответственно проблемам творения, сохранения и совместного действия (2000)¹⁰⁰.

Следует отдать должное испанским исследователям, которые, как им, впрочем, и следовало, заняли достойное место в этом ряду (правда, не без десятилетней паузы после пышных юбилейных торжеств 1948 г.). В 1960—1966 гг. в свет вышла семитомная билингва — «Метафизические рассуждения» на испанском языке с параллельным латинским текстом. Это издание, предпринятое мадридским издательством «Гредос»¹⁰¹, сделало метафизику Суареса более доступной и популярной. Одновременно с этим «Метафизические рассуждения» на латинском языке были переизданы в Германии в 1965 г.¹⁰²

В 60-е гг. были также осуществлены переводы других трудов Суареса. На английский язык переведены большие разделы философско-правовых и теологических трактатов¹⁰³, на испанский — полностью трактаты «О защите католической веры»¹⁰⁴ и «О законах»¹⁰⁵. Предпринимались и издания на латыни¹⁰⁶. В 70-е гг. этот ряд публикаций был

¹⁰⁰ Suárez F. *On creation, conservation, and concurrence: Metaphysical disputations XX, XXI and XXII*. Translated by Alfred J. Freddoso. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

¹⁰¹ Suárez F. *Disputaciones metafísicas*. Edición y traducción de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon. Madrid, Editorial Gredos, 1960—1966.

¹⁰² Suárez F. *Disputationes metaphysicae*. Hildesheim, G. Olms, 1965.

¹⁰³ Suárez F. *Selections from three works of Francisco Suárez, S.J.*: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errors, 1613; De triplici virtute theologiae fide, spe, et charitate, 1621, New York, Oena publications, 1964.

¹⁰⁴ Suárez F. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errorers del anglicanismo*. Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozguren; Instituto de estudios políticos, Madrid, 1970—1971.

¹⁰⁵ Suárez F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, en 6 vols., Madrid, Instituto de estudios políticos, 1967.

¹⁰⁶ E.g.: Suárez F. *Lectiones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum editit Carolus Deuringer* / Facultad de filosofía. Universidad de Granada. Granada, 1967.

продолжен 8-томным двуязычным латинско-испанским изданием «De legibus»¹⁰⁷.

Суареса переводят и на другие европейские языки: итальянский, французский, португальский¹⁰⁸. Первый перевод Суареса на русский язык — введение к «Метафизическим рассуждениям» и I раздел первого рассуждения, посвященный предмету метафизики, — был опубликован в 1987 г.¹⁰⁹ Затем, после десятилетнего перерыва, последовали публикации других фрагментов, подготовившие почву для настоящего издания (см. *Избранная библиография*).

¹⁰⁷ Suárez F. *Tractatus de legibus*. Edición critica bilingue / por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971.

¹⁰⁸ E.g.: Suárez F. *Disputazioni metafisiche I–III* / Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Rusconi, 1996.

¹⁰⁹ Суарес Ф. *Метафизические рассуждения. Введение и I раздел первого рассуждения «О предмете первой философии»* / Пер. и вступ. статья М.Р. Бургете // Историико-философский ежегодник. М., 1987.

Г.В. Вдовина

**МЕТАФИЗИКА СУАРЕСА
В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПОСЛЕДНЕГО СТОЛЕТИЯ***

Практически все публикации о Суаресе, вышедшие в свет в первой половине XX в., принадлежат авторам, так или иначе связанным с неосхоластикой (исключение составляет Хайдеггер, но об этом мы скажем особо). Среди философов этого времени, чуждых неосхоластике и католической мысли вообще, Суарес не пользовался популярностью. Рассел в своей «Истории западной философии» не упомянул о нем ни словом, а Виндельбанд ограничился следующим замечанием: «Суарес был выдающимся писателем, с ясным, пронизательным и точным умом, обладавший большим искусством в группировке мыслей; с точки зрения литературной формы он стоит значительно выше большинства старых схоластиков, но в содержании своих учений... связан традицией»¹. Что же касается публикаций исследователей-неосхоластов, их можно условно разделить на две группы. Одни авторы, близкие к ортодоксальному томизму, — их большинство, — безоговорочно осуждали Суареса за отход от основоположений Фомы или за их эклектическое смешение с отдельными тезисами Скота и Оккама; другие, защитники Суареса, настойчиво пытались представить его как хотя и диссидентствующего, но все-таки томиста.

Первую точку зрения впервые отчетливо сформулировал аббат Леон Майе в книге «Философия Суареса и ее отношение к теологии», изданной в Париже в 1921 г. Итоговое суждение аббата Майе о метафизике Суареса звучит как приговор: «Его (Суареса) система была более всего системой эклектической, целиком состоящей из элементов, заимствованных у двух противостоящих друг другу католических школ... Он не сумел построить вполне связную систему»².

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

¹ В. Виндельбанд, *История философии*, Киев 1997, с. 308.

² L. Mahieu, F. Suárez. *Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921, pp. 506–524.

Но свое классическое выражение антисуаресианская позиция получила через четверть века после выхода в свет книги аббата Майе — у известного итальянского историка философии Карло Джакона. Его монументальный трехтомный труд «Вторая схоластика»³ до сих пор остается единственным более или менее полным обзором этого периода в истории западной философии. Метафизику Суареса Джакон анализирует исключительно через ее сопоставление с философией св. Фомы, не выходя, таким образом, за рамки внутрисхоластической дискуссии; но в этих рамках, которыми исследователь сам себя ограничил, он с исчерпывающей полнотой суммирует аргументы обвиняющей стороны. Признавая формальные достоинства «Метафизических рассуждений» — систематичность изложения и независимость от сумбурного текста аристотелевской «Метафизики», Джакон в то же время начисто отказывал Суаресу в оригинальности даже в том, что касается формирования интеллектуальной традиции ордена иезуитов. Исследователь обращает внимание на тот факт, что ее основные темы и позиции уже были определены старшими собратьями Суареса по ордену — Толедо, Перейрой и Фонсекой, тогда как Суарес был скорее систематизатором, чем творцом. Что до содержательной стороны дела, Джакон последовательно, пункт за пунктом, изобличает Суареса в измене правоверному томизму и выносит окончательный вердикт: «Трактат Суареса по метафизике был... крупнейшим трудом, систематизировавшим разнообразные темы, которые рассматривались в рамках аристотелевско-схоластической традиции. Но он не был ни оригинальным углублением, ни очищенным изложением подлинной томистской мысли»⁴.

Среди сторонников второй точки зрения, то есть среди защитников Суареса, в первую очередь нужно назвать выдающегося исследователя схоластики Мартина Грабмана. Его программная статья «Метафизические рассуждения Франсиско Суареса в их методическом своеобразии и последующем влиянии» была опубликована в 1917 г., четырьмя годами ранее книги Майе⁵. Большая статья представляет

³ C. Giacom, *La seconda scolastica*, voll. 1–3, Milano 1946–1950.

⁴ С. 29.

⁵ Martin Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, в: P. Franz Suárez S.J., *Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag*, Innsbruck 1917, SS. 29–73.

труд Суареса на широком историческом фоне. Грабман отмечает достоинства «Рассуждений»: глубину историко-философских экскурсов, самостоятельность и систематичность в организации материала, ясность и исчерпывающую полноту изложения. Особо отмечена превосходная латынь Суареса. Грабман перечисляет методологические характеристики «Рассуждений», которые, по его мнению, оказали глубокое влияние на авторов систематических трактатов по католической философии, публиковавшихся в последующие полтора столетия: 1) отказ от следования аристотелевскому порядку изложения метафизики и создание собственной структуры метафизического трактата; 2) сохранение единства метафизики, отсутствие какого бы то ни было разделения на общую и специальную метафизику; 3) здравый и благотворный эклектизм. Что до отношения к томизму, то в целом, утверждает Грабман, Суарес, несомненно, был последователем томизма; а те несколько пунктов, в которых он отступает от учения св. Фомы, второстепенны и не дают оснований говорить о суаресизме как о самостоятельном направлении философской мысли.

Позицию томистов, благожелательно настроенных по отношению к Суаресу, иллюстрирует также гораздо более поздняя статья Ж. Пикара «Томизм Суареса», опубликованная в 1949 году⁶. Основной тезис, который хочет доказать автор: Суарес принадлежит к школе томизма; его метафизика — томизм, пусть даже «критический и аналитический томизм», а сам Суарес — «диссидентствующий» томист. Констатируя расхождения между учениями Суареса и св. Фомы, автор статьи старается не заострять их, а в отдельных пунктах даже готов признать их следствием «недоразумения». Он непременно хочет сохранить Суареса для томизма.

Напротив, Б. Янсен⁷ защищает Суареса, противопоставляя его философию учению св. Фомы. Фома, говорит Янсен, абстрактен и универсален, как все средневековые мыслители; Суарес же конкретен и отпращивается от актуально существующих вещей; для Фомы, как для человека Средневековья, характерен параллелизм между ло-

⁶ G. Picard, S.J., Le thomisme de Suárez // Archives de Philosophie, vol. XVIII, 1949.

⁷ B. Jansen, Die Wesenart der Metaphysik des Suárez // Scholastik XV, 1940, SS. 161–185.

гическими формами и формами реальности, а Суарес находится в оппозиции к такому подходу. Хотя метод Суареса целиком схоластичен, дух его умозрения — дух Нового времени; поэтому учения Фомы и Суареса разнятся не только в частностях, но и по существу.

Испанские авторы первой половины XX в. отзываются о Суаресе с традиционным пиететом. Например, Э. Гомес Арболея, автор популярной книги о Суаресе, пишет⁸: «Нужно заявить раз и навсегда без каких-либо колебаний: в широком горизонте европейского знания фигура Франсиско Суареса с полным правом достойна занять одно из выдающихся мест и сравнима — если ограничиться схоластикой — с мощной и внушительной фигурой Аквината или с другой, многострадальной и заостренной, — Иоанна Дунса Скота, «Тонкого доктора». В это столь именитое сообщество Суарес привносит свои, характерные для него особенности. Если несомненно, что оба названных мыслителя превосходят его оригинальностью, то столь же несомненно и то, что наш Eximius тоже может претендовать на превосходство, основанием которого служат свои причины: новое призвание систематика, острая восприимчивость к историческому наследию».

Подводя итог эту беглому обзору посвященной Суаресу литературы первой половины XX в., мы замечаем, что при всем разнообразии мнений и противоположности исходных позиций как противникам, так и защитникам Суареса присуще нечто общее: они куда меньше говорят о самой метафизике Суареса, чем о ее взаимоотношениях с томизмом или о ее внешнем оформлении. Как заметил один из более близких к нам по времени исследователей, и обвинение, и защита неубедительны, потому что грешат одними и теми же недостатками: поверхностностью, невниманием к существу мышления самого Суареса, чрезмерной заостренностью на вторичных проблемах⁹. Дискуссия двадцатых-сороковых годов так и не прояснила основных понятий и концепций испанского мыслителя. Кем он был: «эссенциалистом» или «экзистенциалистом», номиналистом или противником номи-

⁸ E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S.J. Situación espiritual, vida y obra*, Universidad de Granada, 1946, pp. XI–XII.

⁹ A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle "Disputationes metaphysicae" di F. Suárez*, Milano, 1969, p. 16.

нализма, философом-жизнелюбом, влюбленным в конкретные единичные вещи, или абстрактным схематизатором, пытавшимся вывести мир из максимально общего и почти пустого понятия сущего как такового? Ответы на эти вопросы подчас давались произвольно и бездоказательно, исходя из личных симпатий авторов и их личной точки зрения на ту степень томизма, которую заключает в себе метафизика Суареса.

В эту картину не вмещаются две внушительные фигуры в горизонте европейской философии XX в.: Э. Жильсон и М. Хайдеггер, определившие парадигму исследований Суареса во второй половине столетия.

Позиция Жильсона — позиция бескомпромиссного антисуаризма. Жильсон был тем, кто наиболее отчетливо, последовательно и продуманно сформулировал эту позицию, кто в силу своего исключительного авторитета в каком-то смысле канонизировал ее, и кто своим анализом суаресовского эссенциализированного бытия задал тон многим позднейшим исследованиям, в том числе относящимся к самому недавнему времени. Практически первым Жильсон обратил внимание на тот факт, что метафизика Суареса гораздо естественнее укладывается в ту линию традиции, которая идет от Авиценны и Дунса Скота, нежели в традицию собственно томизма. Помимо отдельных статей, Жильсон подробно говорит о Суаресе в книге «Бытие и сущность»¹⁰ и в ее англоязычном варианте «Бытие и некоторые философы»¹¹. Он отдает должное поразительной эрудиции испанского метафизика: «Суарес обладает знанием средневековой философии, способным посрамить любого современного историка средневековой мысли. По любому и каждому вопросу он, кажется, знает всех и вся, и читать его книгу — все равно что присутствовать при Страшном Суде, которому подвергает четыре столетия христианского умозрения беспристрастный судья...»¹². Жильсон также не отрицал талант аналитика и систематика, присущий Суаресу. Имеет смысл привести обширную цитату из книги «Бытие и сущность», которая демонстри-

¹⁰ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 2me éd., 1963.

¹¹ E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto, 1949.

¹² Ibid, p. 99.

рует лучше любых пересказов, насколько высоко французский исследователь оценивал новаторство Суареса как реорганизатора и систематизатора средневековой метафизики: «*Disputationes metaphysicae* Суареса в силу самой своей формы занимают важное место в истории философии. В качестве *disputationes* они все еще принадлежат средним векам: Суарес сохраняет средневековую манеру, выразившуюся во множестве *Quaestiones disputatae*, начиная с XIII в... Однако в другом отношении *Disputationes* Суареса уже являются философским трактатом Нового времени: их автор сознательно освободился от всякой подчиненности тексту аристотелевской “Метафизики”, чей порядок (точнее, беспорядок) являл, с его точки зрения, множество несообразностей... Ориентироваться на сами предметы метафизики, а не на букву Аристотеля, при определении порядка и способа, каким о них следует говорить, значило начать писать о метафизике вместо того, чтобы писать об Аристотеле. Это было определенной дерзостью и (хотя Суарес не был абсолютно первым) несомненным новшеством. В самом деле, Суарес не только первым начал в такой объективной и систематической форме трактовать всю метафизику, а не только ее отдельные части, но также уточнил философскую терминологию, унаследованную от схоластики, внеся в нее строгость и ясность, неведомые в такой мере его предшественникам»¹³. Однако всеэти достоинства, способствовавшие популярности «Метафизических рассуждений», только усугубили их пагубное влияние. Жильсон был непримирим в своем отношении к Суаресу; он считал, что тот в определенном смысле сыграл роковую роль в последующей судьбе метафизики. Непростительная вина Суареса заключалась в том, что он отказался от реального различия сущности и существования в тварном сущем, полагая, что существование есть не акт сущности, реально отличный от нее самой, но сама эта сущность, взятая в ее полной актуализированности. В результате он изгнал из своего учения акт бытия и поставил на его место полностью эссенциализированную сущность: «Понятие акта существования, который действует в самой сердцевине сущности, своей собственной энергией как бы актуализирует ее к постоянному бытию и обеспечивает единство субстанции и акциденций, конституируя единое сущее и распространя-

¹³ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948; 2me éd. 1963, chap. V.

ясь вовне в динамизме имманентных действий этого сущего, — всё это заменено в доктрине Суареса понятием реальной сущности, чье собственное совершенство служит достаточным основанием как ее существования, так и производимых ею действий... Отрицание всякого существования, отличного от бытия сущности, есть не что иное, как оборотная сторона целостного и решительного утверждения чистой сущности, которая свободна от каких бы то ни было неконцептуализируемых элементов и может быть полностью воспринята разумом»¹⁴. По убеждению Жильсона, эссенциализированная метафизика Суареса наложила неизгладимый отпечаток на все последующие систематические трактаты по метафизике, оказала тлетворное влияние на доктрину умеренного томизма и в конечном счете дискредитировала схоластическую философию, навлекла на нее обвинения в бесплодном схематизме, рассудочности и выхолощенности. Более того, эта метафизика оказала свое пагубное воздействие на Декарта, «ученика учеников Суареса»; отозвалась в рационализме Лейбница, а спустя полтора столетия вдохновила онтологию Христиана Вольфа, не скрывавшего своего пиетета перед прославленным испанцем.

Эта бескомпромиссная критика имела своим парадоксальным следствием тот факт, что Жильсон, наряду с Хайдеггером, стал одним из первых, кто вернул метафизику Суареса в историю «большой» новоевропейской философии, вывел ее на свет из темных закутков школьной мысли, предназначенной для внутреннего пользования церкви; обрисовал — пусть даже в резко негативном свете — ее существенное влияние на магистральный путь развития философии Нового времени.

С другой стороны, пробуждение нового интереса к метафизике Суареса и ее возвращение в большую философию связаны с именем М. Хайдеггера. Хайдеггер обращается к Суаресу в двух марбургских курсах второй половины двадцатых годов: «Основные проблемы феноменологии» (1927)¹⁵ и «Основные понятия метафизики» (1929–1930)¹⁶. Для Хайдеггера Суарес был тем, кто впервые формаль-

¹⁴ *L'être et l'essence*, Paris 1948, гл. V.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, Frankfurt am Main 1975.

¹⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main 1983.

но конституировал метафизику: «Суарес — мыслитель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизики в последующие столетия, вплоть до Гегеля»¹⁷. Но значение Суареса на этом эпохальном повороте в истории метафизики не ограничивается формальной стороной дела. Оно велико также с содержательной стороны: проницательность и самостоятельность в постановке проблем вынуждают поставить Суареса выше самого Фомы¹⁸. Центральная проблема хайдеггеровского анализа метафизики Суареса — проблема взаимоотношения между *essentia* (существенным содержанием) и *existentia* (бытием в наличии, или выставленностью вне причин) — двумя элементами, которые, согласно антично-средневековой традиции, конституируют сущее. Суарес утверждал, что различие между *essentia* и *existentia* существует исключительно в разуме (вопреки учению томистской школы — Эгидия Римского и Капреола — о реальном различии, а также вопреки учению Дунса Скота о модальном, или формальном различии). Заслуга Суареса, как ее видит Хайдеггер, заключается в том, что он предложил «более глубокое философское понимание этого различия, в полном отвлечении от теологической направленности, а значит, и от того, существует ли Бог в действительности или нет»¹⁹. Эта концепция Суареса и его последователей оказалась более подходящей для феноменологического изложения проблемы²⁰. Но именно здесь, по убеждению Хайдеггера, и обнаруживается с полной очевидностью то забвение бытия, которое унаследует от Суареса последующая метафизика Нового времени. Проблема различия *essentia* и *existentia* — двух модусов, в которых артикулировалось бытие у Суареса (= в антично-средневековой тради-

¹⁷ *Die Grundprobleme...*, S. 112.

¹⁸ *Die Grundprobleme...*, S. 78

¹⁹ *Die Grundprobleme...*, S. 115.

²⁰ *Die Grundprobleme...*, SS. 136–137.

ции), Декарта и Канта, может быть окончательно прояснена только в свете более фундаментальной проблемы онтологического различия, то есть отношения между бытием и сущим.

Жильсон и Хайдеггер, при всем несовпадении их подходов, предопределили — каждый со своей стороны — ту перспективу, в которой будут исследовать метафизику Суареса во второй половине XX в.: перспективу становления онтологии Нового времени и забвения ею вопроса о бытии. Исследования второй половины века сосредотачиваются вокруг важных понятий и положений суаресовской метафизики: ментального различия между сущностью и существованием, понятия возможных сущих, доказательства существования Бога и т. д. Одной из ключевых проблем становится проблема аналогии сущего. Можно проследить несколько направлений, по которым распределяются публикации этого времени. Одну группу составляют работы, в самом общем смысле продолжающие жильсоновскую и хайдеггеровскую линию прочтения метафизики Суареса как непоправимой эссенциализации бытия, следствием которой стало последующее вытеснение существования за пределы новоевропейской онтологии. В таком ключе написана книга Густава Зиверта «Судьба метафизики от Фомы до Хайдеггера»²¹. Зиверт стремится доказать, что Суарес недопустимо логизировал бытие, представил бытие как общий род, которому подчинены низшие роды, включая Бога, ставшего прямым и непосредственным объектом познания. «Корень суаресовского мышления — “логика”, абстрагирование понятий от субстанции и извращение бытия в родовое понятие»²².

С другой стороны, предпринимались исследования, скорее вдохновляемые симпатией к Суаресу и желанием понять его собственную правду. Такова, например, книга Анджело Ньемми «Метафизическое основание. Структурный анализ *Метафизических рассуждений* Ф. Суареса»²³. Это сугубо теоретическая работа, лишенная какой бы то ни было историографической плоти. И это не случайно: слишком

²¹ G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959.

²² S. 183.

²³ См. прим. 9.

часто, говорит Ньемми, за Суаресом признавали всего лишь историографическую ценность, но такому упрощенному пониманию противоречит исключительная сложность суаресовского дискурса. Прежде исторического и культурного прочтения «Метафизических рассуждений» требуется их фундаментальное и существенное прочтение. Сам Ньемми различает в метафизике Суареса две тенденции, условно обозначенные им как «парменидовская» и «аристотелизирующая». Первая тенденция, живой нерв этого учения, наиболее отчетливо проявляется в утверждении трансцендентальной необходимости бытия²⁴. Вторая тенденция, составляющая мертвую коросту, выдает себя в искаженной и преувеличенной роли абстракции как одного из элементов, участвующих в конституировании объективного понятия сущего, и в проведении принципа «все, что производится, производится другим». Фундаментальное и существенное прочтение Суареса требует тщательно отделить живую ткань от мертвых наслоений и высвободить непреходящее содержание суаресовской онтологии.

Видное место в суаресианских штудиях последних сорока лет принадлежит американскому исследователю Джону Патрику Дойлу. Этот автор не писал толстых книг, но с периодичностью в несколько лет публиковал статьи, каждая из которых посвящена той или иной узловым проблеме²⁵. Темы статей: реальность возможных сущих, ана-

²⁴Angelo Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*, Milano, 1969. Вот как Ньемми описывает этот «парменидовский» путь, на котором бытие открывается как целостность: «Будучи целостностью, бытие “абсолютно” не есть не-бытие; бытие само по себе есть, бытие требует просто существования, должно существовать как чистое бытие, изначальное, бесконечное и неизменное... Небытие бытия, заметное само по себе прежде всего в становлении, есть скандал... Всякое определение, всякое позитивное, что начинается и прекращается здесь, внизу, т.е. мир становления (тотальность опыта), где верифицируется не-бытие бытия, неизначально... Перед лицом изменчивого мира... свет первопринципа, или онтологически-трансцендентальное требование бытия как такового вынуждает — чтобы исцелить противоречие... между фактом и нормой — к утверждению Изначального Бытия» (p. 254–255).

²⁵J.P. Doyle, Suárez on the reality of the possibles // *The Modern Schoolman* 44: 29–48 (1967); Suárez on the analogy of Being // *The Modern Schoolman* 46: 219–249 (1969); Heidegger and Scholastic metaphysics // *The Modern Schoolman* 49: 201–220 (1972); Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suárez (S.J.) // *Vivarium* 22: 121–160 (1984); Suárez on Beings of Reason and Truth // *Vivarium* 25: 47–75 (1987) и др.

логия, теория истины и сущие в разуме, Хайдеггер и Суарес, метафизическое доказательство существования Бога и т. д. Для этих статей характерны свежесть взгляда, глубина и неожиданные повороты в интерпретации, которым дается солидное текстологическое обоснование. Некоторые темы — во всяком случае, применительно к метафизике Суареса — Дойл начал разрабатывать впервые: например, тему внешних именований или тему учения Суареса о пропозициях, которое не существует в целостном виде, но должно реконструироваться на основании данных, разбросанных в тексте. Разработка этих проблем в перспективе ведет уже не к древним философам — Пармениду, Платону и Аристотелю, — но далеко вперед, к таким фигурам, как Рассел и Патнэм. В целом статьи Дойла свидетельствуют о непростом пути, пройденном их автором от решительного отвержения метафизики Суареса с позиций жильсоновского томизма до хотя и не безоговорочного признания, но несомненного уважения к этой мощной философии и даже восхищения ею.

Оригинальный подход к изучению Суареса предложил современный исследователь и переводчик Суареса на итальянский язык Константино Эспозито. Он призывает увидеть в суаресовской метафизике феномен культуры Барокко и взглядеться не только в то, как труд Суареса входит в барочный мир, но и в то, как сам этот мир выразился в труде испанского иезуита²⁶.

В публикациях последних пятнадцати лет активно разрабатывается та жильсоновская идея, что метафизика Суареса есть продолжение метафизики Авиценны и Дунса Скота. Одна из самых ярких и значительных работ — изданная в 1990 г. книга немецкого исследователя Людгера Хоннефельдера «*Трансцендентальная наука. Формальное определение сущести и реальности в метафизике Средневековья и Нового времени*»²⁷. Дунс Скот представлен в ней как мыслитель, которому европейская философия обязана вторым (после Аристотеля) рождением метафизики. В отличие от тех своих предшественников,

²⁶ C. Esposito, *Ritorno a Suárez. Le "Disputationes Metaphysicae" nella critica contemporanea*, в: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 465–573.

²⁷ L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990.

которые считали предметом первой философии некую особую разновидность сущего — Бога и нематериальные субстанции, — а также от тех, которые считали ее предметом всеобщие свойства сущего, взятые с некоей особой точки зрения — а именно, с точки зрения их полной абстракции от материи, — Дунс Скот мыслил метафизику как науку о трансцендентальных (надкатегориальных) понятиях. Понятие «сущего как такового», объемлющее не только все творения, но и самого Бога и унивокально сказывающееся о тварном и нетварном — вот сердцевина метафизики Скота, прилежного ученика Авиценны и учителя Суареса. Близость Суареса к Дунсу Скоту, в которой его раньше уличали как в тайном пороке, у Хоннефельдера, наоборот, предстает как позитивное качество. Эту близость немецкий исследователь объясняет в том числе типологическим сходством ситуаций, в которых находились оба философа: если Дунс Скот должен был отстаивать христианское миропонимание перед лицом вторжения аристотелевской философии, то Суаресу предстояло отстоять традиционные ценности в ситуации раскола самого западнохристианского мира.

Тот же фундаментальный подход, но со знаком минус, характерен для интереснейшей книги Жана-Люка Мариона «О белой теологии Декарта»²⁸, впервые опубликованной в 1982 г. Ее первую часть составляет весьма тонкий анализ учения Суареса об аналогии бытия и реакции на него со стороны Декарта. На словах принимая томистскую аналогию, пишет Марион, Суарес в действительности полностью извратил ее смысл и фактически разрушил ее, чтобы сохранить то, что в его глазах было неизмеримо более важным: единство объективного понятия сущего, поскольку лишь оно позволяло конституировать метафизику в качестве полноценной науки. Целый ряд кардинальных сдвигов в понимании отношения между Богом и творением, допущенных Суаресом и выдающих в нем последователя Дунса Скота, привел к недопустимому сокращению дистанции между Богом и тварью и к фактическому подчинению Бога законам человеческого разума.

Еще одна яркая и масштабная книга, опубликованная одновременно с работой Хоннефельдера и во многом с нею созвучная,

²⁸ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981, 2^e éd., 1991.

принадлежит Жану-Франсуа Куртину: «Суарес и система метафизики»²⁹. Куртин тоже безоговорочно встраивает метафизику Суареса в традицию Авиценны и Дунса. В «Метафизических рассуждениях» он усматривает тот пункт, в котором переосмыслиется вся предыдущая антично-средневековая традиция и определяется смысл нововременной онто-логики как онто-логики. Новое понимание реальности, сущее в его противопоставленности «ничто», познаваемость как высший критерий сущности (*entitas*) — эти основоположения суаресовской метафизики анализируются в сопоставлении с текстами не только наиболее прославленных мыслителей средневековья, но и философов менее известных, хотя, быть может, не менее важных для существования и понимания традиции. С другой стороны, Куртин прослеживает связи, идущие от «Метафизических рассуждений» в Новое время, к немецкой *Schulmetaphysik*, к Декарту, Лейбницу, Клаубергу, Баумгартену, Вольфу, Канту. Если по отношению к прошлому метафизика Суареса означала критику, но в то же время и радикализацию традиции, то по отношению к будущему она как бы зафиксировала в себе непреходящую апорийность нововременной онтологии, в которой эпистемологическая и логическая перспектива понимания сущего не позволяла даже поставить вопрос о бытии этого сущего.

Эта общая тенденция последних лет непосредственно выводить метафизику Суареса из учений Авиценны и Дунса Скота имеет, на наш взгляд, как безусловные плюсы, так и столь же безусловные минусы. С одной стороны, она положила конец откровенно одномерному и предвзятому толкованию «Метафизических рассуждений» исключительно с точки зрения томизма, будь то реформированный («каэтановский») томизм XVI–XIX вв. или учение самого св. Фомы. Духовное родство Суареса со Скотом не подлежит сомнению; более того, это родство, вероятно, значительно ближе, чем с Фомой; и от того, что оно было наконец осознано и усердно исследуется нынешними авторами, метафизика испанского философа только выиграла. С другой стороны, не менее очевидно, что увлечение «скотизмом» Суареса чревато опасностью затушевывать его существенные расхождения со Скотом в самых важных и чувствительных пунктах. Бли-

²⁹ J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990.

зость терминологии, сходство формулировок, некая общность интеллектуального настроя легко создают обманчивое впечатление, что Суарес был «скотистом в душе», и только причины внефилософского характера не позволили ему открыто в этом признаться, вынуждая заявлять о своей приверженности св. Фоме. Думается, что дело обстояло сложнее, и что оригинальность суаресовской метафизики (если рассматривать ее не со стороны ее исторической роли, а со стороны ее внутреннего формального содержания) до сих пор далеко не оценена в надлежащей мере.

Нам известна лишь одна работа, автор которой, отдавая должное традиционным составляющим мысли Суареса, в то же время пытается ухватить ее именно в ее внутренней оригинальности и независимости. Речь идет о книге Рольфа Дарге «Суарес: трансцендентальная интерпретация бытия и метафизическая традиция»³⁰. Основной замысел Р. Дарге состоит в том, чтобы отграничить суаресовское понимание сущего и его трансцендентальных атрибутов от терминологически близких или даже тождественных, но по сути иных концепций, имевших место в средневековой схоластике. Только один небольшой пример. Суарес, подобно Генриху Гентскому (XIII в.), отождествляет «сущее» (ens) и «вещь» (res), а также «сущее» и «нечто» (aliquid); Дарге же убедительно показывает, что, несмотря на это, концепции Генриха и Суареса радикально различны. В самом деле, у Генриха такое отождествление совершается через совместную редукцию «сущего» и «вещи» к чисто мыслимой сущности и через противопоставление «нечто» «ничто», абсолютному небытию. У Суареса, напротив, «сущее» и «вещь» совпадают не как чистая мыслимость, а как ens reale: то, что обладает возможностью быть вне интеллекта. «Нечто» же противостоит не «ничто», а «другому что» (aliud quid), то есть означает отличенность, внутреннюю сущностную целостность и своеобразие одного сущего в сравнении с другим, и поэтому отождествляется не столько с сущим как таковым, сколько с единым. Думается, что, положив начало работе по разграничению словесных совпадений

³⁰ Darge, R., *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Köln, 2003. Р. Дарге (род. 1958) — профессор кафедры средневековой философии Кёльнского университета и приглашенный профессор кафедры средневековой философии, философской антропологии и этики теологического факультета Зальцбургского университета.

и смысловых различий между Суаресом и его предшественниками, Рольф Дарге принял за решение самой актуальной задачи, которая стоит перед сегодняшними исследователями метафизики Суареса.

Подведем итоги. Благодаря работе, проделанной исследователями в XX в., можно считать достоверно установленным новаторство Суареса в отношении внешней формы и структуры философского трактата. Далее, очевидно значение «Метафизических рассуждений» как исторического источника, который Шопенгауэр совершенно справедливо назвал «подлинной энциклопедией всей схоластической мудрости»³¹. Наконец, теперь уже безусловно ясно, что Суарес был не просто компилятором, но произвел некие преобразования в унаследованной им традиции, оказавшиеся чрезвычайно важными для последующей судьбы европейской философии. Отсюда следует, что метафизика Суареса должна рассматриваться теперь как поворотный пункт, который можно оценивать по-разному, но кардинальная значимость которого очевидна. Однако при обращении к содержательной стороне суаресовской метафизики оказывается, что исследования второй половины минувшего столетия не только не сделали прочтение Суареса и отношение к нему более однородным, но даже заострили эту неоднородность. Ответ на вопрос о причинах поразительной неоднозначности в оценках следует, вероятно, искать в той «чрезвычайной сложности суаресовского дискурса», о которой говорил Ньемми: сложности этих подспудных сдвигов, смещений смыслов; сложности глубинного сопряжения идей, методов, интеллектуальных течений, кажущихся несовместимыми и все же вступающих у Суареса в отношения взаимозависимости и взаимообоснования. С другой стороны, существует сложность высвобождения тех тенденций, которые в тексте «Метафизических рассуждений» присутствовали еще в неявном или в едва намеченном виде, а вполне проявились уже в другие времена и у других мыслителей.

Хочется верить, что публикация перевода важнейших глав из «Метафизических рассуждений», благодаря которой мысль Суареса впервые становится доступной широкому российскому читателю, подвигнет и наших историков философии включиться в работу по освоению метафизического наследия великого испанца.

³¹ Sämtliche Werke, ed. Guselbach, IV, S. 70.

Г.В. Вдовина

**СУЩЕЕ И РЕАЛЬНОСТЬ
В МЕТАФИЗИКЕ ФРАНСИСКО СУАРЕСА***

Когда Суарес — впервые в европейской философии — принялся за построение метафизики как систематического знания о реальном сущем, он оказался в ситуации, знакомой многим философам как до, так и после него. Ему пришлось вливать новое вино в старые мехи, совершать новое философское дело, пользуясь старыми средствами, в данном случае — традиционным, устоявшимся языком средневекового схоластического аристотелизма. Чуть ли не каждый термин, каждая формула скрывали под собой мощные пласты привычных смыслов, отложившиеся в течение многих столетий активного употребления. Смысловое содержание того или иного термина могло варьироваться от автора к автору и от столетия к столетию, но в целом их репертуар известен и как бы автоматически побуждает соотносить слова с теми контекстами, в которых формировались их традиционные значения. Стоит сказать: *аналогия сущего*, — и сразу мысль невольно поворачивается к томистскому учению об аналогии; стоит произнести: *единство понятия сущего*, — и сразу приходит на ум то унивокальное понятие сущего, которое связано с именем Дунса Скота. Противоположность этих двух концепций сущего представляется самоочевидной, их несовместимость — несомненной. Удивительно ли, что вплоть до самого недавнего времени в том факте, что у Суареса понятие сущего как такового совмещает в себе абсолютное единство и аналогичность, некоторые исследователи усматривали проявление непоследовательности, эклектизма или, того хуже, интеллектуального лицемерия?

Это лишь один пример, свидетельствующий о том, что наши попытки понять суаресовскую метафизику заранее обречены на провал, если мы позволим себе поддаться гипнозу традиционного словоупотребления и осознанно или неосознанно примем как данность, что старые термины у Суареса имеют старые значения. Вот почему в том тексте, который следует ниже, мы ставили перед собой задачу

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

не судить Суареса, взвешивая, был ли он «прав» или «не прав» в том или ином вопросе, а для начала просто разобраться в том, что же он, собственно, имеет в виду, когда говорит о научном характере метафизики и ее методе, о конституировании ее адекватного и преимущественного объектов, о сущем как таковом, его единстве и его реальности. Следуя правилу, сформулированному Лейбницем: искать сходство в различиях и различия в сходстве, мы пытались при этом понять, как соотносятся несущие понятия метафизики Суареса — сущее и реальность — с этими же понятиями у Фомы и Дунса Скота: тех двух философов, с которыми Суареса сближают чаще всего. Конечно, скромность поставленной задачи не позволяет претендовать в этой работе на комплексное решение всех проблем, связанных с метафизикой Суареса. Но такая предварительная работа способна прояснить некоторые традиционно спорные моменты этой метафизики и развеять некоторые связанные с ними застарелые предубеждения. Во всяком случае, для себя мы больше не видим возможности оправдывать собственные затруднения в понимании мысли Суареса ее мнимой противоречивостью и эклектичностью.

І. МЕТАФИЗИКА В СИСТЕМЕ НАУК

Наука, которую Суарес последовательно именует метафизикой, традиционно называлась разными именами, восходящими к Аристотелю или к его комментаторам. Каждое из этих имен выражало определенный аспект этой науки, в то же время отграничивая ее от смежных дисциплин. Первое имя — мудрость (*sapientia*), или, с уточняющим определением, — естественная мудрость (*naturalis sapientia*). В качестве мудрости наука, о которой мы говорим, представляет собой вершину естественного знания, то есть всего знания, какое только доступно человеку естественным путем (*scientia* в широком смысле), и снизу отграничивается от частных наук (*scientia* в узком смысле), а сверху — от божественной мудрости, или теологии откровения (*Prooem.*).

Другое название нашей науки — первая философия (*prima philosophia*). В таком именовании она означает высшую из естественных (в указанном смысле) наук, занятую исследованием наиболее «первого»: божественного сущего и нематериальных тварных субстанций. В этом качестве наука, о которой идет речь, отграничивается от

естественной философии (*naturalis philosophia*), занятой изучением чувственных, материальных вещей, и опять-таки от божественной теологии, просвещаемой сверхъестественным светом.

Практически синонимом первой философии является третье название занимающей нас науки — естественная теология (*naturalis theologia*). В таком именовании эта наука непосредственно противостоит божественной и сверхъестественной теологии (*divina et supernaturalis theologia*), отличаясь от нее не столько предметом, сколько способом постижения — опорой на естественный свет разума. В то же время естественная теология связана со сверхъестественной теологией нерасторжимой связью, ибо не просто призвана служить ей, но дает необходимое основание для постижения богооткровенных богословских истин (*Prooem.*).

Наконец, наша наука носит имя метафизики, которому Суарес решительно отдает предпочтение. Это имя подобает ей потому, что «вещи, о которых трактует эта наука, называются постфизическими, или метаприродными сущими, поскольку они превосходят природный порядок и конституированы в качестве вещей более высокого уровня»* (*I. Variae metaphysicae nomina*). Абстрагируясь от всего чувственного, эта наука призвана исследовать «вещи божественные... и общие характеристики сущего» (*ibid.*). Метафизика, имеющая дело не с чистыми абстракциями разума, но с реальным бытием, противостоит чистой философии, или диалектике (*pura philosophia, aut dialectica* — *Prooem.*), то есть логике, делом которой — исследовать понятия и операции интеллекта, но не бытие предметов, составляющих содержание понятий.

Это элементарное описание имен¹ уже позволяет сформулировать самые первые и общие выводы относительно природы и предмета метафизики, как ее мыслит Суарес. Во-первых, метафизика предстает перед нами как естественная наука; во-вторых, как наука, обладающая свойствами первости и универсальности. По первому

* Перевод цитат из труда Суареса, приводимых в данной статье, может не совпадать с переводом соответствующих мест в полном тексте «Метафизических рассуждений», т.к. статья написана задолго до осуществления полного перевода. В процессе последнего был выработан иной стилистический подход. — Г.В.

¹ Само по себе традиционное; например, оно приводится у Фомы Аквинского в прологе «Комментария на Метафизику».

признаку она отграничивается от божественной теологии, по второму — от всех прочих наук, включая естественную философию и логику. Естественность метафизики определяется, во-первых, ее предметным полем (состоящим из естественно данных разуму предметов, ибо даже божественное исследуется в ней как естественным образом данное), а во-вторых, способом постижения — естественным светом разума. Что касается первенствующего положения метафизики среди наук и ее универсальности, эти характеристики объясняются тем, что предмет метафизики есть нечто первое и универсальное: ведь «природа и достоинство всякой науки в наивысшей степени зависят от предмета» (I. *Variae*...).

Такой нам являет себя метафизика в самом первом приближении. В этой общей характеристике, точной и немногословной, еще нет, впрочем, ничего оригинального. Суарес просто суммирует то представление о первой философии, которое восходит к Аристотелю, перетолкованному Авиценной и христианскими богословами, и которое стало традиционным для европейской схоластики со второй половины XIII в. Но уже на следующем шаге, при попытке реконструировать из разбросанных в тексте Суареса замечаний общую систему научного знания и учение о месте, которое занимает в ней метафизика, мы констатируем определенные смещения и превращения смыслов. Их отдаленным последствием станет радикальное преобразование структуры и характера метафизического знания.

1. Система научного знания

1) *Характеристика научного знания (scientia) и его объекта (scibibile)*. — Термин *scientia* употребляется Суаресом в разных значениях. Во-первых, *scientia* означает духовное качество (*qualitas*) ума, определенный склад (*habitus*), благодаря которому мы обладаем способностью обретать достоверное и очевидное знание вещей (I. 3. 1; 4. 34). Во-вторых, *scientia* есть знание, именуемое научным (*cognitio scientifica*), то есть обладающее определенными характеристиками, отличающими его от мнения, веры и других, менее строгих и ценных, видов знания. В-третьих, *scientia* — термин для обозначения науки в узком смысле, то есть вида знания, обращенного на тот или другой конкретный предмет, вкупе с соответствующими методами познания этого предмета. Нас будут интересовать только второе и третье значения *scientia*.

Знание, обозначаемое термином *scientia*, должно отвечать определенным условиям, чтобы иметь право называться научным. Каковы эти условия? Прежде всего, научное знание должно основываться на собственных и очевидных началах. Речь идет о двух родах начал: во-первых, это сложные, или составные, начала, выступающие основанием доказательств: они именуются началами познания (*principia cognitionis*). К таким началам относятся, например, основные законы логики. Другие начала — простые. Есть два вида простых начал: во-первых, подлинные и реальные причины актуального бытия вещей, или начала существования; во-вторых, обозначаемые терминами начала доказательств относительно свойств вещей: они называются началами бытия (*principia essendi*) и началами априорного познания вещи (*principia cognoscendi rem a priori*) (I. 1. 29; I. 5. 38). В этом втором смысле речь идет не о причинах вещей или их свойств в физическом смысле, но о тех формальных основаниях, в силу которых вещи обладают теми или иными характеристиками. Такого рода основания присутствуют даже в Боге, в отношении которого никакая причинность в собственном смысле невозможна: например, из простого начала божественного совершенства формальным путем выводится знание о единстве Бога, о Боге как бесконечной причине, и т. д. (I. 1. 29).

Далее, научное знание должно быть знанием доказательным. Доказательство, то есть «необходимое рассуждение, делающее выводы из достоверных и очевидных начал» (I. 4. 30), есть способ познания свойств познаваемых объектов.

Далее, научное знание, в отличие от опыта, должно иметь универсальный характер. Это значит, что оно распространяется не только на однажды воспринятые чувствами и запечатленные в опыте единичные вещи, но и на те единичные вещи, которым не довелось стать объектами опыта (I. 6. 25). Этим также объясняется тот факт, что такое знание может передаваться и усваиваться в процессе обучения.

Далее, знание, претендующее на совершенство, должно постигать свой предмет целостно и полно.

Наконец, научное знание включает в себе момент рефлексии: оно должно осознаваться в каждой из своих процедур. Например, человек «не способен познавать, если не знает, что такое правильное доказательство, и почему оно должно исходить из данных начал и иметь данную форму» (I. 4. 30).

Соответственно, объектом такого знания может быть не все, что так или иначе попадает в поле зрения человеческого ума, но только предметы, обладающие определенными свойствами, благодаря которым они могут быть названы научно познаваемыми (*scibile*). Во-первых, такой предмет должен быть подлинно сущим, то есть иметь единую и целостную сущность, которую можно выразить в полноценной дефиниции (I. 1. 5; 1. 7). По этой причине так называемые ментальные сущие (*entia rationis*) — лишённости и отрицания (*privationes et negationes*) — не могут быть объектами научного познания, как не могут ими быть и такие квази-сущие, которым приписываются составные и потому невозможные сущности (кентавры, химеры и т. п.).

Во-вторых, чтобы стать объектом научного знания, предмет должен обладать свойствами, которые необходимо доказывать, и подлежать тем началам, из которых эти свойства могут быть доказаны.

В-третьих, объект умозрительного научного знания абстрагирован от материи, причем чем выше степень абстракции, тем достовернее знание, обретаемое о предмете.

2) *Критерии различения наук. Классификация наук.* — Различие объектов познания и различие независимых актов человеческого разума, которыми постигаются эти объекты, становятся причиной множественности наук. Не может быть единственной науки, способной постигать вообще все, о чем возможно доказывающее знание, причем сообразно собственной природе каждого постигаемого: это означало бы слияние разных способов познания и разных актов постижения, что невозможно (I. 2. 24). Поэтому «разным видам наук надлежит рассматривать разные виды сущего, сообразно собственным и специфическим характеристикам познаваемого» (I. 2. 23).

Отдельные науки, на которые расчленяется человеческое знание, обладают некоторыми общими признаками. Любая наука, достойная этого имени, основывается на собственных самоочевидных принципах, исходя из которых строит свои доказательства (I. 2. 8) (мы уже отмечали эту черту как характерную для научного знания в целом). Далее, всякая наука самодостаточна в том, что касается постижения ее собственного предмета. Например, при всем несовершенстве познавательных методов, применяемых в естественной философии и в математике, не существует другого, более возвышенного и совер-

шенного способа познания соответствующих природных вещей, нежели способы, применяемые в этих науках (I. 2. 10). С другой стороны — это третья общая черта, — никакая наука не может выйти за пределы положенного ей предмета и принятых в ней методов его исследования: не может как в силу особенностей каждой предметной области, так и в силу особенностей интеллектуальных актов, типичных для каждой науки. Зато разные виды наук способны дополнять друг друга, кооперируясь для совместного постижения вещей.

Науки различаются на основе нескольких критериев, причем в каждом роде наук доминирует тот или иной критерий их видового различения. Помимо первичного и самоочевидного различия по предметам, науки различаются по типу абстракции от материи, по целям познания и по методу (*modus procedendi*). По предметам и целям науки разделяются на: 1) моральные, или практические, 2) рациональные, 3) умозрительные, или реальные. У этих родов наук разные задачи: моральные и практические науки призваны направлять человеческую деятельность, рациональные (логика) — обеспечить человека инструментами интеллектуального познания, а умозрительные — дать ему знание истины. С точки зрения достоверности и глубины познания науки разделяются на науки о фактах (*scientiae quia*) и обосновывающие науки, или науки о причинах (*scientiae propter quid*). Науки о фактах ограничиваются тем, что дают знание о существовании чего-либо; науки о причинах доискиваются причин вещей и явлений (I. 6. 24–25). Эти два рода наук различаются по своему отношению к донаучному опыту (*experientia*), который представляет собой суждение, имеющее основанием память об имевших место в прошлом множественных чувственных восприятиях единичных вещей. Науки о фактах непосредственно зависят от опыта, ибо только опыт сообщает о том, существует ли некая вещь и каковы ее свойства. Поэтому такого рода науки именуются также апостериорными науками. Что касается обосновывающих наук, «присущее им очевидное знание начал рождается не из чего-либо посредующего, а непосредственно из самого естественного света». Поэтому такие науки именуются априорными. В них интеллект обращается к опыту лишь для того, чтобы с его помощью лучше уяснить для себя простые термины-начала, взаимосвязь которых он и так видит благодаря естественному свету (I. 6. 26).

Метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук, к которому, помимо нее, относятся также естественная философия и математика. Все три науки являются науками обосновывающими и априорными, нацеленными на познание истины. Реальными они называются потому, что обращены к самим вещам, а не только к понятиям; умозрительными же называются потому, что прозревают начала и причины вещей. Естественная философия исследует природные материальные вещи; математика — абстрагированное количество; метафизика — сущее как таковое и его универсальные характеристики. Эти три науки сходны между собой своей абстрактностью: все они рассматривают свои предметы не как единичные, но с универсальной точки зрения. Однако по характеру формальной абстракции от материи они различны между собой. Естественная философия абстрагируется от единичных вещей, но не от чувственной материи — субстрата чувственных свойств; математика отвлекается от чувственной, но не от умопостигаемой материи: «Ведь количество, путь даже отвлеченное, может мыслиться только как телесная и материальная реальность» (I. 2. 13). Метафизика же абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только интеллектуально, но и по бытию — поскольку исследуемые ею характеристики сущего в самой реальности способны существовать вне материи. Такое трехчастное деление, по признанию Суареса, он заимствует у Аристотеля, потому что считает его наилучшим и вполне достаточным (I. 2. 13). Наконец, эти науки «весьма различаются по методу: философ едва отступает от чувственного восприятия, метафизик следует наиболее универсальным и максимально отвлеченным началам; математик же придерживается как бы среднего пути. Эти методы происходят из общеизвестной тройной абстракции от материи, о которой было сказано» (I. 2. 11).

3) *Место метафизики в системе наук. Ее цель, задачи, методы обоснования.* — Итак, определено, что метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук. В этом роде она занимает первенствующее положение, как совершеннейшая априорная наука: ведь она рассматривает «причины и начала первых вещей, а также наиболее достойные вещи» (I. 4. 2), основываясь при этом на высочайшем типе абстракции из всех естественным образом доступных человеку.

Цель метафизики как самой совершенной из умозрительных наук в максимальной степени заключается в познании истины. В самом деле, она постигает благороднейшие сущие и наиболее универсальные характеристики сущего вообще и потому предельно далека от того, чтобы служить приземленно-практическим целям. Однако это не означает, что метафизика вообще чужда понятию пользы. Напротив, самая совершенная из наук оказывается и самой полезной — только в особом смысле, который становится очевидным из рассмотрения ее задач.

Первая задача метафизики состоит в том, чтобы усовершенствовать человеческий интеллект как таковой и в отношении наиболее совершенных вещей. Действительно, хотя интеллект человека связан с телом и поэтому нуждается в помощи внешних чувств и воображения, сам по себе он имеет духовную природу, способную к познанию любого сущего, даже божественного (I. 4. 4). В отличие от остальных наук, метафизика просвещает интеллект именно в этом его духовном естестве, в полной отвлеченности от всего чувственного, даруя ему чистое созерцание высших и божественных начал.

Вторая задача метафизики заключается в том, чтобы прояснять инструменты познания (I. 4. 30–32). Разработка этих инструментов (правил корректного определения, аргументации и доказательства) есть дело логики; но так как весь этот понятийный инструментарий имеет своей основой реально существующие вещи, именно метафизика призвана высветить реальное основание логических понятий и процедур.

Третья задача метафизики — осуществлять теоретическое руководство всеми остальными науками (I. 4. 5). Эту задачу она выполняет двумя способами. Во-первых, метафизика удостоверяет, а при необходимости и доказывает существование объектов других наук (I. 4. 8). В самом деле, частные науки не предполагают неперменного актуального существования своих предметов, так как существование имеет в них привходящий характер. Метафизика же подтверждает существование этих объектов, обращаясь к их высшим и универсальным внешним причинам — целевой и производящей. Во-вторых, метафизика удостоверяет первые начала всех наук.

Что, собственно, подразумевается под удостоверением первых начал и как оно возможно? Когда мы говорим, что метафизика

обосновывает первые начала, это вовсе не значит, что она впервые устанавливает их: дело обстоит таким образом, что они уже явлены интеллекту недискурсивным путем, благодаря естественному свету. Метафизика же открывает дискурсивный путь познания первоначал: она рассуждает о них и посредством рассуждения производит увеличение (*augmentum*) их достоверности и очевидности, помогая интеллекту утвердиться в их признании (I. 4. 19). В ходе такого дискурсивного познания метафизика рассматривает первоначала не с формальной точки зрения — именно как начала, — но как своего рода выводные положения, которые поэтому возможно обосновать и удостоверить. При этом необходимо сначала прояснить термины, из которых составляются сложные начала познания (что такое сущее, субстанция, целое, часть и т. д.), а затем показать истинность и достоверность самих составленных из этих терминов первоначал.

Каковы же методы метафизического обоснования? Во-первых, это априорное доказательство через внешние причины — целевую, производящую и причину-образец (*exemplar*). Но такой способ обоснования возможно применить далеко не всегда, потому что он часто превосходит силу естественного света человеческого интеллекта. Ведь ни божественные идеи-образцы тварных вещей, ни творящая сила Бога как производящая причина сущих, ни божественный замысел как их целевая причина не усматриваются нами непосредственно. Поэтому они в большинстве случаев не помогают нам познать происхождение и суть вещей, но, напротив, сами апостериорно познаются из рассмотрения того, что уже возникло (I. 4. 24).

Во-вторых, это рассмотрение самого естественного света, являющего интеллекту первые начала, и рефлексивное постижение этого света, возводящее к его истоку — божественному свету (I. 4. 25).

В-третьих, это метод приведения к невозможному (*deductio ad impossibile*). Именно он представляет собой «наиболее универсальный принцип, принятый в этой доктрине» (I. 4. 25). Приведение к невозможному, с одной стороны, предстает как апостериорный метод, а с другой стороны — как метод априорный. С точки зрения данности первых начал (их *esse rei*) этот метод апостериорен, потому что начала уже даны интеллекту до него — естественным светом. Но с точки зрения очевидности и достоверности первоначал, взятых как предмет познания (*in ratione cognoscibilis*), этот метод является апри-

орным и прочнее всего утверждает интеллект в признании неоспоримой истинности усматриваемых им первоначал.

4) *Конституирование объекта науки. Типы внутринаучных объектов.* — Теперь, когда у нас есть внешнее описание системы научного знания и характеристика метафизики, тоже данная как бы извне, посмотрим, каким образом осуществляется внутреннее конституирование объекта умозрительной науки.

Объект науки конституируется в двух аспектах: во-первых, в качестве объекта познания как такового (*in esse obiecti*); во-вторых, как ограниченная совокупность элементов реальности, подлежащих рассмотрению в рамках данной науки (*in esse rei*). *Esse obiecti* определяется характером абстракции от материи. Как уже было сказано, в умозрительных науках — естественной философии, математике и метафизике — имеют место три вида абстракции: соответственно, от материи единичных вещей; от чувственной, но не умопостигаемой материи; от любой материи, причем не только в разуме, но и по бытию. «Поскольку эти науки трактуют о самих вещах и максимально умозрительны, и потому прибегают к абстракции при конституировании познаваемого объекта, в отношении которого могут строиться доказательства, постольку различием в способе абстрагирования по праву определяется различие в познаваемых предметах как таковых. Вот почему абстракцию, поскольку она коренится в самом объекте, обычно называют формальным основанием (*ratio formalis sub qua*) данного объекта, взятого в качестве познаваемого» (I. 2. 13). Наука не выходит за пределы *ratio formalis sub qua* своего предмета; но все, что имеет соответствующее формальное основание, принадлежит к предметному полю данной науки. Достоинство и проникаемость науки во многом определяются именно абстракцией. Более того, ее предмет «может обладать большим совершенством в качестве познаваемого (*in ratione scibilis*), хотя он, может быть, не столь совершенен в своем бытии (*in esse rei*)» (I. 1. 30).

Теперь посмотрим, каким образом конституируется объект науки *in esse rei*. Прежде всего заметим, что далеко не все, что так или иначе затрагивается в ходе научного исследования, составляет объект науки в собственном смысле. Нечто может попадать в поле зрения той или другой науки в качестве атрибута ее объекта, или его части, или

причины, или уточняющего обстоятельства, помогающего лучше уяснить свойства объекта. Для того чтобы «нечто могло быть конституировано в качестве объекта науки, оно должно иметь свойства, которые подлежат доказательству, а также начала и причины, из которых эти свойства могут быть доказаны» (I. 1. 27).

Существует несколько типов объектов в пределах одной науки. Во-первых, это так называемый собственный объект (*obiectum proprium*). Собственными объектами науки являются те элементы реальности, которые, независимо от степени их универсальности, рассматриваются только данной наукой, причем рассматриваются непосредственно и во всех своих отличительных свойствах (I. 1. 16). Во-вторых, в науке имеется преимущественный, или главный объект (*obiectum praecipuum, principale*). Преимущественным объектом называется тот из рассматриваемых наукой предметов, который стоит выше всех прочих с точки зрения цели и бытийного превосходства (*in ratione finis et excellentia rei*) (I. 1. 12). Наконец, в-третьих, каждой науке дан ее адекватный объект. Адекватный объект науки есть: 1) то, что в границах соответствующего способа абстракции предлежит интеллекту во всем своем объеме, то есть включая все сущие данного рода и все их существенные характеристики; 2) то, чьи наиболее универсальные свойства непосредственно подлежат доказательству в рамках данной науки.

Если мы теперь, с точки зрения названных параметров, обратимся к предмету метафизики — сущему как таковому и божественным вещам, — он окажется «наиболее благородным: как в *esse obiecti*, в силу наивысшей абстракции, так и в *esse rei*, благодаря тому, что в него входят благороднейшие сущие. Но благородство всякой науки определяется ее предметом; следовательно, эта умозрительная наука — превосходнейшая из всех» (I. 5. 2).

5) *Метафизика как мудрость*. — Из всего, что было сказано о предмете метафизики, ее природе, цели и задачах, Суарес делает тот вывод, что «метафизика есть не только наука (*scientia*), но и естественная мудрость (*naturalis sapientia*)» (I. 5. 6).

Термин *sapientia*, по замечанию Суареса, употребляется неоднозначно. В одном значении мудрость понимается как целостная направленность ума на верное суждение обо всех вещах, вплоть до

низших видов и присущих им свойств. В другом значении, более употребительном, мудрость понимается как частный навык ума (*habitus*). Это значение тоже двойственно: во-первых, мудрость как частный навык может быть относительной (*secundum quid*). Так называют обладание полнотой знания в каком-либо виде наук или искусств, включая знание его начал. Во-вторых, мудрость может быть абсолютной (*simpliciter*). Под абсолютной мудростью понимается отдельная наука, обладающая определенными характеристиками. Именно в этом последнем смысле метафизика именуется мудростью (I. 5. 7). Особо нужно подчеркнуть, что мудрость, будучи вершиной естественного человеческого знания, не выходит за рамки природных возможностей человеческого интеллекта и его естественного света.

Каковы же характеристики естественной мудрости? Они четко сформулированы Аристотелем во второй главе книги I «Метафизики» и почти в той же последовательности воспроизводятся у Суареса: 1) мудрость исследует всё и есть знание обо всех вещах; 2) мудрость есть рассмотрение наиболее трудных вещей, в наибольшей степени удаленных от чувственности; 3) мудрость представляет собой наиболее достоверное знание, в том числе знание наиболее ясное и отчетливое; 4) мудрость — это знание, наилучшим образом приспособленное для передачи и усвоения в процессе обучения; 5) мудрость — наиболее достойное и ценное знание, желанное только ради него самого. б) В силу всех этих качеств мудрость превосходит все остальные науки, господствуя над ними, а не служа им (I. 5. 8–13).

Метафизика отвечает всем названным условиям: 1) она является наиболее универсальной из наук, обращенной на познание всего сущего, насколько это доступно человеку; 2) она постигает наиболее трудное — вещи, отвлеченные от материи по бытию. Этот предмет, будучи сам по себе предельно достоверным, для нас наиболее труден, потому что наше познание начинается с чувственного восприятия. Кроме того, следует различать, с одной стороны, смутное и расплывчатое знание, а с другой стороны — знание достоверное и доскональное. Мы легче схватываем общее в так называемых простых постижениях (ведь нам проще понять, что перед нами дерево, чем понять, что это за дерево, если мы видим его впервые); однако доскональное знание гораздо легче обретается нами о единичном, нежели об

универсальном; 3) метафизика дает наиболее достоверное знание о сущем как таковом и его первоначалах, а также о божественных вещах — в той мере, в какой это знание доступно нашему разумению; 4) так как метафизика сообщает знание высших начал и причин, а также предлагает наиболее совершенные способы априорного доказательства, она наилучшим образом приспособлена для обучения; 5) обращаясь к наиболее совершенным вещам, знание которых составляет условие естественного человеческого блаженства, метафизика оказывается знанием, в максимальной степени желанным ради него самого; 6) наконец, метафизика господствует над другими науками в силу превосходства своего объекта, своих целей и задач.

Будучи вершиной естественного человеческого знания, метафизика служит надежным и необходимым основанием познания божественной теологии — настолько необходимым, что без нее не может быть твердой уверенности в богооткровенных истинах (Ргоет.). В том, чтобы служить божественной теологии и приуготовлять человеческий ум к восприятию божественного знания, и заключается высшее призвание метафизики как науки.

2. Точки смещения

В этой концепции научного и — конкретнее — метафизического знания, реконструируемой из текста «Метафизических рассуждений», нетрудно узнать общие черты концепции Аристотеля, представленной в «Метафизике» и «Второй аналитике» и отчеканенной в комментариях Фомы Аквинского на эти сочинения Философа. Но есть ряд существенно важных пунктов, в которых Суарес либо дополняет Аристотеля и Фому, либо прямо придерживается иной точки зрения. Первый пункт, касающийся понятия сущего как такового и предмета метафизики, мы разберем ниже². Теперь же рассмотрим следующие четыре пункта: 1) метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания; 2) способ познания простых начал; 3) абстракция и образование универсалий; 4) отношение между метафизикой и теологией Откровения.

² См. «II. Метафизика как онто-теология».

1) *Метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания.* — Вопрос о способах метафизического доказательства, если брать его с теоретической стороны, едва намечен у Аристотеля. Во «Второй аналитике», где подробно излагается теория доказывающего знания, специально об обосновании самых первых начал сказано немного. Так, в главе 3 книги 1 «Второй аналитики» (72 b 19) Аристотель говорит, что «знание неопосредованных начал недоказуемо»; в главе 10 (76 a 33) — что «значение первого и то, что из него вытекает, принимается». В «Метафизике» речь о доказательстве первых начал заходит дважды: в книге 4, начиная с главы 3 (1005 a 20—1012 b 33), и в главе 5 книги 11 (1061 b 33—1062 b 10); причем второе место представляет собой сокращенный повтор первого. Аристотель говорит о первых началах, что для них нет прямых доказательств, потому что невозможно построить умозаключение на основе более достоверного начала, чем сами первоначала; но можно обосновать их против тех, кто их отвергает. И здесь же он демонстрирует, как именно это делается, опровергая тех, кто выступает против самого первого начала, а именно: что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть.

Комментируя эти тексты Аристотеля, Фома замечает: первые начала, которые рассматриваются в метафизике, таковы, что в них предикаты заключены в самом понятии субъектов. Чтобы подобные начала были самоочевидными, их субъекты и предикаты должны быть общеизвестны. Этому условию отвечают те понятия, которые, как первое, постигаются всеми: сущее и не-сущее, целое и часть, равное и неравное, тождественное и иное, и т. д. Хотя состоящие из таких терминов начала не могут быть доказаны непосредственно, они подлежат обоснованию при помощи аргументов *ad hominem*, то есть аргументов, направленных на опровержение высказанной позиции противника³.

Посмотрим, что говорит об этом Суарес.

Нужно различать два рода доказательств: первый род — так называемое наглядное доказательство (*demonstratio ostensiva*), второй — доказательство через приведение к невозможному (*demonstratio*

³ *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 I. 4 n. 5; 5 n. 3.

deducens ad impossibile). Наглядное доказательство — это полноценное позитивное доказательство, которое необходимо в любой науке и служит средством прямого выведения следствия из причин или свойств вещи из ее сущности (III. 3. 6). В метафизике наглядное доказательство через причины, как уже было сказано, применяется достаточно редко.

Здесь у нас возникает одно затруднение. Согласно Аристотелю, «Вторая аналитика», книга 2, глава 16 (98 b 18–20), «доказательство через причину есть доказательство того, почему есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто есть». Коль скоро метафизика использует полноценные доказательства через причину скорее в порядке исключения, чем правила, как она может быть наукой *propter quid*? Видимо, в отношении самых первых вещей ситуация выглядит иначе, нежели в отношении частных наук. В самом деле, у первого — либо самого по себе (божественного сущего), либо для нас (сущего как такового) — вообще нет причин в строгом смысле; что же касается более низких уровней сущего (например, тварного сущего), их первые причины, сокрытые в Боге, в большинстве случаев принципиально недоступны нашему познанию. Поэтому в метафизике требовать доказательств через причину в одних случаях невозможно, а в других и вовсе бессмысленно. Эта наука обосновывает свои первые начала иначе, о чем пойдет речь чуть ниже.

Зато другой вид наглядного доказательства — априорное доказательство свойств из сущности и свойств низших сущих из свойств высших — используется регулярно. В нем первые атрибуты сущего доказываются из природы самого сущего как из своего формального принципа, характеристики низших родов сущего — из его первых атрибутов, и т. д. Это нормальное позитивное доказательство, которое используется для получения достоверного вывода.

Однако такого рода доказательство возможно тогда, когда уже утверждены посылки. Между тем абсолютно первые начала, то есть абсолютно первые посылки, вообще недоказуемы путем наглядного доказательства из-за отсутствия среднего термина. Поэтому в метафизике способ априорного наглядного доказательства не может быть основным: эта роль отведена доказательству через приведение к невозможному.

Согласно Аристотелю, само по себе доказательство через при-

ведение к невозможному есть как бы доказательство третьего сорта. В самом деле, «доказательство через утверждение лучше доказательства через отрицание», а «прямое доказательство через отрицание безусловно лучше доказательства через невозможное» («Вторая аналитика», кн. 1, гл. 26, 87 а 1, 28). Там же: «Если приходится что-то опровергнуть через невозможное, то это не надлежащее заключение, и те положения, на основании которых опровергают, не надлежащие посылки». Суарес отчетливо сознавал логическое несовершенство этого вида доказательства; видимо, именно этим объясняется одна странная фраза, несколько неожиданная на фоне превосходных степеней, в которых описываются достоинства и совершенства метафизики: «Нет сомнения в том, что сама по себе метафизика является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки» (I. 3. 1). Использование доказательства через невозможное как основного метода метафизического познания — мера вынужденная, вводимая «вследствие человеческой недостаточности, неведения или дерзости» (III. 3. 6). Доказательство через невозможное призвано не просто привести к правильному выводу, но сделать убедительными и некоторым образом обосновать сами недоказуемые посылки. Но это значит, что в метафизике именно этот род доказательства оказывается наиболее полезным и адекватным. Отсюда понятно, что именно в этом роде доказательства следует искать наиболее общий принцип метафизического познания, а с учетом того, что метафизика обосновывает первые начала всех частных наук, также наиболее общий принцип всякого научного познания вообще. Этот принцип гласит: *«Невозможно, чтобы одно и то же было и не было»* (III. 3. 11). Или, в формулировке Аристотеля: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» («Метафизика», книга 4, глава 3, 1005b — 20—23). Суарес называет этот принцип «безусловно и абсолютно первым» (III. 3. 11) по степени непосредственной очевидности и по универсальности применения. В самом деле, следуя путем доказательств через невозможное, мы приходим к первичной и очевиднейшей невозможности: одновременной истинности двух противоречащих терминов.

Так утверждение этого аристотелевского принципа у Суареса логически вытекает из рассмотрения метафизического метода. Приме-

чательна взвешенная и реалистичная позиция Суареса в вопросе о той мере доказательности, которая возможна для метафизики. Сын своего века, он ничего так не желал для своей науки, как строгости и рациональной безупречности, и гарантировал ей эту безупречность, насколько это было в его силах. Однако понимал он и то, что реальная наука, каковой является метафизика, в принципе не может и не должна стремиться к абсолютной априорности и математической строгости. Многие беды первой философии в следующие полтора столетия были связаны именно с тем, что ученики Суареса утратили свойственный ему трезвый взгляд на существо метафизики как науки и непрестанно усиливали ее логическую составляющую в ущерб реальным основаниям метафизического познания.

2) *Способ познания простых начал.* — Сложные начала познания, к которым принадлежит и названный принцип, разрешаются в простые термины, из познания коих становится очевидной истинность составленного из них высказывания (III. 3. 11). Как отмечает Фома Аквинский в Комментарий на «Вторую аналитику», «истинность общих начал обнаруживается из познания общих терминов: сущего и не сущего, целого и части, и тому подобных»⁴. Неизбежно возникает вопрос: откуда же нам известны первые общие термины, которые обозначают простые начала бытия и служат первыми началами познания вещей *a priori*?

Согласно Аристотелю, знание недоказуемых простых начал имеет своим первичным источником чувственные восприятия. Из чувственного восприятия возникает память, из памяти — опыт. «Из опыта же, т.е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука» («Вторая аналитика», книга 2, глава 19, 100 а 3—4). Опыт есть общее и единое, потому что, «хотя воспринимается единичное, но восприятие есть восприятие общего, например, человека, а не человека Каллия» (100 b 1). «Итак, ясно, что первые начала нам необхо-

⁴ *Expositio Posteriorum*, lib. 1 I. 20 n. 5: «Veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similitum».

димо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (100 b 4–5). Фома так комментирует это место: «Говоря: *Из чувственного восприятия*, [Аристотель] показывает, согласно сказанному выше, каким образом мы познаем первые начала, и заключает, что из чувственного восприятия возникает опыт в тех живых существах, в которых сохраняется чувственное впечатление... Из многократного опыта относительно одной и той же вещи, однако в разных экземплярах, слагается опыт: ведь опыт, как представляется, есть не что иное, как извлечение чего-либо из того многого, что удерживается памятью. Опыт требует некоторого рассуждения о единичных вещах, в ходе которого одно связывается с другим, как это свойственно разумению [...] Однако разум не останавливается на опыте единичных вещей, но из многого единичного, о котором у него есть опыт, он извлекает одно общее, утверждаемое в душе, и рассматривает его помимо рассмотрения чего-либо единичного; и принимает это общее в качестве начала искусства и науки [...] Так от чувственного восприятия и памятования одной единичной вещи, затем другой и третьей, разум рано или поздно приходит к тому, что является началом искусства и науки, как было сказано»⁵.

Теперь посмотрим, как Суарес описывает процесс достижения первых простых начал, одновременно критикуя аристотелевско-томистскую схему: «Некоторые полагают, что опыт в собственном смысле необходим для науки или искусства абсолютно, без каких-либо ограничений ... так что никогда не бывает довольно опытного познания той или иной единичной вещи, но необходимо приобре-

⁵ *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 20 n. 11): «Cum dicit: ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum, et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis... Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis [...] Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae [...] Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est».

сти опыт многих единичных вещей и сопоставить их между собой, и найти их все единообразными и неразличимыми... Тем не менее, если говорить об опыте в собственном смысле, следует, как мне кажется, проводить различие... Я сказал «об опыте в собственном смысле», потому что если речь идет о том, что для схватывания и постижения терминов необходимо какое-либо чувственное познание вообще, оно действительно необходимо для познания начал: ведь все наше познание начинается с чувственного восприятия. Но это не опыт в собственном смысле, который... заключается в суждении или в способности суждения...» (I. 6. 27). «Нет никакого достаточного основания, которое убедило бы в том, что опыт в строгом смысле, включающий в себя восприятие многих единичных вещей, сопоставление и индукцию, необходим для успешного применения этих начал благодаря успешному постижению терминов...» (I. 6. 28). Ибо «некто может обладать настолько мощным разумением и настолько внимательно и вдумчиво взвесить, скажем, природу целого и части в одной-единственной единичной вещи, что сможет непосредственно извлечь из нее истину начала в целом» (I. 6. 29).

Очевидно, что за кардинальным расхождением в вопросе о познании простых начал между Аристотелем и Фомой, с одной стороны, и Суаресом, с другой, стоит разное понимание процесса познания общего и процесса познания в целом. Поэтому волей-неволей нам придется сделать отступление в сторону теории познания, чтобы разобраться в таком различии позиций.

Согласно Аристотелю, единичные вещи познаются чувственным восприятием, интеллект же познает общее⁶. Фома разделяет эту точку зрения. Познание начинается с ощущений; под их воздействием во внутреннем чувстве образуется чувственный образ предмета — *phantasma*. Активный интеллект абстрагирует из чувственного образа интеллигибельное содержание, окончательно дематериализуя его в умопостигаемом образе — *species intelligibilis*. Что происходит потом? Вот что пишет Фома в «Сумме теологии»: «Единичное в материальных вещах наш интеллект прямо и непосредственно по-

⁶ «Чувствами необходимо воспринимается единичное, знание же есть знание общего» (Вторая аналитика, книга 1, глава 31, 87 b 33).

знавать не может. Причина этого в том, что принцип единичности в материальных вещах есть индивидуальная материя, тогда как наш интеллект... постигает посредством абстрагирования интеллигибельного образа от этой материи. Но то, что абстрагируется от материи, является общим. Следовательно, наш интеллект непосредственно способен познавать только общее» (STh I, q. 86, a. 1, Resp.). Однако то общее, которое абстрагируется в интеллигибельном образе, представляет собой смутное знание, а сам интеллигибельный образ есть несовершенный и неполный, промежуточный акт интеллекта, не объект познания, а его средство (STh I, q. 85, a. 3, Resp.). Между тем собственным объектом нашего интеллекта является сущность, или природа вещей в том виде, в каком она существует актуально, то есть в единичных вещах; следовательно, полный и завершённый интеллектуальный акт есть отчетливое познание природы, осуществленной в единичном. Поэтому «даже после того, как он [интеллект] абстрагирует интеллигибельные образы, он для их актуального постижения вынужден обращаться к чувственным образам, в которых он уразумевает интеллигибельные образы... Таким образом, непосредственно, через умопостигаемый образ, познается само общее, а косвенно познается единичное, представленное в чувственных образах»⁷. Плодом завершённого интеллектуального акта будет общая природа, схваченная в ее конкретном осуществлении⁸. Для того же, чтобы отчетливо помыслить общую природу как то, что одинаково

⁷ I^a q. 86 a. 1 co. «...etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata». Ср. Аристотель, *Метафизика*, кн. 13, гл. 10, 1087а: «Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]; и точно так же вот это *a*, которое рассматривает сведущий в языке, есть *a* вообще».

⁸ *De veritate*, q. 2 a. 6 co.: «In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem» («Поскольку наш интеллект через воспринятое из чувственного образа подобие возвращается к самому чувственному образу, из которого он извлек умопостигаемый образ, он обладает некоторым знанием единичного — в силу того, что интеллект некоторым образом соединяется с воображением»).

сказывается о многих индивидуальных вещах, интеллект должен сопоставить между собой несколько актов восприятия единичных вещей и путем сравнения прийти к образованию понятия о том, что обще им всем: о *natura universalis cum intentione universalitatis* — общей природе, которой интеллект придает свойство предиктируемости многому⁹. Так образуются понятия вида и рода. Но именно такого рода суждение о неоднократных единичных актах восприятия и есть опыт. Следовательно, общие понятия *cum intentione universalitatis*, и тем более первые понятия, могут быть образованы только благодаря опыту в собственном смысле, и значит, всегда апостериорны¹⁰.

Если мы теперь обратимся к позиции Суареса в этом вопросе¹¹, то увидим, что она определяется тремя фундаментальными принципами: метафизическим принципом, согласно которому началом индивидуации служит скорее форма, нежели материя, и двумя эпистемологическими принципами, согласно которым единичное познается нами, во-первых, непосредственно и, во-вторых, отчетливо. Говоря о непосредственности познания единичного, Суарес вовсе не имеет в виду, что оно познается интуитивно: он не разделяет ни скотистского учения об интуитивном познании актуально существующих и налич-

⁹ *De ente et essentia*, cap. II.: «...haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est similitudo omnium...» («...эта мыслимая природа обладает универсальностью постольку, поскольку соотносится с вещами вне души, ибо она есть подобие их всех...»).

¹⁰ О том, что общие понятия, которые служат началами познания, представляют собой именно универсалии *cum intentione universalitatis*, прямо говорит сам Фома: I^a q. 85 a. 3 ad 4: «Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit» («Следует сказать, что универсалия, сообразно тому, что она мыслится как обладающая свойством универсальности, есть некоторым образом началом познания: ведь свойство универсальности следует из способа постижения, которое осуществляется посредством абстракции. Но нет необходимости, чтобы все то, что является началом познания, было началом бытия, как полагал Платон»).

¹¹ О познании общего и единичного у Суареса см. James B. South, *Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition* // *Review of Metaphysics*, 55/4 (2002), p. 785–823.

ных вещей, ни тем более учения Оккама о том, что любое интеллектуальное познание в своем начале интуитивно. Всякое человеческое познание, убежден Суарес, начинается с чувственного восприятия и осуществляется посредством чувственных и умопостигаемых образов — *phantasmata* и *species intelligibiles*. Непосредственность означает отсутствие того возвратного движения от умопостигаемого образа к чувственному, о котором говорит Фома. Вот как выглядит, согласно Суаресу, процесс познания в свете названных принципов. Он начинается с ощущений, вызванных действием внешних предметов на органы чувств; ощущения суммируются в чувственном образе. Пользуясь им как своего рода материей, активный интеллект порождает интеллигибельный образ, который точно соответствует исходному *phantasma*, за исключением одного: он полностью дематериализован. Во всем остальном *species intelligibilis* есть точное воспроизведение индивидуальной вещи; вернее, природы вещи как существующей актуально, то есть индивидуально. Пассивному интеллекту остается сделать последний шаг: выполнить отвлечение от индивидуальных характеристик, чтобы получить общее понятие природы вещи как таковой. «Природа, представленная и помысленная таким образом, обладает модусом общности, которым не обладает в вещах... так как, будучи помыслена таким образом, эта природа объективно едина и отграничена от любого множества низших [реализаций]» (DA 9. 3. 22). Как замечает Суарес, полученные таким образом общие понятия аналогичны платоновским идеям, как если бы они существовали в вещах. Они безотносительны к тому, чтобы сказываться об одном или многом, и представляют природу вещи как таковую, с формальной точки зрения¹². Но именно таковы те понятия, которые служат простыми началами априорного познания и началами бытия. Когда некоторая сущность или свойство рассматриваются как формальный принцип других свойств, они берутся отграниченно (*praecisive*), вне зависимости от степени универсальности их предикации. Иначе говоря, они абстрагируются по типу так называемой формальной абстракции (*abstractio formalis*). Поэтому для образования соответствующего понятия, в том числе на уровне первых простых начал, в

¹² В этих понятиях-идеях Суареса нетрудно увидеть аналог «нейтральных сущностей» Авиценны или «общей природы» Дунса Скота.

принципе (вопрос только в силе интеллекта) достаточно единичного акта восприятия единичной вещи. Понятно, что познание этих начал априорно в строгом смысле, то есть достигается помимо суждения о множественных прошлых актах восприятия единообразных вещей, и что познание, исходящее из такого простого начала как из формального принципа, тоже будет априорным. Что же касается универсалии как таковой, то есть понятия общей природы с точки зрения ее предсказуемости многому, она, как и у Фомы, образуется в результате процедуры сравнения общего, присущего разным индивидуальным сущим. Именно так, по типу так называемой универсальной абстракции (*abstractio totalis*), познаются виды и роды вещей (DA 9. 3. 13). Но это уже не относится к вопросу о простых началах априорного познания и бытия.

3) *Абстракция и образование универсалий.* — Помимо прочего, из всего сказанного следует, что те универсалии у Фомы, которые служат простыми началами познания, не тождественны суаресовским универсалиям, выполняющим ту же роль. В самом деле, если у Фомы первые начала познания — это общие понятия, взятые *cum intentione universalitatis*, то есть как предсказуемые в отношении многого, то у Суареса простые начала представляют собой понятия-идеи, взятые безотносительно к их способности сказываться о многом или об одном. Видимо, мы имеем дело с универсалиями разного типа. Чтобы разобраться в этом, нам придется вернуться немного назад и рассмотреть внимательно, как именно осуществляется абстрагирование и каковы типы абстракции, порождающие разные типы универсалий.

В наиболее полном виде учение Фомы о типах абстракции содержится в Комментарий на трактат Боэция «О Троице»¹³. Фома различает две операции интеллекта. Первая операция называется постижением неделимого (*intelligentia indivisibilium*), посредством которого мы узнаем о всякой вещи, что она такое. Эта операция соответствует самой природе вещи, сообразно которой она занимает определенную ступень в иерархии сущих. Вторая операция осуществляется посредством соединения и разъединения, то есть посредством образования утвердительных или отрицательных суждений, и соответствует са-

¹³ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3

мому бытию (*esse*) вещи: проистекает ли оно из соединения материи и формы в составных сущих или сопутствует несоставной природе простых (нематериальных) субстанций. Эта вторая операция называется разделением (*separatio*), а первая — абстракцией в собственном смысле.

Абстракция — это интеллектуальный акт, в котором мы мыслим нечто одно, не мысля одновременно с ним другое, хотя это другое существует вместе с тем, что мыслится. Например, можно мыслить человека, не мысля его конечностей, или мыслить слог, не мысля буквы. Чтобы абстракция была возможной, необходимы два условия. Во-первых, абстрагируемое по своей сущностной природе не должно находиться в зависимости от того, от чего абстрагируется: например, нельзя мыслить конечность, не мысля одновременно живое существо, потому что природа, *ratio*, конечности определяется именно ее принадлежностью живому существу. Точно так же человека нельзя помыслить без того, чтобы не мыслить одновременно его душу и тело: ведь сама природа человека определяется его составленностью из души и тела, которые называются поэтому частями вида, или частями формы. Во-вторых, абстрагируемое должно быть в действительности соединено с тем, от чего абстрагируется: например, нельзя сказать, что животное абстрагируется от камня, когда мыслится отдельно от него¹⁴. «Есть два вида интеллектуальной абстракции. Одна соответствует соединению формы и материи или акциденции и субъекта, и это — абстракция формы от чувственной материи. Вторая соответствует соединению целого и части, и это — абстракция универсального от частного, то есть абстракция целого. В ней некоторая природа рассматривается сообразно ее сущностной природе, отдельно от всех частей, которые не являются частями вида, но представляют собой акцидентальные части»¹⁵.

¹⁴ Набросок этого перечня условий нетрудно найти у Аристотеля: см. *Метафизика*, кн. 7, гл. 11, 1036 а 27—1037 б 8.

¹⁵ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 а. 3 co. 4: «Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales».

В трактате «О сущем и сущности» существо и функции двух видов абстракции описаны еще более четко и подробно. Основанием для их различения служит тот факт, что сущность всякого составного (то есть материального) сущего включает в себя два элемента: форму и квантифицированную (количественно определенную) материю. Например, сущность «человек» состоит из формы «человечность» и материи тела — не вот этого или того конкретного тела, а тела вообще, как элемента, без которого не может существовать никакой реальный человек. Абстракция формы означает, что в сущности «человек» мы принимаем к рассмотрению только ее формальную сторону — «человечность» (*humanitas*), совершая при этом операцию «отсечения» (*praecisio*) материального элемента сущности. Взятая таким образом форма есть то, что делает человека именно человеком (в терминах Боэция — то, «через что» человек является человеком: *quo est*). Ясно, что эта форма — всего лишь часть целостной сущности. Но часть не сказывается о целом, и поэтому абстрагированная таким образом форма не сказывается ни о человеке вообще, ни о конкретном человеке. Она лишь представляет то, что выражено в определении человека¹⁶.

Но если «человечность» — лишь часть сущности, то «человек» есть полная, целостная сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius*. С технической стороны ее отличие от абстракции формы заключается в том, что в данном случае не производится операция отсечения, *praecisio*. Например, хотя сущность «человек» берется в отвлечении от индивидуальной материи, она имплицитно и неразлично подразумевает ее. Сущность, взятая по способу абстракции целого, неразлично и подспудно заключает в себе все то, что имеется в индивидуальном сущем¹⁷. В принципе она обладает потенциальной способностью предиктироваться в отношении одного или многого. Но картина сложнее, «ибо сущность, понятая таким образом, может рассматриваться двумя способами»¹⁸. Во-первых, это способ абсолютного рассмотрения, при котором мы усматриваем в сущности только то, что принадлежит к ней как к природе вещи, вне

¹⁶ *De ente et essentia*, cap. I.

¹⁷ *De ente et essentia*, cap. II.

¹⁸ *De ente et essentia*, cap. II.

зависимости от индивидуальных вариантов ее осуществления, но и не в отсечении ни от одного из них (в терминах Боэция, рассматриваем ее как то, «что есть»: *quod est*). Это сущность = природа данного сущего как таковая, безотносительно к ее способности сказываться об одном или многом, то есть безотносительно к *ratio universalitatis*. Понятая таким образом сущность обладает двойственным бытием: с одной стороны, в актуально существующих единичных вещах, с другой стороны — в познающей душе. В единичных сущих она принимает индивидуальные характеристики от той конкретной материи, в которой реализуется, и поэтому становится неделимой и несообщаемой; как существующая в душе, она принимает свойства единства и в то же время сообщаемости многому, характеристики вида и рода. И это — второй способ рассмотрения сущности, абстрагированной как целое: ее рассмотрение *cum ratione universalitatis*, вкупе со способностью сказываться о единичном или многом¹⁹.

Отметим три момента в учении Фомы. Во-первых, в обоих видах абстракции — абстракции формы и абстракции целого — термины «форма» и «целое» определяют не сам акт абстрагирования, а его объект. Во-вторых, оба вида абстракции (и тем более отделение, *separatio*) имеют экзистенциальную основу, определяясь в конечном счете наличием или отсутствием сущностной связи вещей и элементов вещей в самой действительности²⁰. В-третьих, *praecisio* (отсечение) служит у Фомы процедурой, позволяющей изолированно рассматривать части целостной сущности: форму независимо от материи или акцидентальные признаки независимо от субстанции. Наличие *praecisio* отличает абстракцию формы от абстракции целого.

Учение Фомы было переосмыслено его комментатором Каэтаном (Томмазо де Вио, 1469–1534). Каэтан говорит о двух типах абстракции²¹: формальной и универсальной (*abstractio formalis*, *abstractio to-*

¹⁹ *Ibid.*, также STh I, q. 85, a. 3, ad primum.

²⁰ Ценные наблюдения относительно теории абстракции у Фомы высказывает Арманд Маурер. См. A. Maurer, *St. Thomas Aquinas, The division and methods of the sciences, Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes*, Third Revised Edition, by Armand Maurer, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

²¹ Cajetan, *In De ente et essentia*, Prooem.

talis). Сходство терминологии Каэтана с терминологией Фома лишь маскирует различие существа дела. Универсальная абстракция мыслится как абстракция всякого общего от подчиненного ему частного и характерна для всех умозрительных наук; формальная абстракция составляет *ratio formalis sub qua*, то есть формальное основание, их предмета: «Формальное основание *объекта как такового*, или *sub qua*, есть конкретная нематериальность, или конкретный способ абстрагирования и определения: помимо всякой материи в метафизике, вкупе с одной только умопостигаемой материей в математике, вкупе с чувственной, но не единичной, материей в естественной философии»²². Теперь определения «*formalis*» и «*totalis*» характеризуют уже не объект абстрагирования (либо элементы сущности, либо сущность в целом), а его способ; при этом операция абстрагирования утрачивает экзистенциальную основу: напротив, она сама становится формальным основанием конституирования соответствующих объектов познания.

Именно это, каэтановское, учение об абстракции усваивает Сурес. Оба вида абстракции у него соотносятся не с тем, как в самой действительности связаны между собой сущностные природы вещей или элементы сущности каждого сущего, а с тем, каким именно способом рассматриваются понятия о вещах. Термины *abstractio formalis* и *abstractio praecisiva*, или просто *praecisio* (здесь: отграничение), становятся синонимами и означают такой способ рассмотрения понятия, при котором во внимание принимается только его непосредственное формальное содержание. Например, если понятие «живое существо» (*animal*) рассматривается по способу формальной, или отграничительной абстракции, оно означает именно живое существо как таковое, то есть как сущее, обладающее признаками жизни, помимо любых его возможных разновидностей, но и не в отсечении от них²³. Этот способ рассмотрения не ограничивается частями сущности, но может применяться на любом концептуальном уровне: от единичных

²² Cajetan, I n I, q. 1, a. 3, 7: «Ratio autem formalis objecti ut objectum, vel sub qua, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...».

²³ Например, II, 4, 9.

сущностей до высших родов. Напротив, универсальная абстракция (*abstractio totalis*) означает, что понятие предмета мыслится как потенциально заключающее в себе все низшие ступени: род — виды, высший род — низшие роды, и т. д. (I. 2. 12). То же самое понятие «живое существо», взятое с точки зрения общей абстракции, потенциально включает в себя все возможные и актуально существующие роды и виды конкретных живых существ. Таким образом, любое понятие может рассматриваться двояко: по способу *abstractio praecisiva* и по способу *abstractio totalis*.

Теперь рассмотрим, каково учение обоих философов об универсалиях. В «Сумме теологии»²⁴ Фома различает два типа универсалий: во-первых, универсалии, в которых общая природа рассматривается одновременно с приписываемой ей способностью сказываться о многом (*cum intentione universalitatis*); во-вторых, универсалии, в которых выражена сама природа — например, животность или человечность, — как она обнаруживается в единичных сущих. Универсалии первого типа служат общими началами познания (о чем мы говорили выше); универсалии второго типа, в которых выражается «сама природа рода или вида, как она существует в единичных вещах»²⁵, выполняют функцию формального принципа и принципа познания по отношению к единичным сущим, поскольку единичное существует благодаря материи, а природа вида заключена в форме.

Сравним это с тем, что говорит Суарес. Согласно Суаресу, имеются три типа универсалий: 1) физическая универсалия, в которой природа предстает как существующая в единичном; 2) метафизическая универсалия, в которой природа выражена сама по себе, безотносительно к ее способности сказываться о многом или об одном и подобная платоновской идее, как если бы она существовала в вещах; 3) логическая универсалия, или универсалия в собственном смысле: общее понятие, выражающее природу как способную сказываться о множестве индивидуальных вещей²⁶. Физическая универсалия соот-

²⁴ I, q. 85, a. 3, ad primum.

²⁵ STh I, q. 85, a. 3, Ad quartum.

²⁶ DA 9. 3. 22, 1201–1216.

носится с умопостигаемым образом: в самом деле, коль скоро принцип индивидуации, согласно Суаресу, заключается скорее в форме, само по себе отвлечение от материи, производимое в интеллигибельном образе, еще не порождает общего в строгом смысле, но только являет природу, как она существует в этом единичном. Метафизическая универсалия есть продукт не активного, а пассивного интеллекта, отвлекающего индивидуальные признаки от умопостигаемого образа, порожденного активным интеллектом. Наконец, логическая универсалия образуется в пассивном интеллекте в результате сравнения нескольких или многих индивидуальных вещей и извлечения того общего, что обнаруживается в них всех²⁷.

Если теперь применить общее учение об абстракции к тому, каким образом Фома и Суарес представляют себе процесс образования универсалий, получится следующая картина. Прежде всего нужно подчеркнуть, что у Фомы характеристика универсальности может принадлежать только понятию сущности, абстрагированному посредством *abstractio totius*; следовательно, в образовании универсалий участвует только один тип абстракции. Умопостигаемый образ возникает вследствие производимого активным интеллектом отвлечения общего от индивидуальных признаков, то есть отвлечения сущности от квантифицированной материи. В умопостигаемом образе представлена природа вещи как таковая, безразлично к ее способности сказываться об одном или многом. Согласно томистской теории абстракции, *species intelligibilis* есть сущность, абстрагированная по типу *abstractio totius* и взятая в абсолютном рассмотрении. Она аналогична метафизической универсалии у Суареса. Но абстрагированное таким образом общее смутно, а его познание несовершенно и неполно, потому что «природа... любой материальной вещи не может быть полностью и подлинно познана иначе, кроме как сообразно ее познанию как существующей в единичном»²⁸. Поэтому для того, чтобы интеллект мог актуально познать эту природу, он должен вновь обратиться к чувственным образам, «чтобы созерцать общую природу, существующую в единичном»²⁹. Законченный результат акта

²⁷ DA 9. 3. 13.

²⁸ STh I, q. 84, a. 7, resp.

²⁹ Ibid.

познания единичной вещи у Фомы есть сущность с точки зрения ее бытия в единичном, или то, что Суарес называет физической универсалией — запечатленное в пассивном интеллекте понятие природы, существующей вот в этой вещи. Такая универсалия представляет собой формальный принцип этой вещи и принцип ее познания, но не способна помочь в познании первых начал, тем более в познании априорном. Наконец, для того, чтобы отчетливо помыслить общую природу как таковую, помимо конкретных вещей, интеллект сравнивает многие единичные вещи между собой и образует в результате сравнения общее понятие вида *sum intentione universalitatis*. Это целостная сущность вещи, взятая с точки зрения ее бытия в душе; она соответствует суаресовской логической универсалии³⁰.

Как обстоит дело у Суареса? У него в образовании универсалий принимают участие оба вида абстракции. Физическая универсалия соответствует умопостигаемому образу и образуется вследствие дематериализации *phantasma* путем формальной абстракции (ограниченного рассмотрения только того, что относится к природе вещи, куда не входит индивидуальная материя). Метафизическая универсалия соответствует тому понятию пассивного интеллекта, которое выражает общую природу как таковую и тоже образуется посредством формальной абстракции — а именно, посредством абстракции от индивидуальных признаков в форме. Наконец, логическая универсалия соответствует понятию пассивного интеллекта, которое выражает природу как способную сказываться о многом и образуется посредством универсальной абстракции, то есть отвлечения признаков вида от единичных вещей.

Если теперь мы сравним обе картины, то увидим, что корень различия заключается в месте и роли метафизической универсалии. У Фомы общее отчетливо мыслится либо как реализованное в единичном, либо как пребывающее в интеллекте и сказывающееся о многом. Природа как таковая («метафизическая универсалия») мыслится лишь на уровне интеллигибельного образа; но он — не более чем промежуточный продукт познания, его средство, а не цель. Первыми началами познания могут быть только общие понятия *sum intentione universalitatis*, добытые в опыте. У Суареса же метафизиче-

³⁰ См. прим. 18.

ская универсалия есть отчетливое и полноценное понятие, способное служить простым началом априорного познания.

Каково то главное и фундаментальное следствие, которое вытекает для метафизики из этого тонкого плетения сходств и различий между двумя эпистемологиями — Фома и Суареса? Главное следствие касается важнейшего из первоначал: понятия сущего как такового. Учение о абстракции и типологии понятий, которое разрабатывает Фома, позволяет ему помыслить сущее только двумя способами: либо как единичные субстанции, взятые по отдельности или в совокупности, либо как логическую универсалию, которая существует только в интеллекте и есть результат апостериорного обобщения восприятий множества индивидуальных существующих вещей. Метафизическая универсалия сущего как полноценное понятие, в котором была бы выражена объективная природа сущего как такового, как идея сущего, взятая в ее собственном формальном содержании, безотносительно к ее конкретным проявлениям вне интеллекта или к ее обобщенному апостериорному отображению в интеллекте, — такая универсалия для Фомы невозможна. А значит, невозможна и метафизика, выстроенная вокруг понятия-идеи сущего как такового. Напротив, у Суареса, как будет показано ниже, вся метафизическая система держится именно на метафизической идее сущего. Вот почему, несмотря на множество сходных черт в обеих концепциях метафизического знания, само понятие сущего в них имеет совершенно разную природу.

4) *Необходимость метафизики для теологии Откровения.* — Наконец, еще одна точка смещения. Говоря об абсолютном превосходстве богооткровенной теологии над всеми человеческими науками, Фома замечает, что, хотя она и пользуется метафизикой так же, как сама метафизика пользуется данными частных наук — чтобы проиллюстрировать свои утверждения и сделать их более очевидными, — она совершенно независима от естественного знания, потому что божественна и по своему предмету, и по способу приобретения знания (*modus accipiendi*)³¹. Иначе говоря, знание метафизики хотя и полез-

³¹ *Super Sent.*, q. 1 a. 3 qc. 1 co.

но для усвоения богооткровенных истин как подспорье немощному человеческому разуму, но не более необходимо для этого, чем знание частных наук для усвоения метафизики.

Суарес думает иначе: «Хотя божественная и сверхъестественная теология основывается на божественном свете и началах, сообщенных в откровении Богом, она вершится посредством человеческого рассуждения и разумения и поэтому опирается также на истины, известные благодаря естественному свету...». «Истины и начала метафизики настолько тесно связаны с выводами и рассуждениями [богооткровенной] теологии, что, если отнять совершенное знание первых, по необходимости чрезвычайно поколебалось бы и знание последних» (Прооет.). В самом деле, помимо того, что теология откровения имеет свой божественный предмет и способ уразумения, она еще имеет, как всякое знание, свой *modus procedendi* — способ изложения, рассуждения и обоснования, который неизбежно остается естественно-человеческим, несмотря на просветленность рассуждающего ума сверхъестественным светом. Поэтому отличие сверхъестественной теологии от всех прочих наук заключается еще и в том, что она сохраняет эту внутреннюю раздвоенность между божественным и человеческим; и поэтому же она, в отличие от метафизики в ее отношении к частным наукам, не может отбросить подпорки в виде естественного знания о первых началах и причинах, а также естественного способа их обоснования. Божественная теология вынуждена существовать в необходимой связи с метафизикой, то есть с естественной теологией, и дело не меняется оттого, что эта связь необходима ей не самой по себе, а «применительно к нам» (*quoad nos*).

Следовательно, роль метафизики по отношению к теологии Откровения изменяется кардинальным образом. Отныне метафизика утверждается не только в качестве самостоятельной области знания, но и в качестве необходимого инструмента, обеспечивающего понимание и интеллектуальное усвоение истин веры. Подчеркнем, что речь идет не о содержательном обосновании христианских догматов, что было бы недопустимым смешением прерогатив веры и разума, но о том, что человеческое мышление предьявляет собственные требования, в соответствии с которыми должно быть обработано данное свыше Откровение, чтобы быть услышанным и понятым.

II. МЕТАФИЗИКА КАК ОНТО-ТЕОЛОГИЯ

1. Понятие сущего и предмет метафизики

Аристотель в «Метафизике» указывает на то, что о сущем говорится в трех значениях. Первое значение — сущее в смысле привходящего (в позднейшем латинском переводе — *ens per accidens*, акцидентально сущее), второе — сущее в смысле истины (*ens ut verum*), третье — категориальное сущее (*ens categoriale, praedicamentale*) (кн. 5, гл. 7, 1017 а 6—35; кн. 6, гл. 2, 1026 а 33—1027 а 28). Сущее в смысле привходящего — это случайное свойство сущего или другого свойства, обусловленное стечением непредсказуемых обстоятельств и не связанное с тем, чему оно присуще, необходимой и закономерной связью. Так, домостроитель может быть к тому же знатоком искусства, а образованный человек может быть бледным, но лишь в силу случая, а не постоянной связи данного свойства с его носителем или другим свойством. Поэтому относительно сущего как привходящего нельзя вывести никаких закономерностей, а значит, о нем не может быть и никакой науки. Сущему как привходящему противостоит сущее через себя (*ens per se*) — все то, что обозначается через формы категориального высказывания: сущность, количество, качество и т. д.

Сущее в смысле истинного зависит от мысленного связывания или разъединения: «Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено». Ему противостоит не-сущее в смысле ложного, то есть связывание в суждении того, что на деле разъединено, и разделение того, что на деле связано. Таким образом, истинное и ложное находятся не в самих вещах, а в рассуждающей мысли о вещах (кн. 5, гл. 7, 1017 а 31—35; кн. 6, гл. 4, 1027 b 18—1028 а 3).

Категориальное сущее составляют разные виды категорий (кн. 6, гл. 2, 1026 а 33—1026 b 3; кн. 14, гл. 2, 1089 а 8). В отличие от сущего в смысле истинного, категориальное сущее — это сама реальность, а не мысль о реальности. Нет ничего, что было бы противоположно ему: в самом деле, что может быть противоположно сущности, или количеству, или качеству?

Наконец, к этим трем значениям термина «сущее» присоединяется четвертое: сущее как возможность или действительность (*ens potentiale, ens actuale*) (кн. 5, гл. 7, 1017 b 1—8; кн. 9, гл. 1, 3, 1045 b

33—1046 а 35; 1047 а 18—1047 б 1, и др.). Быть в возможности или быть в действительности (в осуществлении) может сущее в любой из десяти категорий. Действительность у Аристотеля отнюдь не тождественна позднейшей *existentia* (существованию) и означает скорее форму в ее полной осуществленности (кн. 9, гл. 8, 1050 а 20—24). Сам процесс перехода из возможности в действительность лишь отчасти совпадает с переходом от несуществования к существованию; главным же образом в этих терминах описывается процесс изменений, происходящих в уже существующей вещи в ходе ее «дозревания» до полной формальной осуществленности («энтелехия»).

Какое же из названных значений термина «сущее» первично, и, соответственно, какое из обозначенных им понятий нужно считать понятием сущего как такового? Очевидно, им не может быть понятие сущего в смысле приходящего. Что касается сущего в смысле истинного, по крайней мере однажды Аристотель называет его сущим в самом основном смысле (кн. 9, гл. 10, 1051 б 2—3). Но, вообще говоря, сущее в смысле истинного тоже не может быть сущим как таковым, потому что представляет собой некоторое состояние мысли, а значит, вторично по отношению к внемысленной реальности и определяется ею. Остается сказать, что сущее как таковое нужно искать в категориальном сущем. Таким первичным сущим является сущее в категории сущности. К нему относятся все другие роды сущего, обозначаемые как сущее именно потому, что они мысленно связываются с сущностью: «Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность.... Все остальное называется сущим, поскольку ... это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или ее что-то другое, тому подобное» (кн. 7, гл. 1; 1028 а 10—20). О сущности тоже говорят в разных смыслах, имея в виду материю вещи, ее форму или саму единичную вещь, состоящую из материи и формы. Сущности разделяются на первые (единичные вещи) и вторые (роды и виды) («Категории», гл. 5, 2 а 11—19). «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (2 а 11—14), то есть первая сущность. А коль скоро именно такова сущность в первичном смысле, значит, таково

и сущее в первичном смысле, ибо сущее в первичном смысле есть сущность. Итак, сущее в абсолютном и безусловном смысле — это первая сущность, или актуально существующая единичная вещь, в латинской терминологии — субстанция. Именно она, вкупе с ее началами и причинами, и есть то сущее как таковое, которое составляет основной предмет метафизики.

В целом принимая учение Аристотеля о сущем, Фома вносит в него несколько важных преобразований. Во-первых, он производит расщепление внутри аристотелевского категориального сущего: вводит свое знаменитое различие между сущностью и существованием, или актуальным бытием, как первичным актом сущности³². Во-вторых, Фома разрабатывает учение о четырех способах предикации бытия: «Надлежит знать, что... модусы бытия могут быть сведены к четырем. Первый из них — наиболее слабый и пребывает только в разуме: таковы отрицание и лишенность... Второй, близкий к первому по слабости, есть тот, согласно которому возникновение, уничтожение и движение называются сущими... Третий модус — тот, к которому не примешано ничего от не-бытия, но которому присуще слабое бытие, ибо это не бытие само по себе, но бытие в ином: таковы качества, количества и свойства субстанции. Четвертый же род — совершеннейший: то, что обладает бытием по природе, без примеси лишенности, причем бытием устойчивым и прочным, существуя как бы само по себе. Таковы субстанции. И с этим модусом, как с первым и основным, соотносятся все прочие»³³. Для Фомы сущее как таковое (то, что непосредственно и без дополнительных определений называется сущим) — это единичная материальная субстанция как сущность, обладающая своим актуальным бытием (*habens esse*). Однако основным предметом метафизики — это в-третьих — является не просто субстанция, а так называемое общее сущее (*ens commune*), или сущее, поскольку оно есть сущее (*ens inquantum est ens*). Оно включает в себя нематериальные и материальные субстанции, а также их акциденции, в совокупности охватывая всю область тварного

³² Бытие как первичный акт сущности — не одно из действий (*operationes*) сущности, которая уже существует, но акт, в силу которого сама сущность есть, и только поэтому становятся возможными все ее последующие действия.

³³ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 I. 1 n. 12–15.

сущего. Но собственно божественное сущее — не предмет метафизики, а начало (*principium*) ее предмета, то есть общего сущего³⁴. Как таковое, оно выходит за рамки метафизического умозрения и составляет предмет теологии Откровения³⁵.

Суарес, как мы уже имели возможность заметить, расходится с Аристотелем и Фомой и в том, что надлежит считать сущим как таковым, и в том, что является адекватным предметом метафизики³⁶. Сущее как таковое для Суареса — предельно общее понятие (*ens universalissime sumptum*), которое объемлет сущее тварное и нетварное, актуально существующее и лишь возможное. Но это и не то универсальное логическое понятие бытия, которое отстаивал Дунс Скот. Единство суаресовского понятия сущего удерживается актом нашего разумения; однако едва мы перестаем удерживать мыслью его единство и пытаемся различить в нем божественное и тварное бытие, оно тут же обнаруживает свою аналогическую природу. Таким образом, Суарес, во-первых, четко разграничивает планы действительного бытия и мышления о бытии; во-вторых, подчеркивает их несовпадение, смещенность относительно друг друга; в-третьих, решительно переносит акцент с физически существующего на мыслимое, утверждая в качестве адекватного предмета метафизики понятие, порожденное усилиями нашего собственного разума.

2. Естественное богопознание и проблема единства метафизики

Адекватным объектом метафизики, согласно Суаресу, является сущее как таковое. Внутри адекватного объекта выделяется его высшая и превосходнейшая часть — божественное сущее, преимущественный объект метафизики. Спрашивается: как это возможно? Как могут предметы, разделенные глубочайшей бытийной пропастью, исследоваться одной и той же наукой? Почему они *должны* исследоваться одной и той же наукой?

³⁴ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4

³⁵ Подробное рассмотрение *ens commune* как тварного сущего см. J.-F. Courtine, 1990, chap. 2.

³⁶ Вопрос о предмете метафизики рассматривается Суаресом в разделе 1 Рассуждения I.

Вопрос о том, познается ли Бог естественным человеческим разумом, и если да, каким образом, в конечном счете есть вопрос о том, как философствующий ум человека прикасается к бесконечному. Исчерпывающий анализ ответа, данного Суаресом на этот вопрос, не входит в нашу задачу. Но мы должны хотя бы в самых общих чертах понять, как и почему, с точки зрения Суареса, метафизика способна познавать Бога в качестве своего преимущественного объекта, потому что без этого останется непонятным, что, собственно, представляет собой ее адекватный объект.

Первый вопрос, встающий в этой связи, таков: способен ли вообще естественный разум человека собственными силами, без помощи Откровения, узнать о существовании Бога? Способен, говорит Суарес. Разумеется, речь идет не о познании личного Бога, а о познании того, что «в мире необходимо существует некое сущее, которое обладает бытием само по себе... Можно доказать естественным путем, что в мире есть некое несотворенное, или не произведенное сущее» (XXIX. 1. 1).

По убеждению Суареса, существование Бога может быть доказано только метафизическим путем. Доказательство Аристотеля и Фомы через движущую причину им отвергается из-за своего «физического» характера. В самом деле, единственное, что оно доказывает, — это необходимость наличия неподвижного перводвигателя. Но нет никаких оснований полагать, что этот перводвигатель трансцендентен миру творений: он вполне может принадлежать к ряду природных сущих. Если же аргументация не останавливается на той констатации, что должен существовать некий неподвижный двигатель, а продолжается в том духе, что первое движущее движет само по себе и поэтому существует через себя, а значит, нетленно и нематериально, то эти доводы уже выходят за рамки доказательства через движение и явно принимают метафизический характер.

При словах «метафизическое доказательство существования Бога» сразу приходят на ум его предшествующие исторические варианты: доказательства Авиценны и Дунса Скота. Авиценна, как известно, принимал за начальный пункт своего доказательства метафизическое понятие необходимости. Все вещи в мире существуют с необходимостью, но эта необходимость имеет вторичный характер, поскольку обусловлена сочетанным действием причин, внешних по отношению к самим вещам. Следовательно, чтобы цепь внутримирских причин

и проистекающих из них необходимых следствий стала возможной, должно существовать такое сущее, необходимость которого коренится в его собственной сущности: необходимое через себя, именуемое в латинском переводе «Метафизики» Авиценны «Необходимо сущим» (*Necesse esse*) и «Первым» (*Primus*).

Доказательство Дунса Скота отправляется от другого метафизического понятия — понятия возможности, и объединяет в себе две логические схемы: схему метафизического доказательства Авиценны и схему онтологического доказательства св. Ансельма. Сложное многоступенчатое доказательство Скота состоит из трех частей: во-первых, доказываемая необходимость некоего первого в родах производящей и целевой причинности и в иерархии степеней сущего; во-вторых, доказываемая бесконечность и актуальное бытие этого первого; в-третьих, следует прямое доказательство существования Бога, осуществляемое четырьмя путями: 1) через производящую причинность; 2) через бесконечность актуально мыслимого божественным интеллектом; 3) через целевую причинность; 4) через совершенство. Доказав наличие первого сущего во всех высших родах причин и отождествив его с Богом, Дунс делает последний и решающий шаг: от внутренней возможности Божественного сущего заключает к его актуальному бытию³⁷.

То, что Суарес выбирает в качестве начальной точки собственного доказательства существования Бога не внутримирскую физическую причинность, а некий метафизический принцип, сразу побуждает сблизить его скорее с Авиценной и со Скотом, нежели с Фомой. Но взглянем в то, как он разворачивает свое доказательство. В сравнении с тем, что мы видим у Скота, аргументация Суареса намного прямолинейнее и осуществляется в три этапа через одну только производящую причинность. Во-первых, вместо физического принципа, согласно которому все движущееся движимо другим, он принимает метафизический принцип: «Все производимое производится другим» (*Omne quod producitur, ab alio producitur*) (XXIX. 1. 20). В соединении с принципом невозможности ухода в бесконечность этот принцип приводит нас к полаганию первого сущего, которое не произведено ничем, но с необходимостью существует само по себе и выступает необходимым условием не только всех земных возник-

³⁷ *Ordinatio*, lib. I, d. 2 p. 1 q. 1–2.

новений, но и возникновения самого возникновения. Во-вторых, вся совокупность производящих и производимых сущих естественно связана отношением зависимости следствий от причин. Но эта зависимость возможна лишь тогда, когда имеется нечто, что пребывает вне этой совокупности. Тем самым доказывается не только «первость» первого сущего, но и его внеположность миру изменчивых тварных вещей. В-третьих, тем же путем доказывается неизменность и нематериальность первого сущего.

То, что первая причина только одна, может быть доказано апостериорным путем, через созерцание красоты, упорядоченности и разумной устроенности творений, указующих на единый разум Творца. Именно этот путь, отмечает Суарес, чаще всего предпочитали святые отцы. А возможно ли априорное доказательство божественного бытия? Строго говоря, нет: ведь у Бога нет причины, через которую можно было бы построить априорное доказательство; а если бы она и была, нам все равно оказалось бы не по силам обрести точное и совершенное знание божественного сущего, исходящее из Его «начал». «Однако после того, как нечто будет доказано о Боге *a posteriori*, мы можем из одного атрибута априорно доказывать другой — например, из Его безмерности сделать вывод о Его неизменности в отношении места. Я имею в виду, что для априорного рассуждения, практикуемого человеком, достаточно ментального различия между атрибутами» (XXIX. 3. 1).

Как видим, Суарес отказывается включить в свое доказательство самый важный пункт, венчающий доказательство Скота: онтологический аргумент, заключение от возможности божественного сущего к его необходимости, от понятия — к бытию. Для Суареса этот отказ совершенно закономерен. От вытекает из его общего учения о методе метафизики и об ограниченных возможностях силлогистики применительно к исследованию первых начал бытия; из его универсальной философской установки, согласно которой метафизика является *реальной* наукой и поэтому как в основоположениях, так и в выводах должна в конечном счете опираться на реальный опыт бытия человека в мире. Таким образом, по своей структуре доказательство Суареса занимает некую срединную позицию между «пятью путями» Фомы и метафизически-онтологическим доказательством Дунса Скота, синтетически — не эклектически — объединяя в себе обе тенденции: реалистичность и строгость.

Это становится еще более очевидным на следующей ступени учения Суареса о богопознании. Итак, человек естественным путем узнаёт о существовании необходимого и совершенного самопо-себе-сущего, внемирной причины всех внутримирских вещей, и называет это сущее Богом. Способен ли наш разум, узнав о Боге, *an sit* (существует ли Он), познать относительно Него, *quid sit* (что Он есть)? «Бог, — говорит Суарес, — есть объект, некоторым образом познаваемый естественным путем» (I. 1. 19)³⁸. «Бог... есть познаваемый объект, атрибуты которого подлежат доказательству» (I. 1. 29). Почему Бог может стать объектом достоверного научного знания — *scientia*? Потому что тварный мир, в том числе человек и его интеллект, связан с ним непреходящим отношением зависимости следствия от породившей его причины. Бог есть высшая производящая и целевая причина мира и человека, и в нем заключены идеи-образцы всех тварных сущих. В силу этой причинной зависимости творений от Бога человеческий интеллект даже с большей легкостью познаёт Бога из его следствий, чем познаёт нематериальные субстанции, хотя бытийная пропасть, отделяющая нас от Бога, неизмеримо глубже (I. 2. 20).

Понятно, что коль скоро богопознание вообще возможно только в силу зависимости твари от Творца, оно должно осуществляться лишь через посредство сотворенных Богом вещей. Бог познается «не сам по себе, а поскольку может быть явлен из творений естественным светом человеческого интеллекта» (I. 1. 11). Таково первичное основание всякой христианской естественной теологии, восходящее к Рим 1, 20³⁹. Оно дает Суаресу право сформулировать тезис, который не только выражает главный принцип богопознания, но и обосновывает возможность универсального (объемлющего собою как творения, так и Бога) понятия сущего, а значит, и возможность метафизики как онто-теологии. Этот тезис гласит: формальное основание нашего понятия о Боге, его *ratio formalis sub qua*, будет общим для Бога и тварного сущего (I. 1. 11). Общность формального основания не противоречит Богу именно как «познаваемому через творения» (*ut cognitum per creaturas* — I. 13). Эта общность *ratio formalis sub qua*,

³⁸ Deus est obiectum naturaliter scibile aliquo modo.

³⁹ «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы».

формальной абстракции от материи по бытию, конституирует адекватный объект метафизики в его *esse obiecti*, и частью этого объекта по необходимости становится божественное сущее. Здесь уместно напомнить, что абстракция от материи у Суареса — не *separatio*, не физическая отделенность некоторого рода сущего от материи, как это мыслил Аверроэс, но характеристика ментальных актов. Поэтому речь идет не о каком-либо качестве, природе, причине, которые были бы в действительности, по бытию первее Бога, но только о понятии сущего, которое предшествует Богу с точки зрения абстракции, или интеллектуального усмотрения (I. 1. 13). Бог, как познаваемый через творения, совпадает с ними «в некотором общем понятии объекта» (I. 1. 13). Такое совпадение возможно только в мире объектов человеческого интеллекта — мире, который вовсе не тождествен актуально существующему миру вещей⁴⁰. Те начала бытия и познания, которые в нашем интеллекте предстают как общие Богу и творениям и потому превосходящие универсальностью предикации и Бога, и творения, в мире актуального бытия либо укоренены в Боге, либо зависят от Него как от производящей причины, ни в малейшей степени не претендуя на бытийное первенство.

Итак, для нас возможно лишь косвенное — через творения — богопознание. Поэтому не может быть человеческой науки, исследующей Бога в качестве своего адекватного объекта: даже божественная теология, «по мнению некоторых», имеет своим адекватным объектом не Бога в Его собственном бытии, а *ens revelatum* — божественное сущее, как оно явлено в Откровении. Пусть Аверроэс прав в том, что непосредственно познающая Бога наука была бы подлинно совершенной, она недоступна человеку. С другой стороны, будучи «некоторым образом» *scibile*, Бог может и должен быть не просто внешним принципом, но полноправным — хотя и не адекватным — предметом некоторой науки. В этом пункте Суарес решительно расходится с Фомой. В самом деле, после того как наука придет к Богу и постигнет его как первоначало бытия твари, она получает возможность абсолютным образом постигать его атрибуты, причем не только апо-

⁴⁰ Например, объектами интеллекта могут быть лишения, отрицания и несуществующие предметы.

стериорным путем — из следствий, но и априорно, отправляясь от простых начал, усматриваемых в Боге как в необходимом и самом-по-себе сущем: его нематериальности и т. д. (I. 1. 29). Такое исследование может осуществляться только в рамках науки, обращенной к первым началам и причинам бытия и познания, а также владеющей методом априорного доказательства: только в рамках метафизики, для которой божественное бытие может быть только преимущественным объектом.

Признав естественное познание Бога делом метафизики, мы не можем не задаться следующим вопросом: не составляет ли оно ее особую часть, резко отличную от основного корпуса науки? Не подобало ли метафизике быть таким родом наук, который изначально состоит из двух разных видов: исследования сущего как такового и исследования высшего, божественного бытия? Ответ Суареса гласит: две части в самом деле просматриваются в метафизике в силу некоторых различий в характере абстракции (об этом ниже); но различаются они отнюдь не реально (*in re ipsa*), а только мысленно (*in ratione*) (I. 2. 25). Почему?

С одной стороны, Бог, будучи познаваем только из творений, неизбежно причастен к тому же типу абстракции, или *ratio scibilis* (характеристики в качестве познаваемого), что и тварное сущее (I. 2. 22): «По причине одной и той же абстракции всё [Бог и творения] совпадает в одном и том же качестве — познаваемого» (I. 3. 10). С другой стороны, тварное сущее тоже может познаваться в своих высших началах только в связи с познанием Бога: ведь именно Он есть первоначало бытия тварного сущего в обоих высших родах внешних причин — производящей и целевой (как это следует из метафизического доказательства бытия Бога, приведшего нас к познанию того, *an sit*). Эта взаимообусловленность в познании тварного и нетварного бытия несимметрична, сдвинута в сторону тварного сущего: его мы познаем прямо и непосредственно, тогда как в усилии познать божественное сущее наш интеллект вынужден преодолевать бытийную пропасть, как бы протягивая через нее нити рассуждений и доказательств, действительных в мире творений. Эта ситуация вызывает к образованию такого фундаментального понятия, которое было бы трансцендентально тварному и нетварному, то есть своей абстракт-

ностью превосходило бы и то, и другое, в то же время включая в себя и то, и другое. В такой перспективе подобное понятие становится не только возможным, но и необходимым. И такое понятие есть понятие сущего как такового (*ens qua ens, ens ut sic*), вкупе со всеми его трансцендентальными атрибутами. Порожденное нуждами нашего познания, обусловленное несовершенством нашего интеллекта, которому недоступно прямое постижение Бога, «сущее как таковое» никоим образом не сводимо к унивокальному родовому понятию, равноправными и независимыми видами которого были бы тварное и нетварное сущее. Это вполне аналогическое понятие, в котором бытийная пропасть между тварным и нетварным не только не упраздняется, но служит предельным условием познаваемости того и другого⁴¹. И в то же время это понятие по-настоящему едино: не только единством имени, но также единством объектного содержания и единством абстракции (I. 1. 23).

Что это означает для метафизики как науки? Это означает как раз тот факт, что она не может существовать в виде двух реально отделенных друг от друга частей: исследования сущего как такового и познания Бога, общей метафизики (онтологии) и специальной метафизики (естественной теологии). Онтология в отрыве от познания Бога, которым порождено и от которого непреходящим образом зависит все сущее, не способна прояснить собственные основания; теология в отрыве от познания тварного сущего выхолащивается, лишается того единственного истока, которым питается естественное богопознание. Суарес создает свою метафизику как принципиально единое знание — онто-теологию; и только поэтому оно способно быть действительным знанием, настоящей, а не увечной мудростью (I. 5. 15).

Именно это единство, которое напряженным усилием удерживалось у Суареса, скоро оказалось утраченным у его вполне искренних и ревностных последователей. Уже в *Opus metaphysicum* («Метафизическом сочинении», 1617) Кристофа Шайблера, «протестантского Суареса», прослеживается разделение метафизики на общую (исследование сущего как такового) и специальную (естественную теологию). В «Философском лексиконе» Иоганна Микрэлиуса (1653) это

⁴¹ Об аналогическом характере понятия сущего как такового см. раздел «Унивокация или аналогия?»

разделение было закреплено терминологически. Наконец, у Христиана Вольфа («Первая философия, или онтология», 1729) членение метафизики приняло классический вид: исследованием сущего как такового занимается онтология, или первая философия (= общая метафизика), а естественная теология составляет часть специальной метафизики, куда, кроме нее, входят также рациональная психология и рациональная космология.

3. Конституирование адекватного объекта метафизики

В учении о конституировании адекватного объекта метафизики Суарес следует Каэтану. В Комментарий на «Сумму теологии» Фомы Аквинского Каэтан провел четкое разделение между двумя составляющими предмета науки: «Заметь, что объект в науке имеет двойное основание: одно является основанием объекта как вещи, второе — объекта как объекта, или: одно — в качестве *quae* [«чего»], другое — *sub qua* [«с какой точки зрения»]». «Формальное основание объекта как вещи, или *quae*, есть природа той выступающей в качестве объекта вещи, в которой непосредственно завершается акт соответствующей способности, из которой проистекают атрибуты предмета и которая служит средним членом в исходном доказательстве. Таковы сущность [*entitas*] в метафизике, количество в математике и способность к движению в естественной философии». «Формальное основание объекта как объекта, или *sub qua*, есть определенный тип нематериальности, или определенный способ абстрагирования и определения: чистая нематериальность в метафизике; присутствие умопостигаемой материи в математике; присутствие чувственной, но не индивидуализированной материи в естественной философии»⁴².

⁴² Cajetan, 1, q. I, a. 3: «Nota duplicem esse rationem objecti in scientia, altera *objecti ut res*, altera *objecti ut objectum*: vel altera ut *quae*, altera ut *sub qua*.

Ratio formalis *objecti ut res*, seu *quae*, est ratio rei objectae, quae prime terminat actum illis habitus, et ex qua fluunt passionem illius subjecti, et quae est medium in prima demonstratione, ut *entitas* in metaphysica, *quantitas* in mathematica, et *mobilitas* in naturali;

Ratio autem formalis *objecti ut objectum*, vel *sub qua*, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...».

1) *Адекватный объект метафизики в esse obiecti*. — Как уже было сказано, тем формальным основанием (*ratio formalis sub qua*), которое конституирует адекватный объект метафизики, служит абстракция от любой материи — как чувственной, так и умопостигаемой, — причем не только мысленная, но и по бытию. Как следует понимать это «по бытию»? «Абстракция от материи по бытию означает не что иное, как то, что нечто может подлинно и реально, в самой действительности, существовать без материи» (I. 1. 16). Здесь мы должны в первую очередь подчеркнуть это «может». Потому что «отвлеченными от материи по бытию называются не только те характеристики сущих, которые никогда не бывают заключены в материи, но и те, которые могут находиться в вещах помимо материи. Достаточно того, чтобы они не включали материю в свое формальное определение и не нуждались в ней сами по себе» (I. 2. 14). Такая *возможность* актуально существовать вне материи составляет необходимое и достаточное условие для формального конституирования адекватного объекта метафизики. Что же касается *необходимости* такого абстрагирования от материи, его противоречия какому бы то ни было пребыванию в материи, оно есть признак первенства и превосходства природы такого сущего и конституирует преимущественный, но не адекватный объект метафизики. Исходя из этого, единую метафизическую абстракцию, составляющую *ratio formalis sub qua* сущего как такового, Суарес называет абстракцией сообразно нашему разуму, или допускающей абстракцией (*abstractio secundum rationem nostram, abstractio permissiva*), а внутри нее выделяет особую разновидность абстракции, которая имеет место в отношении особого объекта: наивысшего сущего, то есть Бога. Эту особую разновидность он называет абстракцией сообразно самой реальности, или необходимой абстракцией (*abstractio secundum rem ipsam, abstractio necessaria*) (I. 3. 11; 5. 38). Необходимая чуждость всякой материи служит формальным основанием для выделения преимущественного объекта метафизики, но ее недостаточно для того, чтобы стать причиной реального различия в способе конституирования адекватного и преимущественного объектов, а значит, причиной реального разделения двух частей метафизического знания. Во-первых, между этими объектами существует необходимая связь, прежде всего в познавательной перспективе; во-вторых, «это различие абстракций имеет место только сообразно различию в по-

нениях разума» (I. 3. 11). Иначе говоря, метафизическая абстракция, конституирующая адекватный объект метафизики с формальной стороны, трансцендентальна по отношению к тем характеристикам и категориям сущего, которые могут существовать в материальных вещах, и тем его свойствам, которые по необходимости отвлечены от всякой материи.

Сущее, абстрагированное от материи по бытию, может рассматриваться двояким образом. Во-первых, оно может быть взято с точки зрения формальной, или отграничительной, абстракции (*abstractio formalis, praecisiva*): в полной отвлеченности от всех низлежащих ступеней, как заключающее в себе лишь то, что актуально входит в его понятие. Во-вторых, оно может рассматриваться с точки зрения универсальной абстракции (*abstractio totalis*): как потенциальное целое, вкуче со всеми его низшими ступенями. Например, понятие субстанции, взятое отграничительно, означает только то, что заключено в нем формально и актуально: субстанцию как таковую. Если же понятие субстанции берется с точки зрения универсальной абстракции, оно потенциально включает в себя субстанцию тварную и нетварную, материальную и нематериальную и т. д. То же самое имеет место в отношении понятия сущего как такового. Метафизика начинается с того, что исследует *ens qua ens* в его полной отвлеченности от последующих разделений на тварное и нетварное, субстанцию и акциденции и т. д., то есть рассматривает его как понятие, взятое в *abstractio praecisiva*. Однако на этом, подчеркивает Суарес, метафизика не останавливается, но переходит к низшим разрядам и категориям сущего (I. 2. 12). Такой переход возможен благодаря тому, что наш интеллект способен отвлекать сущее как таковое от материи согласно *abstractio totalis*. Наиболее абстрактное понятие сущего как такового потенциально, в свернутом виде, сохраняет в себе результаты всех этапов абстрагирования, приведших к его образованию, и поэтому в нем уже потенциально содержатся все его последующие градации, которые развертываются в ходе метафизического исследования. Этот пункт особенно важен потому, что метафизика Суареса, как мы увидим в дальнейшем, не может напрямую обращаться к актуальному существованию вещей для различения разрядов и модусов сущего: не может в силу определенных кардинальных характеристик выраженного в ней понимания сущего в целом. Поэтому универсальная

абстракция оказывается единственным движущим элементом, позволяющим Суаресу продвигаться в своем исследовании.

2) *Адекватный объект метафизики в esse rei*. — «Метафизика есть наука, которая рассматривает сущее как таковое, или поскольку оно абстрагируется от материи по бытию» (I. 3. 1). Она рассматривает все вещи, вплоть до низших родов, именно как сущие, высвечивая в них ту общую природу, благодаря которой они все суть. Эта общая природа, или формальный смысл, выражена в фундаментальном понятии сущего как такового, *ens ut sic*, которое составляет адекватный объект метафизики.

Если это так, сущее как таковое должно отвечать требованиям, предъявляемым к объекту научного исследования: оно должно иметь свойства, подлежащие доказательству, а также начала или причины, из которых эти свойства могут быть доказаны. Обладает ли сущее как таковое доказуемыми свойствами? Да, обладает: это его трансцендентальные атрибуты — единое, истинное, благое (*unum, verum, bonum*) (I. 1. 29). Их отличие от свойств, присущих любому частному виду сущего, состоит в том, что они не отличаются реально от своего «субстрата», то есть не добавляют к нему ничего, что не было бы сущим, а значит, уже не содержалось бы в самом субстрате: ведь вне сущего нет ничего, а значит, и ничего такого, что могло бы добавляться к сущему. Однако ментальное различие между сущим и его атрибутами может быть установлено, потому что каждый из атрибутов являет сущее в целом с определенной стороны: со стороны его самоидентичности, познаваемости или совершенства⁴³. Как уже было установлено, этого различия в разуме достаточно, чтобы сделать возможными априорные доказательства. При этом простым априорным началом доказательства служит сама природа сущего.

Таким образом, сущее как таковое, при всей предельной абстрактности этого понятия, может быть объектом научного знания — *objectum scibile*. Теперь, когда эта формальная возможность установлена,

⁴³ Учение Суареса об атрибутах сущего в сравнении со средневековыми концепциями трансцендентальных атрибутов великолепно анализируется в книге Рольфа Дарпе: Darge, R., *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Köln 2003.

предстоит выяснить содержательную сторону дела. Что, собственно, подразумевается под понятием сущего как такового? Раскрыть его внутренний смысл нам еще только предстоит; но сначала нужно определить внешние границы этого понятия и отсечь то, что не является сущим как таковым, а значит, не является адекватным объектом метафизики.

Все многообразие ответов на вопрос о том, что следует считать адекватным объектом метафизического знания, Суарес сводит к шести вариантам. Они четко изложены в тексте «Метафизических рассуждений», поэтому мы не будем подробно пересказывать их и приводить доводы за и против каждой позиции в отдельности. Ограничимся тем, что перечислим эти позиции и резюмируем возражения Суареса против них в целом.

Первое мнение: адекватным объектом метафизики является всё, к чему прилагается имя сущего: не только реальные сущие, но и сущие в разуме, под которыми подразумеваются лишенности и отрицания (*privationes et negationes*).

Второе мнение: объект метафизики есть реальное сущее в максимально широком смысле. Из него исключаются лишенности и отрицания, зато в него включаются акцидентальные сущие (*entia per accidens*), под которыми понимаются произвольно осуществляемые разумом соединения сущих, разделенных в действительности (например, соединение лошади и человека, то есть кентавр).

Третье мнение: адекватным объектом метафизики нужно считать только наивысшее реальное сущее — Бога.

Четвертое мнение: объект метафизики — нематериальная субстанция, включающая в себя Бога и отделенные умы.

Пятое мнение: адекватный объект метафизики — сущее, подразделяемое на десять категорий. В него входят, в одном варианте, все материальные и нематериальные тварные сущие, в другом варианте — только материальные тварные сущие. И в первом, и во втором случае Бог исключается из адекватного объекта метафизики.

Шестое мнение: адекватный объект метафизики — это субстанция как таковая, в отвлечении от конечности и бесконечности, материальности и нематериальности.

Все эти мнения, считает Суарес, ошибочны потому, что неверно

представляют объем понятия «сущее как таковое». Первые два мнения недопустимо расширяют его, последние четыре — недопустимо сужают. Чрезмерное расширение объема понятия происходит за счет включения в него тех «сущих», которые, строго говоря, ими не являются: лишенностей, отрицаний и невозможных объектов. Сужение происходит за счет того, что за понятиями субстанции как таковой, нетварного или тварного сущего не видят более универсальных характеристик, не позволяющих свести сущее как таковое к этим его разновидностям. Если же не впадать ни в ту, ни в другую крайность, точное определение адекватного предмета метафизики будет выглядеть следующим образом: «Адекватным объектом этой науки является сущее, поскольку оно есть реальное сущее» (I. 1. 26).

В этой формуле появляется новый элемент: понятие реального сущего. Что оно означает? Что это такое — реальность сущего? И что такое само это «сущее как таковое»? На эти вопросы нам еще предстоит ответить.

Итак, из этого предварительного рассмотрения суаресовской концепции метафизики и ее предмета мы делаем два предварительных вывода. Во-первых, метафизика не просто внешне, но по самой своей сути, на собственных глубинных основаниях, конституируется как онто-теология, как единство богопознания и познания сущего вообще. Во-вторых, в сравнении со схоластикой Средневековья у Суареса (как и — заметим в скобках — во второй схоластике в целом) происходит определенный сдвиг перспективы: от действительного внемысленного бытия вещей — к тому, как и какими вещи предстают в мышлении о них. Насколько радикальным был этот сдвиг? Установить это — наша следующая задача.

III. СУЩЕЕ КАК ТАКОВОЕ

1. Двойственность термина «сущее»

То сущее, которое Суарес намерен утвердить в качестве адекватного предмета метафизики, мыслится им как предельно универсальное и предельно простое понятие. Поэтому относительно него не может

быть ни строгого доказательства, ни строгого определения. Единственный возможный способ обосновать это абсолютно первое понятие заключается в том, чтобы высветить его суть через описание термина и его языкового употребления (II. 4. 1, 4).

Суарес начинает с того, что вводит следующее различие: «Сущее... иногда понимается как причастие глагола *быть* и, как таковое, означает акт бытия в его исполненности, то есть то же, что существующее в акте; иногда же оно понимается как имя, формально означающее сущность той вещи, которая обладает или может обладать бытием, и, можно сказать, означает само бытие — но не как исполненное в акте, а как потенциальное, или возможное (*in aptitudine*)» (II. 4. 3). Итак, один и тот же термин «сущее» имеет два значения: причастное и именное. Сущее как причастие глагола «быть» сохраняет глагольный признак времени и всегда обозначает то, что актуально существует. Например, высказывание «Адам есть» означает именно то, что Адам существует (в самом деле, простое глагольное сказуемое «есть» разрешается в глагол-связку и в причастие глагола «быть», которое означает актуальное существование). Сущее как отглагольное имя утрачивает характеристику времени и означает то, что обладает способной к существованию природой, независимо от того, существует она в действительности или нет. Именно это, взятое в номинальном значении, сущее разделяется на десять категорий и составляет предмет метафизики (II. 4. 1–5). Два значения термина «сущее» различаются также способом предикации. Сущее как причастие может быть сущностным предикатом только для Бога, сущность которого в том и состоит, чтобы быть. В отношении творений оно способно выступать только в роли акцидентального предиката, потому что существование может сообщаться твари, а может и отниматься у нее. Сущее как имя, напротив, является сущностным предикатом для любого, даже самого ничтожного сущего, потому что любое сущее обладает способной к существованию природой (II. 4. 13).

Естественно, встает вопрос о том, как соотносятся между собой эти два значения термина «сущее». Во-первых, следует сказать, что по происхождению первично значение сущего как причастия. Причастие образуется от глагола «быть» в его основном значении — «существовать», а сущее как имя называется сущим либо в силу эквивокации, либо — в лучшем случае — в силу метафорического переноса (II. 4. 9).

С другой стороны — это во-вторых, — сущее как имя первично в концептуальном плане, потому что включает в себя не только актуальное, но и потенциальное сущее. В третьих, сущее, взятое в именном значении, является родовым⁴⁴ понятием для актуального и потенциального сущего, которые, соответственно, соотносятся как унивокальные понятия. В-четвертых, термин «сущее» в этом двойном значении причастия/имени подразумевает не два разных понятия, на которые разделяется некое третье, общее для них понятие сущего, но одно и то же понятие, взятое с большей или меньшей степенью определенности, то есть с большей или меньшей степенью отграничительной абстракции (II. 4. 9).

Это краткое изложение нуждается в комментарии.

1. Прежде всего заметим, что именно в том виде, в каком Суарес проводит различение значений термина «сущее», оно вовсе не было изначально самоочевидным и общепринятым. Вводимая Суаресом дистинкция, по его собственному признанию, восходит к учению Авиценны о сущем. Согласно Авиценне, из того, что существует, одно существует по необходимости, другое может и не существовать. Первое обладает необходимой сущностью, второе — только возможной. Необходимая сущность только одна: это беспричинное Первоначало, которое само является первой причиной для всего остального сущего. Возможные сущности сами по себе нейтральны в отношении существования или несуществования, но становятся необходимо существующими или необходимо несуществующими в зависимости от наличия или отсутствия дополнительного условия — причины, актуализирующей возможную сущность. Поскольку эта причина находится вне сущности, постольку и производимое причиной следствие — существование — тоже внеположно сущности. Именно осознание того факта, что существование не принадлежит к сущностным характеристикам возможного сущего, побудило Авиценну назвать существование как бы акциденцией сущности, а затем терминологически развести сущности, которые существуют актуально, и сущности, остающиеся нейтральными относительно существования: за

⁴⁴ Точнее, квази-родовым, в силу своей трансцендентальности.

первыми он закрепляет термин «сущее» (в лат. переводе — *ens*), за вторыми — «вещи» (*res*).

Принимая введенное Авиценной различие между сущностью и существованием, Фома Аквинский вносит в это учение очень важную поправку: существование — не акциденция сущности, а ее акт, порождаемый началами самой сущности: «Хотя бытие вещи отлично от ее сущности, не следует думать, что оно есть нечто добавленное, наподобие акциденции. Оно как бы конституируется началами сущности. И поэтому имя «сущее», производное от самого бытия, означает то же, что обозначается именем, производным от самой сущности»⁴⁵. Именно по этой причине один и тот же термин, «сущее», может означать и сущее в акте, и неактуализированное сущее, то есть сущее в потенции.

То, что говорит Фома, уже очень близко к суаресовскому *ens ut poen.* Но не менее существенны различия. Во-первых, несмотря на то, что термин «сущее» может по отдельности обозначать как сущее в акте, так и сущее в потенции, Фома предпочитает использовать его без дополнительных определений для обозначения актуально существующего. Во-вторых, термин, совместно обозначающий актуальное и потенциальное сущее (то сущее, которое является, по Фоме, предметом метафизики), — это не «просто» сущее, но сущее с дополнительным определением: «общее сущее», или «сущее, поскольку оно есть сущее» (*ens commune, ens inquantum est ens*)⁴⁶. Именно общее сущее первично разделяется на потенциальное и актуальное сущее⁴⁷, а вторично — на десять категорий. В-третьих, томистское общее сущее не включает в себя Бога, но ограничивается областью тварного су-

⁴⁵ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 I. 2 n. 11: «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia».

⁴⁶ *Sententia Metaphysicae*, Prooem. В терминологии Суареса, это общее сущее следовало бы назвать *tale ens*, то есть сущим, которое уже подверглось ограничению, или стяжению.

⁴⁷ *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 I. 4 n. 28: «Prima principia maxime universaliter signifi-
cata sunt actus et potentia; nam haec dividunt ens inquantum huiusmodi» («Первые
начала, обозначаемые в качестве предельно универсальных, суть акт и потенция,
ибо они разделяют сущее как таковое»).

щего⁴⁸. В-четвертых, актуальное и потенциальное сущее соотносятся между собой по принципу аналогии. Наконец, в-пятых, у Фомы отсутствует противопоставление общего сущего сущему в акте.

2. Второй момент, который нужно прокомментировать, касается именно того, что суаресовское номинальное сущее включает в себя сущее в акте. Единственная серьезная критика, которой когда-либо подвергалось учение Суареса, исходила из рядов ортодоксальных неомистов. Некоторые из них⁴⁹ обвиняли Суареса в том, что, поскольку предметом метафизики он объявляет *ens ut poen*, актуально существующее выводится им за пределы рассмотрения. Иначе говоря, некоторые критики истолковали в смысле привычной дистинкции «акт-потенция» те слова Суареса, что *ens ut poen* «означает само бытие — но не как исполненное в акте, а как потенциальное, или возможное»⁵⁰. Между тем Суарес, словно предвидя будущее непонимание, подробно и абсолютно однозначно разъясняет этот пункт своего учения: «Сущее, взятое в качестве имени, означает то, что обладает реальной сущностью, в отвлечении от актуального существования, но не исключая и не отрицая его, а только отграничительно абстрагируясь от него» (II. 4. 9). Чтобы сделать этот момент еще понятнее, Суарес проводит различие между отграничительной (*praecisiva*) и негативной (*negativa*) абстракцией. Негативная абстракция добавляет отрицание, которым противоположное исключается; отграничительная абстракция предполагает отвлечение, но не исключение. Когда сущее берется в качестве имени, это означает, что способная к существованию природа рассматривается абсолютным образом, независимо от ее актуального бытия, но и не в его отрицании. Поэтому термин «сущее» способен означать и тварное сущее, и Бога, хотя первое может и не быть актуализированным, а божественное сущее актуально всегда. То же самое рассуждение применимо и к сущему в потенции (II. 4. 11–12).

⁴⁸ *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 6: «... divinum esse non est esse commune» («...божественное бытие не есть общее бытие»).

⁴⁹ Например, С. Giacon, *La seconda scolastica*, t. 2, Milano 1947.

⁵⁰ О какой «возможности» здесь идет речь, мы будем подробно разбирать в четвертой главе: «Реальность сущего».

Приведенный текст Суареса рождает и другие вопросы. Но их мы рассмотрим позже⁵¹. Пока подчеркнем основную мысль: предметом метафизики является сущее, взятое в качестве имени и включающее в себя сущее в потенции и сущее в акте. Чтобы понять его природу, мы должны теперь рассмотреть, каким образом мыслится это сущее.

2. Формальное и объективное понятия сущего

1) *О различении формального и объективного понятий*. — Все средневековые теории понятий прямо или косвенно восходят к трактату Аристотеля «Об истолковании», к его учению о так называемом семантическом треугольнике. Этот современный термин обозначает отношение между словами устной или письменной речи, понятиями нашего ума и предметами внешнего мира, о котором говорит Аристотель в первой главе своего трактата. Согласно Аристотелю, звучащие или написанные слова непосредственно означают понятия ума, и лишь опосредованно — внемысленные предметы: постольку, поскольку эти предметы представлены в уме понятиями. Именно эти три реальности — слова человеческого языка, представления в душе и предметы, подобиями которых являются представления — образуют семантический треугольник⁵².

Второй элемент аристотелевского семантического треугольника — представления, или понятия в душе — назывался в средневековой схоластике по-разному: *verbum mentis* (слово ума), *conceptus mentis* (понятие ума), *proles mentis* (порождение ума), *notitia* (узнавание). Так, Бонавентура (1221—1274) пишет о том, что «всякое устное слово означает *mentis conceptum*, и это внутреннее понятие есть *verbum mentis* и его *proles*...»⁵³. Фома говорит о «*notitia*, которую Августин называет *proles mentis*»⁵⁴, и о *conceptus mentis interioris* (внутреннем понятии

⁵¹ См. раздел III настоящей главы: «Формальные и функциональные характеристики сущего».

⁵² Аристотель, *Об истолковании*, гл. 1, 16 а 4—10.

⁵³ St. Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 16: «...omnis sermo significat *mentis conceptum*, et ille *conceptus interior* est *verbum mentis* et eius *proles*...».

⁵⁴ Quodlibet VII, q. 1 а. 4 tit. 1: «...*notitia*, quam Augustinus dicit *prolem mentis*...».

ума), называемом также *verbum*⁵⁵. Все эти термины обозначают одно и то же: некоторое постижение ума (*conceptio mentis, conceptio intellectus*). «*Verbum* означает некоторое постижение ума», — пишет Фома⁵⁶. Ему вторит неизвестный автор, сочинение которого приписывалось Фоме: «Это умное постижение в нас называется в собственном смысле *verbum*»⁵⁷.

В этом внутреннем слове, или понятии ума, рано стали вычленять две стороны: интеллектуальный акт, которым постигается предмет, и сам предмет как познанный, или содержание умного постижения. Уже Августин замечает в трактате «О Троице», что «понятие (*notitia*) рождается от познающего и познанного»⁵⁸. Упоминавшийся неизвестный автор разъясняет: «Это постижение, или *verbum*, в котором наш интеллект мыслит нечто отличное от себя, рождается от одного, а представляет другое. В самом деле, оно рождается от интеллекта, через его акт, но является подобием мыслимой вещи и представляет ее»⁵⁹. По мере того как различие двух сторон в умном постижении все более приближалось к формализованной дистинкции, нарастала тенденция к тому, чтобы терминами *verbum mentis, conceptus mentis* и — реже — *proles mentis* обозначать сам интеллектуальный акт постижения, а термином *notitia* — его содержание. Но еще в начале XVI в. ни терминология, ни сама дистинкция не были устойчивыми: например, английский теолог Дэвид Крэнстон (1479–1512), преподававший в Парижском университете, пишет о том, что «*notitia* есть акт, посредством которого познавательная способность нечто познает»⁶⁰;

⁵⁵ STh I^a q. 107 a. 1, Resp: «Conceptus mentis interius verbum vocatur».

⁵⁶ *Super Sent.*, lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 2: «...verbum dicat quamdam conceptionem intellectus...».

⁵⁷ Ignotus Auctor, *De intellectu et intelligibili*: «Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum».

⁵⁸ Augustinus, IX *De Trinitate* cap. Ultimo: «A cognoscente et cognito paritur notitia».

⁵⁹ Ignotus Auctor, *De intellectu et intelligibili*: «Hujusmodi igitur conceptio, sive verbum, quando intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat: oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectae ipsum repraesentans».

⁶⁰ D. Cranston, *Tractatus Notitiarum Parvulis et Provectis Utilissimus*, Paris 1517.

а его младший современник, соотечественник и коллега Джервез Уэйм (1491–1554), — о том, что «*notitia* есть свойство познавательной способности, нечто или некоторым образом представляющее»⁶¹.

Четкое, терминологически закреплённое различие двух сторон умного постижения было впервые осуществлено в XIV в. и принято представителями ведущих философско-богословских школ. В начале XV в. Иоанн Капреол (ок. 1380–1444), крупнейший комментатор Фомы в XV в., различал понятие «в смысле постижения, которое производит интеллект», и объектное (*obiectalis*) понятие, «которое есть не что иное, как умопостигаемое, противостоящее интеллекту»⁶². На рубеже XVI в. Каэтан прямо говорит о разделении двух аспектов *conceptio mentis*, используя для обозначения его первой стороны термин «*conceptus formalis*» и «*conceptus mentalis*», а для обозначения его второй стороны — термин Капреола «*obiectalis*» или же термин «*obiectivus*»: «Есть два понятия: формальное и объектное [*obiectalis*]»⁶³; «В именах различаются три элемента: термин, понятие в душе и внешняя вещь, или объективное понятие»⁶⁴. А в самом конце того же XVI в. Суарес уже называет различие формального и объективного понятий «обычным», «общепринятым» (*vulgaris*) (II. 1. 1). Таким образом, на протяжении XVI в. дистинкция формального и объективного понятий наконец закрепились и по существу, и терминологически. С этого времени и вплоть до конца XVII в. она составляет одно из общих мест второй схоластики.

В «Рассуждении» II, разделе 1, п. 1, Суарес следующим образом проводит «общепринятое различие формального и объективного понятий»: «Формальным понятием называется сам акт, или (что то же самое) слово (*verbum*), посредством которого интеллект постигает

⁶¹ G. Waim, *Tractatus Notitiarum*, Paris 1528.

⁶² Ioannes Capreolus, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis in libros Sententiarum*, in I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, sol: «...pro conceptione quam intellectus format»... «...qui non est aliud quam intelligibile quod obiicitur intellectui».

⁶³ Caietanus, *In De ente et essentia*, cap. 1, n. 14: «Conceptus est duplex: formalis et obiectivus».

⁶⁴ Caietanus, *De nominum analogia*, cap. IV, n. 31: «In nominibus tria inveniuntur, scilicet vox, conceptus in anima, et res extra, seu conceptus obiectivus».

некоторую вещь или общую природу. Его называют концептом⁶⁵, потому что оно представляет собой как бы порождение ума; а формальным оно называется потому, что либо является предельной формой ума, либо формально представляет уму познанную вещь, либо поистине служит внутренним и формальным завершением умного постижения, чем и отличается, если можно так сказать, от объективного понятия. Объективным понятием называется та вещь или природа, которая собственно и непосредственно познается или представляется формальным понятием. Например, когда мы схватываем в понятии (конципируем) человека, тот акт, который мы совершаем в уме, чтобы постигнуть человека, называется формальным понятием; сам же человек, познанный и представленный этим актом, называется объективным понятием»⁶⁶.

Формальное понятие, согласно Суаресу, обладает следующими характеристиками: 1) оно всегда есть подлинная и позитивная реальность; 2) эта реальность всегда индивидуальна и единична, поскольку представляет собой акт конкретного индивидуального интеллекта.

Объективное понятие, напротив, 1) не всегда является подлинной и позитивной реальностью, потому что содержанием наших представлений могут быть не только существующие в действительности вещи, но и воображаемые предметы, а также отрицания и лишённости; 2) объективное понятие не всегда есть индивидуальная и единичная реальность, ибо возможно мыслить также универсалии⁶⁷.

⁶⁵ От лат. *concipere* — «зачать».

⁶⁶ «Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi: conceptus formalis dicitur actus ipse seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam; vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut iam dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur, ut verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus» (II. 1. 1).

⁶⁷ Вопрос о статусе объективных понятий в учении Суареса достаточно сложен и является предметом дискуссии в исследовательской литературе. Ясно, что после расщепления цельных умных постижений на формальные и объективные поня-

2) *Формальное понятие сущего как такового.* — Проблема, которая встает в отношении формального понятия сущего как такового, связана с его единством: нужно ли считать само это понятие действительно единым, или речь идет лишь о единстве имени, за которым стоят множественные понятия отдельных видов и родов сущего? Далее, нужно ли считать, что формальное понятие сущего отчетливо представляет один конкретный род сущего (например, субстанцию), а смутным образом — остальные роды (например, акциденции)? В свою очередь, за этими вопросами стоит другой, более фундаментальный: можно ли совместить единство формального понятия сущего с его аналогичностью, или единство этого понятия неизбежно означает его унивокальность?

Позиция тех, кто считал единство несовместимым с аналогичностью, образцово сформулирована Каэтаном: «Ментальное понятие неодинаково в случае унивокальных и аналогических имен. Уни-

тия эти последние занимают в семантическом треугольнике (теперь уже четырехугольнике?) позицию, которую Аристотель отводил вещам внешнего мира: они суть то, на что направлены интеллектуальные акты и что постигается в них. Но что представляет собой это постигаемое: простое содержание формальных понятий, получающее от них свое единственное бытие — бытие в качестве познанного (*esse cognitum*)? Или саму реальную вещь, которая хотя и взята в своей познанности, то есть в своей схваченности в формальном понятии, но обладает собственным внемысленным бытием? В частности, этой проблеме посвящена полемика между американскими исследователями Уэллсом и Грасией (N.J. Wells, *Esse cognitum and Suárez Revisited* // *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), pp. 339–348; J.J.E. Gracia, *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit* // *ibid.*, pp. 349–354). Резюмируя позиции обоих авторов, М. Форливези (op. cit., pp. 9–10) замечает, что, по его мнению, оба автора совершают ошибку, переоценивая последовательность мышления Суареса. В действительности, полагает итальянский исследователь, Суарес просто не сумел провести четкого различия между объективным понятием вещи как понятием *вещи* и объективным понятием вещи как *понятием* вещи, существующим только в уме. Мы считаем, что поскольку Суарес считает бытие в качестве объективного понятия общим для реальных и фиктивных сущих и не видит здесь между ними никакого различия, это решает вопрос: бытие в качестве объективного понятия, или объективное бытие, само по себе тождественно *esse cognitum*. Что же касается разделения объективных понятий на реальные и фиктивные, оно определяется не на уровне объективного бытия как такового, но в соответствии с дополнительным критерием. Подробно об этом в гл. 3, I, § 2.

вокальное имя и все обозначаемое им, как таковое, представлены в уме одним-единственным понятием, которое соответствует им совершенным и адекватным образом. Ибо основание унивокального сходства (составляющего формальное значение унивокального имени) абсолютно едино во всем, что обозначается как унивокальное; и если оно представлено в одном, то с необходимостью представлены все. Напротив, в аналогических именах основания аналогического сходства различны в абсолютном смысле и тождественны в смысле относительном, то есть пропорционально. Поэтому надлежит различать два вида аналогических ментальных понятий: совершенное и несовершенное, и заявить, что главному члену аналогии и вторичным ее членам соответствуют одно несовершенное ментальное понятие и столько совершенных, сколько имеется членов аналогии»⁶⁸.

Вопреки позиции Каэтана и тех, кто придерживался сходных взглядов, Суарес полагал несомненным единство формального понятия сущего как такового. В отличие от имени, которое дается произвольно и может в силу разного рода переносов применяться для обозначения разных вещей, формальное понятие служит естественным знаком реальности; поэтому оно не может претерпевать смысловых вариаций и всегда представляет нечто одно, причем именно как одно. Отсюда следует, во-первых, что формальное понятие сущего как такового не может быть отчетливым представлением какого-то одного рода сущего и в то же время смутным представлением каких-либо или всех остальных его родов: это понятие будет всегда, необходимо и равно смутным (*confusus*) в отношении любых определенных родов и видов сущего, то есть любого *tale ens* («такого» — то есть определенного — сущего). Во-вторых, это понятие абсолютно отчетливо пред-

⁶⁸ Caietanus, *De nominum analogia*, 36: «Conceptus quoque mentalis non eodem modo invenitur in univocis et analogis: quoniam nomen univocum et omnia univocata ut sic, unum tantum conceptum in mente habent perfecte et adaequate eis correspondentem; quia fundamentum univocae similitudinis (quod significatum formale est nominis univoci), unius omnino rationis est in omnibus univocatis; ac per hoc in uno repraesentato, omnia repraesentari necesse est. In analogis vero, quoniam fundamenta analogae similitudinis diversarum rationum sunt simpliciter, et eiusdem secundum quid, idest secundum proportionem: oportet duplicem analogi mentalem conceptum distinguere, perfectum et imperfectum; et dicere quod analogo et suis analogatis respondet unus conceptus mentalis imperfectus, et tot perfecti, quot sunt analogata».

ставляет свой собственный предмет, каков бы он ни был. Будучи знаком и представлением этого предмета, формальное понятие *ens ut sic* отграничено от понятий более конкретных родов сущего как реально (поскольку оно есть особый акт интеллекта), так и формально, по самой своей структуре. В самом деле, оно представляет все сущие не в их собственном естестве, а только с точки зрения их сходства между собой, их совместной причастности некоторой общей характеристике. Наконец, в-третьих, единство формального понятия сущего как такового не исключает заранее его аналогичности. В отличие от аналогических отношений между конкретными родами и видами сущего (*talia entia*), при которых лишь один член аналогии внутренне заключает в себе ту форму, с которой внешним образом соотносятся прочие члены, отношение между сущим как таковым и всем остальным, что носит имя сущего, имеет другой характер. В самом деле, *ens ut sic* означает бытие, *esse*: такую форму, или природу, которая внутренне заключена в любом, сколь угодно ничтожном члене отношения. Так что и с этой стороны нет ничего несообразного в том, чтобы имелось единое и абсолютно простое формальное понятие сущего, которое адекватным образом представляло бы эту природу и в то же время оставалось аналогическим⁶⁹.

3) *Объективное понятие сущего как такового.* — Объективное понятие сущего как такового есть то, на что направлен интеллектуальный акт и в чем он обретает завершение. С совокупность проблем, связанных с единством объективного понятия *ens ut sic*, можно свести к трем основным вопросам: 1) как возможно единое понятие сущего? 2) каков характер этого единства? 3) каково отношение сущего как такового к конкретным сущим (*talia entia*)?

1. Объективное понятие *ens ut sic* непосредственно и адекватно соответствует формальному понятию. Поэтому оно с необходимостью должно быть единым и заключать в себе всё то — но и не более того, — что представлено формальным понятием. Но как это возможно, чтобы все множество разнородных сущих было представлено как нечто одно? Такая возможность обусловлена двумя факторами:

⁶⁹ Подробное рассмотрение вопроса об аналогической природе *ens ut sic* см. в разделе IV настоящей главы: «Унивокация или аналогия?».

во-первых, реальным сходством всех вещей в их отношении к бытию; во-вторых, абстрагирующей способностью интеллекта: «Все реальные сущие поистине обладают некоторым сходством и подобием в отношении бытия; следовательно, они могут быть схвачены и представлены с этой определенной точки зрения, с которой они совпадают друг с другом; следовательно, с этой точки зрения они могут образовать единое объективное понятие» (II. 2. 14). Бытие, *esse* (= существование, *existentia*) формально обозначается термином «сущее» и «как бы формально заключено в понятии сущего» (II. 2. 14). Таким образом, все сущие сходны в том, что они имеют отношение к бытию. Но и различаются они тоже благодаря отношению к бытию. Здесь Суарес воспроизводит старый довод против единства всего сущего⁷⁰. В самом деле, то, что различает сущие между собой (например, видовые отличия), либо само существует, либо нет. Если нет, оно будет не-сущим, то есть просто ничем, а значит, не сможет стать причиной реального различия. Если же оно есть сущее, то причиной сходства и различия оказывается одно и то же. Суарес разрешает это противоречие указанием на тот факт, что отношение к бытию не одинаковым образом обуславливает единство и различие сущих: «Различие реально, подобие же имеет место только в разуме» (II. 3. 16). Единое понятие сущего возможно потому, что порождается «несовершенным, смутным, то есть неадекватным способом постижения» (II. 2. 16; 3. 13).

2. Это значит, что единство объективного понятия сущего — не реальное, а «формальное, то есть фундаментальное единство». Форма единства придается понятию сущего как такового внешним именованием (*denominatio extrinseca*): «Эта мысленная отграниченность (*praecisio secundum rationem*) есть именование, которое дается от формального понятия» (II. 2. 16). «Речь идет не о природе сущего в абсолютном смысле, какова она сама по себе, а о том, какова она в именовании интеллекта (*denominatio intellectus*)» (II. 3. 13). Иначе говоря, единство объективного понятия сущего обусловлено не собственной внутренней цельностью представленной в нем реальности,

⁷⁰ Например, Аристотель в *Физике* (кн. 1, гл. 2) обращает его против Парменида и Мелисса.

но удерживается благодаря единству интеллектуального акта, в котором оно мыслится и от которого именуется.

3. Каково отношение между сущим как таковым и конкретными сущими? Отвечая на этот вопрос, Суарес проводит различие между абсолютным внемысленным бытием вещей и нашим способом думать и говорить о вещах. Эти два плана отнюдь не совпадают. «Мы как мыслим, так и говорим; поэтому как наши понятия, даже если они верны, а не ошибочны, не всегда соответствуют самим вещам, так и слова, соответствующие нашим понятиям. Вот почему нужно следить за тем, чтобы не переносить наш способ постижения на сами вещи и из-за различия в способах высказывания не находить различия в самих вещах там, где его нет» (II. 3. 12). В данном случае это несовпадение (эквивокация) проявляется в том, что природа сущего, мыслимая интеллектом в отграничении от низших ступеней сущего (*inferiora*), в действительности неотделима от них всех. Субстанция является субстанцией благодаря тому же, благодаря чему она является сущим; то же самое будет верным и относительно акциденций, и относительно индивидуальных вещей. Но бытие внемысленных сущих неодинаково: акт бытия индивидуален в каждой единичной вещи, а та сущностная природа (*entitas*), которая делает субстанцию сущим, отлична от сущностной природы, делающей сущим акциденцию. Именно поэтому различие между сущими реально, а их единство в качестве сущих — мысленно.

Итак, объективное понятие сущего есть представление в уме всех вещей, какие существуют или могут существовать, — но не во всей полноте их действительного бытия и присущих им свойств, а лишь постольку, поскольку они все некоторым образом сходны между собой. Сущее как таковое не тождественно ни субстанции, ни акциденции, ни совокупности каких-либо или всех конкретных родов сущего. Объективное понятие *ens ut sic* отграничено от всех менее универсальных (*inferiora*) родов и видов сущего, смутно по отношению к ним. Оно объединяет в себе тварное и нетварное сущее и, как таковое, противостоит небытию, ничто (*nihil*) (II. 2. 14). Именно это объективное понятие сущего как такового, во всей его абстрактности и единстве, обозначается термином «сущее», взятым в качестве имени, и является *адекватным предметом метафизики* (II. 2. 1; 25).

3. Формальные и функциональные характеристики понятия сущего как такового

1) *Единство*. — Пытаясь обосновать необходимость и возможность единого понятия сущего как такового, Суарес ссылается на общепринятое языковое употребление термина «сущее»: «Это слово, *сущее*, обозначает множество вещей таким образом, что единым и первичным актом именованья охватывает их все; следовательно, это говорит о том, что оно обозначает эти вещи не непосредственно, но посредством некоторого объективного понятия, общего им всем» (II. 2. 24). Вообще говоря, можно было бы поспорить с тем, что, услышав слово «сущее», мы непосредственно понимаем его значение именно так, как описывает Суарес. Но даже если он прав, одно дело — непосредственное эмпирическое схватывание значения слова, и другое дело — рефлексивное постижение того, что этим словом обозначается: постижение в соответствии с критериями научного знания, *scibile*. Чтобы такая интерпретация *ens ut sic* и его единства стала исторически возможной в философской рефлексии, предварительно должна была возникнуть та мысль, что вещи, различаясь сущностно, могут быть объединены по признаку существования. А это, в свою очередь, предполагает уже наличной ту мысль, что существование не вполне тождественно сущности, но может быть отделено от нее — реально или хотя бы мысленно.

Аристотель, как мы помним, определяет три смысла, в которых говорится о сущем. Сущее в смысле привходящего и сущее в смысле истинного он выводит за пределы рассмотрения и полагает в качестве предмета первой философии категориальное сущее, которое может быть возможным или действительным. Категориальное сущее — это просто «разные виды категорий» (кн. 6, гл. 2, 1026 а 36), объединенные не общим понятием, а общим именем, которое прилагается к каждой из них по принципу аналогии (кн. 4, гл. 2). Категориальное сущее не *разделяется* на десять категорий, но *есть* эти десять категорий, взятые в их совокупности. А так как «о едином говорится в стольких же смыслах, что и о сущем» (кн. 10, гл. 2, 1053 b 25), единство категориального сущего сопутствует каждой из категорий, не подчиняясь ни одной из них. Но поскольку сущее в первичном смысле есть сущность (кн. 7, гл. 1, 1028 а 31), постольку и единым в первичном смысле будет сущность, точнее говоря, первая сущность: актуаль-

но существующая единичная вещь. Ее актуальность ни реально, ни мысленно не отделяется от нее самой, а в ней неотделима от сути ее бытия. Поэтому в метафизике Аристотеля нет места такому единственному понятию сущего, в котором все его роды, взятые в возможности или в действительности, предстали бы как нечто одно.

Возможность объединять вещи по признаку существования появляется вместе с различием сущности и существования у Авиценны. Как уже было сказано, Авиценна объединяет все реально существующие сущности в общем понятии актуального сущего, именуемого в латинском переводе *ens*, а все возможные сущности — в общем понятии возможного сущего, именуемого *res*. Это два первичных понятия: «Сущее и вещь запечатлеваются в душе как первое впечатление и не могут быть явлены из другого»⁷¹.

Когда Аверроэс выступил против Авиценны в вопросе о различии сущности и существования, он тем самым выступил и против этих обобщающих понятий. Ошибка Авиценны, по мнению Аверроэса, заключалась в том, что он мыслил существование как некое реальное внемысленное качество, которое присоединяется к сущности наподобие атрибута. На самом деле о существовании говорится в двух смыслах, и ни один из них не совпадает с тем, который вкладывал в этот термин Авиценна. «Существование» означает либо истину применительно к суждениям нашего разума, либо прилагается к тому, что противоположно не-существованию, то есть к вещам, которые разделяются на десять категорий и пребывают вне души⁷². Только в этом последнем — сущностном — смысле можно говорить о сущем; если же сущности (и акциденции) не существуют в действительности, они вообще не познаются как сущие, но лишь как номинальные определения⁷³. Неудивительно, что этот (по определению Жильсона⁷⁴) «онтологический монолит», каковым является сущее Аверроэса, ни с какой стороны не позволяет отщепить от себя существование в качестве

⁷¹ Avicenna, *I Metaphysicae* cap. 5: «Ens et res prima impressione in animam imprimuntur, nec possunt manifestari ex aliis».

⁷² Аверроэс, *Опровержение опровержения*, «УНЦИММ-Пресс», Киев — «Алетейя», СПб., 1999, с. 265.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948, cap. 2.

начала, хотя бы мысленно отличного от сущности. Поэтому в учении Аверроэса невозможно никакое общее понятие, в котором сущие, принадлежащие к разным категориям, возможные или действительные, объединялись бы по признаку отношения к существованию.

Вполне логично, что у Фомы, с его учением о реальном различии между сущностью и существованием, такое понятие есть: это понятие общего сущего, или сущего, поскольку оно есть сущее. Насколько можно заключить из текстов, Фома различает общее сущее в смысле внемысленной общей природы, или формы, и общее сущее как понятие, обладающее всего лишь мысленным единством. Первое он отвергает, второе принимает. О невозможности реальной единой природы всех сущих Фома говорит в комментарии на то место «Физики», где подвергается критике учение Парменида: «Парменид... как представляется, говорил о единстве *согласно разуму*, то есть о единстве со стороны формы. Он рассуждал следующим образом: все, что вне сущего, есть не-сущее; и все, что есть не-сущее, есть ничто; следовательно, все, что вне сущего, есть ничто. Но сущее едино. Следовательно, все, что вне единого, есть ничто. Отсюда понятно, что он рассматривал саму форму бытия, которая представляется единой... Но [Парменид и другие философы] ошибались в том, что рассматривали сущее как единое по форме и по природе, подобно тому как всякий род обладает единой природой. Это невозможно, ибо сущее — не род, но многообразно сказывается о разном. И поэтому в первой книге *Физики* говорится, что называть сущее единым ошибочно: ведь оно не обладает единой природой, как обладают ею род или вид»⁷⁵.

Ens commune, составляющее предмет метафизики, есть общее понятие, которое объединяет в себе актуальное и потенциальное сущее

⁷⁵ *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 I. 9 n. 5, 6. «Parmenides... videtur tangere unitatem secundum rationem, idest ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quicquid est praeter ens, est non ens: et quicquid est non ens, est nihil: ergo quicquid est praeter ens est nihil. Sed ens est unum. Ergo quicquid est praeter unum, est nihil. In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur esse una... Sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo physicorum dicitur quod haec est falsa, ens est unum: non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species».

и делится на субстанцию и девять остальных категорий⁷⁶. Томистское общее сущее тождественно тварному сущему, взятому во всей его полноте. Единство *ens commune* есть реальность, существующая только в разуме⁷⁷. Общее сущее абстрагировано от признаков рода и вида, хотя в принципе оно способно принимать эти дополнительные отличия и тем самым определяться до низших родов и видов. Напротив, божественное сущее не принимает дополнительных определений и не входит в *ens commune*⁷⁸. Между категориями внутри *ens commune* устанавливаются аналогические отношения в соответствии с дистинкцией сущего в абсолютном смысле и сущего в относительном смысле (*ens simpliciter* — *ens secundum quid*): сущее в абсолютном смысле — это субстанция, существующая сама по себе; сущее в относительном смысле — акциденции, существующие только в соотносительности с субстанцией⁷⁹. Но в противопоставлении божественному сущему все тварное сущее (включая субстанцию) есть *ens secundum*

⁷⁶ *Sententia Metaphysicae*, lib. 8 I. 1 n. 2: «Haec scientia consideret ens commune sicut proprium subiectum, quod quidem dividitur per substantiam et novem genera accidentium» («Эта наука рассматривает общее сущее как собственный предмет, который разделяется на субстанцию и девять родов акциденций»).

⁷⁷ *Super Sent.*, lib. 1 d. 24 q. 1 a. 4, Resp.: «Unitas et multitudo... non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem» («Единство и множество... ничего не добавляют к сущему, которому приписывается единство или множество, кроме как сообразно разуму»).

⁷⁸ *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 6: «...ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animal communis non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis» («...общее сущее есть то, к которому не производится добавления, но понятие которого не исключает возможности добавления. Напротив, божественное бытие таково, что к нему нет добавлений, и понятие его исключает добавление. Поэтому божественное сущее не есть общее сущее. Например, к понятию живого существа как такового не производится добавления отличительного признака “разумное”, но это понятие не исключает возможности такого добавления. Исключает же его понятие неразумного живого существа, которое по отношению к живому существу как таковому является видом»).

⁷⁹ Подробнее см. §3 настоящего раздела: «Контракция сущего».

quid, а Бог — первичное *ens simpliciter*⁸⁰. Как видим, хотя Фома объединяет в одном понятии потенциальное и актуальное сущее всех десяти категорий, у него нет такого универсального понятия, которое представляло бы, как нечто одно, сущее тварное и нетварное.

Дунс Скот вводит два принципиально новых положения в учение о сущем: положение о формальном различии⁸¹ (в данном случае — формальном различии между сущностью и существованием) и положение о том, что понятие сущего унивокально по отношению к творениям и Богу⁸²: «Я утверждаю, что Бог постигается не... в понятии, аналогичном понятию твари, но в некотором понятии, соименном (*univoco*) Ему и твари»⁸³. Но это сущее не обладает абсолютной универсальностью сущностной предикации: оно сказывается о высших родах и о последних отличительных признаках не сущностно (*in quid*), а лишь акцидентально (*per accidens*)⁸⁴. Таким образом, понятие сущего, о котором говорит Скот, совпадает с суаресовским *ens ut sic* по своему объему, но отличается от него двумя характеристиками: унивокальностью и способом предикации.

Скотистское понятие сущего наиболее близко суаресовскому *ens ut sic* из всего, что было выработано в Средние века. Соблазнительно продолжить эту линию и сказать, что еще ближе к Суаресу стоит Ок-

⁸⁰ STh, I^a q. 3 а. 8, Resp.: «Deus est primum ens simpliciter» («Бог есть первичное сущее в абсолютном смысле»).

⁸¹ «Формальное различие из природы вещи» (*distinctio formalis ex natura rei*) меньше, чем различие между двумя реальностями (*distinctio realis*), но больше, чем чисто мысленное различие (*distinctio rationis*). У Скота это различие имеет место между реально не отделимыми друг от друга формами, каждая из которых, однако, может мыслиться отдельно от другой (например, в человеке это различие между душой и ее свойствами). Вообще говоря, Суарес принимает троичное деление дистинкций (*Disp. VII*), но в данном конкретном случае он не согласен со Скотом: у Суареса различие между сущностью и существованием — это чисто мысленная дистинкция (*Disp. XXXI*).

⁸² Учение Скота об унивокации сущего мы подробнее рассмотрим в разделе IV настоящей главы: «Унивокация или аналогия?».

⁸³ *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26: «Dico quod non... in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae».

⁸⁴ В следующем разделе мы будем говорить подробно о предикации сущего, как его мыслит Дунс Скот.

кам. В самом деле, Оккам выступил против того положения Скота, что предикация сущего *in quid* не является универсальной. Согласно Оккаму, «для всех вещей, существующих вне души, сущее является общим унивокальным понятием, которое сказывается о них сущностно и первично»⁸⁵. Это вполне согласуется с утверждением Суареса о сущностной предикации *ens* на любом уровне. При этом главный тезис Скота — об унивокации сущего — получает полную поддержку Оккама: «Я утверждаю... что нечто соименно Богу и твари, и вообще всему, что существует вне души»⁸⁶. «Очевидно, что хотя Бог и тварь в реальности первичным образом различны, тем не менее может быть некое единое понятие, которое сказывается о них»⁸⁷. И все же прямолинейное сближение позиций Скота и Оккама, Оккама и Суареса вызывает сомнение. Дело в том, что за внешним сходством терминов и определений стоит разная семантика и разная онтология. Для Суареса (как и для Дунса Скота), приверженца семантики *via antiqua* и умеренного реалиста, понятие сущего как такового означало некоторую общую природу, индивидуализированную в конкретных сущих. Для Оккама, создателя семантики *via moderna* и номиналиста, понятие сущего было интеллектуальным актом, в котором одновременно и однозначно (унивокально) схватывалась совокупность существующих индивидуальных вещей⁸⁸. Оккам вообще не признавал объективного понятия как инстанции, стоящей между интеллектуальным

⁸⁵ *Ordinatio*, lib. I, d. 2, q. IX, n. 8–10: «...dico quod quibuscumque existentibus extra animam ens est commune univocum, praedicabile de eis in quid et per se primo modo».

⁸⁶ *Scriptum in librum Sententiarum*, *Ordinatio*, lib. I, d. 2, q. IX, n. 10: «Dico... quod aliquid est univocum Deo et creaturae, et universaliter quibuscumque existentibus extra animam».

⁸⁷ *Ordinatio*, lib. I, d. 2, q. IX, n. 16: «Patet quod quantumcumque Deus et creatura sint realiter primo distincta, tamen possunt habere aliquem conceptum unum praedicabilem de eis».

⁸⁸ Речь идет об общих различиях *via antiqua* и *via moderna*. Подробно об этом см. G. Klima, *The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being* // *Medieval Philosophy and Theology*, (5)1996, pp. 87–141; G. Klima, *Ockham's Semantics and Metaphysics of the Categories*, P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 118–142.

актом и внемысленной реальностью. Поэтому было бы странно считать его непосредственным предшественником Суареса в учении о единстве объективного понятия *ens ut sic*.

Из этого беглого обзора следует, что в истории западноевропейской философии единство понятия сущего, представляющего, как нечто одно, сущее тварное и нетварное, потенциальное и актуальное, отнюдь не разумелось само собой изначально. Оно вызревало постепенно, по мере того как аристотелевский (и аверроистский) натурализм в понимании сущего преодолевался путем все более глубокой и тонкой рационализации реальности. Первый этап на этом пути связан с именами Авиценны и Фомы, второй — с именем Дунса Скота. Разумеется, существовали и промежуточные (с этой точки зрения) учения, причем весьма влиятельные: например, учение Генриха Гентского, с его тезисами о чисто ментальном различии между сущностью и существованием и об аналогии сущего. Но ни у одного средневекового схоласта мы не находим понятия сущего, которое в точности соответствовало бы суаресовскому *ens ut sic*.

Универсальное понятие сущего как такового в том виде, в каком его разрабатывает Суарес, есть детище не первой (средневековой), а второй схоластики. Точнее говоря, оно возникло в философской традиции иезуитов, в начальный период ее формирования. Еще в 1577 г., то есть за двадцать лет до опубликования «Метафизических рассуждений» Суареса, Педро да Фонсека (предшественник Суареса на кафедре теологии Коимбрского университета) в «Комментарии на *Метафизику*»⁸⁹ обозначил все основные моменты учения о сущем как таковом: 1) двойственность термина «сущее»; 2) объективное понятие номинального сущего как предмет метафизики; 3) реальность сущности как фундаментальный признак принадлежности к сущему («Под именем сущего мы понимаем здесь только реальное сущее, потому что только оно обладает подлинной чтойностью и подлинной сущностью, то есть сущностью, способной истинным и позитивным образом существовать в действительности»); 4) универсальность сущностной предикации сущего; 5) мысленное единство понятия

⁸⁹ Fonseca, P., *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae...*, vol. 1, Roma 1577.

сущего как такового и его мысленная отграниченность от низших родов; 6) смутность единого понятия сущего по отношению к собственным началам каждого конкретного сущего; 7) аналогический характер понятия сущего как такового. Разумеется, можно назвать также немало различий между Фонсекой и Суаресом (например, в типологии формальных и объективных понятий, в учении об аналогии и т. д.). Но общность основоположений несомненна⁹⁰.

В заключение суммируем в нескольких пунктах учение Суареса о формальном единстве сущего: 1) любое актуальное сущее индивидуально и единично; единство сущего может быть только ментальным (*unitas rationis*); 2) это единство имеет опору в реальности — сходство всех вещей в их отношении к бытию; 3) «сущее» — не просто имя, прилагательное ко множеству разнородных единичных вещей: это — единое понятие, представляющее некую квазиприроду, которая существует в реальности как множество индивидуальных природ, а мыслится как единая природа.

2) *Универсальность сущностной предикации.* — «Предельно общее понятие сущего, обозначаемое этим термином, взятым в качестве имени, является сущностным предикатом для низших ступеней, тогда как *сущее* в смысле актуального существования, обозначаемое причастием глагола *быть*, говоря абсолютно, является сущностным предикатом только в Боге» (II. 4. 13).

Предикация сущего, взятого в качестве имени, характеризуется следующими признаками. Во-первых, она первична: «сущее» есть самое первое понятие, которое интеллект образует относительно любой реальной сущности. Нет ничего, что предшествовало бы понятию сущего и чему «сущее» приписывалось бы вторично, словно некое свойство. Во-вторых, предикация в именном смысле означает способную к существованию сущность, которая остается таковой, существует она или нет (II. 4. 14). В-третьих, «сущее» (*ens*) в именном смысле тождественно «вещи» (*res*), отличаясь только этимологией слова. Оба термина обозначают прочную и устойчивую, не-химерическую сущность. Поэтому такое различие *ens* и *res*, о котором говорил Ави-

⁹⁰ В связи с этим возникает вопрос о том, в какой мере трактат Фонсеки повлиял на формирование собственного учения Суареса.

ценна, основано на неразличении двух значений в самом *ens* (II. 4. 15). Наконец, в-четвертых, «сущее» в именном смысле сущностно (*in quid*) сказывается о любых своих ступенях, на любом уровне бытия (II. 4. 14). Рассмотрим внимательнее этот последний вопрос.

Что такое сущностный предикат? Сущностный предикат есть такая характеристика субъекта, без которой субъект в принципе существовать не может. Согласно учению Дунса Скота, сущее не является универсальным сущностным предикатом, потому что не сказывается *in quid* о последних отличительных признаках⁹¹. Что такое последний отличительный признак? Чтобы ответить на этот вопрос, напомним в нескольких словах учение Скота о простых понятиях. Простым называется понятие, которое представляет форму вещи и схватывается интеллектом в акте простого постижения. Таково, например, понятие души, представляющее душу как нематериальную форму. Но внутри целостной формы мысленно вычленяются отдельные формальные элементы, каждый из которых тоже может быть отчетливо помыслен в отдельном интеллектуальном акте. Например, в нематериальной душе такими элементами будут растительная, животная и разумная душа. Эти вычленяемые мыслью формальные элементы Скот называет «формальностями», «реальностями» или «реальными совершенствами», а различие между ними — формальным различием. Простое понятие, в котором схватывается целостная форма, может быть, в свою очередь, разложено на понятия, в каждом из которых схватывается одна из «реальностей» формы. Дойдя до предела в этом членении, мы в конце концов приходим к понятиям, далее не разложимым. Эти предельные понятия называются «просто простыми», то есть абсолютно простыми: «Я называю просто простым понятие, не разложимое на другие простые понятия, каждое из которых может быть отчетливо познано простым актом интеллекта»⁹². Последний

⁹¹ Согласно Скоту, «сущее» не сказывается *in quid* также о трансцендентальных атрибутах сущего и о модусах, которыми оно определяется (*contrahitur*) до высших родов. Но так как аргументация в данном случае аналогична той, что касается последних отличительных признаков, мы не рассматриваем эти вопросы отдельно.

⁹² *Ordinatio*, lib. I, d. II, q. 1–2, n. 31: «Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci».

отличительный признак определяется последней «реальностью» и потому является «просто простым»⁹³. С другой стороны, понятие сущего тоже будет абсолютно простым: «*Просто простым* является понятие, не разложимое на несколько понятий — например, понятие сущего или последнего отличительного признака»⁹⁴. При этом понятие сущего является чистым определяемым (*tantum determinabilis*), а понятие последнего отличительного признака — чистым определяющим (*determinans tantum*); «следовательно, они будут первичным образом различными, так что одно не будет включать в себя ничего от другого»⁹⁵. Это означает, что сущее не может принадлежать к сущности того последнего формального элемента, от которого отвлекается последний отличительный признак: «Никакой абсолютно простой отличительный признак не включает в себя сущее сущностно, потому что является просто простым»⁹⁶. Отсюда следует вывод, что сущее может сказываться о последнем отличительном признаке только акцидентально, в смысле аристотелевского *ens per accidens*, то есть в смысле соединения, которое не является необходимым, потому что не проистекает из самой сути вступающих в соединение элементов.

Доводы, которые Суарес выдвигает против позиции Дунса Скота, могут быть сведены к следующему фундаментальному положению. Всякое различие со стороны вещи, если оно называется различием не впустую, должно конституировать определенные степени реального сущего (*entitates*). Но что-либо конституировать и производить может только то, что само является реальным сущим, потому что несущее никакого следствия произвести не может. Значит, последние отличительные признаки тоже должны быть реальными сущими. Но

⁹³ *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 159: «Sed ultima realitas... a qua ultima realitate sumitur ultima differentia...» («Но последняя реальность... от каковой последней реальности берется последний отличительный признак...»).

⁹⁴ *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 71: «Conceptus ‘simpliciter simplex’ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae».

⁹⁵ «Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius» (*Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133).

⁹⁶ *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 160: «Nulla differentia simpliciter ultima includit ens quiditative, quia est simpliciter simplex».

реальность есть не что иное, как обладание подлинной, не-химерической сущностью, которая и называется сущим в прямом смысле, а не вследствие внешнего именованя. Следовательно, последний отличительный признак тоже необходимо должен быть сущим по своей внутренней сущности. Иначе говоря, сущее сказывается о нем *in quid*.

Отсюда следует еще один вывод. Коль скоро последний отличительный признак берется со стороны вещи (*a parte rei*), он должен соответствовать последней степени ее реальности. Но со стороны вещи последней степенью реальности будет индивидуальная единичная вещь. Следовательно, последними отличиями будут индивидулирующие признаки единичной вещи (которые, согласно Суаресу, сосредоточены «скорее в форме») (II. 5. 7). Что же касается тех «формальностей», или «реальностей», о которых говорит Дунс Скот, различия между ними имеют место только в разуме и поэтому не могут считаться различиями *a parte rei* (со стороны вещи). Они остаются чисто ментальными различиями (*distinctiones rationis*) (VII. 1. 16).

Представляется очевидным, что за расхождением в этом частном вопросе стоит разное понимание того, что такое «реальность» и «реальное». Оба термина произведены от слова «*res*» — вещь. В свою очередь, «*res*» уже в традиции, предшествовавшей Дунсу Скоту, понималась двояко. Два варианта этимологии этих терминов и, соответственно, два разных способа их понимания сформулировал, в частности, Фома Аквинский: «Это имя, «сущее», и «вещь» (*res*) различаются сообразно тому, что в вещи надлежит усматривать две стороны: [во-первых], чтойность и сущность, [во-вторых,] ее бытие. От чтойности и берется это имя, «вещь». Но чтойность может обладать бытием как в единичном сущем, пребывающем вне души, так и в душе, поскольку она постигается интеллектом. Поэтому имя «вещь» прилагается и к тому, и к другому: к тому, что находится в душе, — поскольку «вещь» (*res*) производится от «думать, полагать» (*reor, reris*); а к тому, что находится вне души, — поскольку «вещью» (*res*) называется нечто «прочное» (*ratum*) и «крепкое» (*firmum*) в действительности»⁹⁷.

⁹⁷ *Super Sent.*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 4, Resp.: «Hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a

Создается впечатление, что Дунс Скот и Суарес склонны понимать «реальность» в соответствии с разными полюсами этого двойственного значения, которое приписывается исходному термину «res». Конечно, Дунс Скот не сводит значение реального только к содержанию интеллектуальных представлений о вещах. Но та «реальность» в широком смысле, о которой он говорит, — это не абсолютная действительность вещей в их внемысленном бытии, а действительность, взятая с точки зрения ее умопостигаемости (*Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 131*) и — что самое главное — *определяемая структурой умного постижения*. Эта формализованная реальность разделяется на дискретные единицы, кванты — «реальности» в узком смысле, — сообразно дискретности интеллектуальных актов. Не случайно некоторые исследователи связывают именно с именем Дунса Скота начало тех интеллектуальных преобразований, которые в конечном счете привели к рождению математики Нового времени⁹⁸.

Как мыслит реальность Суарес? Если до сих пор мы делали упор на «эпистемологическом сдвиге», который происходит в центральном понятии его метафизики в сравнении с тем, как учили о сущем более ранние философы, то в данном случае мы должны подчеркнуть его более натуралистическую позицию. В самом деле, Суарес прямо говорит о том, что «*вещь* именуется от чтойности, поскольку она есть нечто крепкое и прочное (*firmum et ratum*), то есть невыдуманное. Вот почему она называется реальной чтойностью» (II. 4. 15). Иначе говоря, Суарес усматривает последний критерий реальности не в том, насколько отчетливо нечто может мыслиться, как нечто неделимое, в отдельном интеллектуальном акте, а в том, насколько глубока и прочна его способность к внемысленному бытию⁹⁹.

quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura».

⁹⁸ Fr. León Florido, Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía // Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2000, núm. 17, pp. 195–216, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

⁹⁹ Мы убедимся в этом, когда будем рассматривать в третьей главе «способность к бытию», отличающую реальное сущее от entia rationis.

3) *Трансцендентальность*. — Трансцендентальными понятиями, или трансценденталиями, в схоластике традиционно именовалась группа предельно общих понятий, обладающих некоторыми особыми характеристиками в сравнении с «обычными» родовыми понятиями. Понятие сущего — самое первое из них. Кроме него, к трансцендентальным понятиям относят атрибуты сущего¹⁰⁰, число которых варьируется у разных авторов: от пяти у Фомы¹⁰¹ до трех у Суареса¹⁰²; а также некоторые другие понятия, которые концентрируются вокруг понятия сущего как такового и которые мы уже затрагивали или затронем по ходу дела¹⁰³.

В чем заключается отличие трансцендентальных понятий от родовых? В том, что, в отличие от «одномерных» родовых понятий, трансцендентальные понятия «двумерны». В самом деле, родовые понятия не выражают всей природы сущих, относящихся к данному роду, но принимают дополнительные определения со стороны видовых признаков, которые сущностно отличны от рода и не включают в себя родовую природу (II. 5. 10). Таким образом, родовые понятия

¹⁰⁰ Мы говорим сейчас только об общепризнанных простых трансценденталиях. Кроме них, в схоластике существует понятие разделительных трансценденталий (*transcendentalia disjuncta*), введенное Дунсом Скотом.

¹⁰¹ *Unum, verum, bonum, res, aliquid* (единое, истинное, благое, вещь, нечто).

¹⁰² *Unum, verum, bonum* (единое, истинное, благое).

¹⁰³ Приведем хорошее определение трансцендентальных понятий, которое дает современный испанский автор: «*Por ente trascendental entendemos aquí, no sólo el ente mismo, el más primitivo y fundamental de todos los conceptos, sino todos los conceptos trascendentales que le siguen, como la unidad, la verdad y bondad, o lo constituyen, como el acto y la potencia, la esencia y la existencia; más aún, incluimos aquí también todos los conceptos supracategoriales, como la causa y el efecto, en su concatenación interna e indisoluble con el ente. En una palabra: hablamos aquí de todos los trascendentales en su unión con el ente*» («Под трансцендентальным сущим мы понимаем здесь не только само сущее — наиболее изначальное и фундаментальное из всех понятий, — но также все трансцендентальные понятия, которые следуют за ним: единство, истину и благо, — или которые конституируют его: акт и потенцию, сущность и существование. Более того, мы включаем сюда также все надкатегориальные понятия — такие, как понятия причины и следствия, — во внутренней и нерасторжимой сопряженности с сущим. Одним словом, мы говорим обо всех трансценденталиях в их единстве с сущим»). G.M. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vivés, 1953, p. 463.

конституируются только посредством *praecisio*, то есть отграничения от собственных видов. Трансцендентальные понятия, напротив, выражают всю полноту представленной в них природы (в данном случае — природы сущего), которая сущностно входит во все *inferiora*. Поэтому они конституируются не только посредством *praecisio*, но и — одновременно — посредством *inclusio*, то есть включенности во все свои низшие уровни. Природа или свойство, предстающие в трансцендентальном понятии как нечто единое и отграниченное, в то же время сущностно входят во все свои низшие градации.

Согласно Суаресу, сущее называется трансцендентальным в следующих значениях. Во-первых, это трансцендентальность в смысле надкатегориальности. Именно потому, что сущее как таковое превосходит членение на категории, а значит, остается неограниченным и неопределенным, оно не входит в дефиниции частных сущих. Во-вторых, сущее называется трансцендентальным по отношению к разделению на сущее в потенции и сущее в акте. В-третьих, сущее трансцендентально по отношению к тварному и нетварному сущему (даже божественное сущее есть *tale ens*, то есть — для нас — сущее в более узком, стяженном смысле, нежели *ens ut sic* — II. 5. 17). В-четвертых, сущее трансцендентально по отношению к полному сущему (категориям) и неполному сущему (модусам и отличительным признакам) (II. 5. 14).

Вопрос об *inclusio*, то есть о сущностной включенности сущего во все его низшие ступени, мы уже рассмотрели в предыдущем параграфе в связи с универсальностью предикации сущего. Теперь скажем несколько слов о втором конститутивном элементе — *praecisio*, отграниченности.

Согласно Суаресу, имеется несколько типов *praecisio*. Во-первых, это *precisio secundum rem*, реальное отсечение. Во-вторых, это *praecisio secundum rationem* — или, в другом наименовании, отграничительная абстракция. Этот второй род *praecisio* разделяется, в свою очередь, на два вида: 1) абстракцию родовых понятий («как бы формальное отграничение одного уровня сущего от другого». В данном случае этот вид абстракции неприменим из-за неограниченности и трансцендентальности понятия сущего: II. 6. 10); 2) абстракцию *посредством смутности понятия* (*per confusionem conceptus*) (*ibid.*), которая «только и может иметь место в отношении сущего». «Отграни-

чение этого понятия совершается не путем отсечения одной ступени сущего от другой, но только путем мысленного отграничения смутного понятия от понятия отчетливого и определенного» (II. 6. 10).

Вопрос о соотношении смутного понятия сущего как такового и отчетливых понятий тех *inferiōra*, на которые оно разделяется, тесно связан с вопросом о контракции сущего, то есть о том, каким образом сущее как таковое определяется («стягивается» — *contrahitur*) до первых и всех последующих своих ступеней. Рассмотрим этот вопрос.

4) *Контракция*. — Основной тезис Суареса относительно контракции сущего гласит: «Контракцию, или детерминацию объективного понятия сущего до низших ступеней, следует мыслить не по типу соединения (*compositio*), но по типу более отчетливого постижения конкретного сущего, входящего в сущее как таковое. При этом оба понятия — как сущего, так и, например, субстанции — просты и не разрешимы в два понятия. Они различаются только тем, что одно из них более определенно, нежели другое» (II. 6. 7).

Этот основной тезис Суарес комментирует следующим образом. Во-первых, он вновь подчеркивает несовпадение самой реальности и нашего способа постижения реальности. Когда наш ум мыслит стяжение простого понятия сущего как такового до понятия более конкретного сущего (например, субстанции), он способен мыслить его только одним способом: как составление в одно целое двух понятий (в данном случае — понятия сущего и понятия субстанциального модуса). В действительности понятие субстанции является столь же простым, что и понятие сущего как такового (II. 6. 12). Все то, что содержится в более смутном понятии, целиком входит и в более отчетливое понятие. «Определение высшего к низшему и добавление низшего к высшему понимается не как присоединение одной части к другой, но как бо́льшая или меньшая определенность и выраженность — или, [напротив,] смутность — одной и той же реальности по отношению к различным понятиям ума» (II. 6. 8). Во-вторых, абстракция и контракция, отграничение и определение — симметричные процедуры (II. 6. 34). Мы уже сказали о том, что в силу трансцендентальности сущего, а значит, его вхождения во все низшие роды и виды, оно не может абстрагироваться путем последовательного исключения промежуточных ступеней: так, как абстрагируют-

ся родовые понятия. Единственный способ абстрагировать понятие сущего как такового заключается в том, чтобы стереть внутри него все различия между разными уровнями, то есть смутно представить все уровни как нечто одно, не отбрасывая при этом ни один из них. Соответственно, контракция сущего тоже совершается не через обратное присоединение ранее исключенных признаков (а значит, не через воссоединение частей), но через проступание из смутного понятия сущего как такового собственных черт каждого конкретного сущего, прежде стертых до неразличимости. Говоря технически, контракция сущего означает, что мы вовлекаем в рассмотрение все большее число признаков, тем самым сужая объем понятия; но при этом, в отличие от контракции родовых понятий, мы не производим никакого соединения прежде разделенных элементов, которое имело бы следствием образование составного понятия. Как не было расчленения при абстрагировании *ens ut sic*, так нет составления при его контракции до *tale ens*.

Сравним это учение Суареса с тем, что говорит о контракции сущего Фома. Первое сущее — это Божественное сущее: бесконечная актуальность бытия, не ограниченная до пределов какой-либо родовой или видовой природы. Поэтому Бог есть само бытие (*ipsum esse*). Но этого нельзя сказать ни о каком другом — тварном — сущем. Любое не-первое сущее не *есть* свое бытие, но *обладает* бытием. Всякая тварная природа принимает в себя бытие по мере собственной вмещающей способности и тем ограничивает, «стягивает» его. «Таким образом, в любом тварном сущем природа вещи, причастная бытию, есть одно, а само бытие, к которому она причастна, — другое»¹⁰⁴. Или, в формулировке «Суммы теологии»: «Всякая тварь ограничена в абсолютном смысле, так как ее бытие не есть само по себе абсолютно, но ограничивается сообразно той или иной природе, к которой оно присоединяется»¹⁰⁵. Каким же образом совершается это ограничение? «Сущее стягивается до различных родов сообразно разным спо-

¹⁰⁴ *De spir. creat.*, q. un., a.1: «...et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum».

¹⁰⁵ Ia q. 50 a. 2 ad 4: «Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit».

собам предикации, которые являются следствием разных способов бытия»¹⁰⁶; «потому-то роды, на которые первичным образом разделяется сущее, и называются предикаментами [praedicamenta, латинский аналог греческого термина «категории»], что они различаются соответственно разному способу предикации»¹⁰⁷. Понятно, что в сравнении с божественным сущим, которое есть сущее в абсолютном смысле (*ens simpliciter*), всякое тварное сущее есть сущее лишь в относительном смысле (*ens secundum quid*). Но внутри самого тварного сущего эта же дистинкция предстает как дистинкция между субстанцией, которая называется сущим в смысле чтойности, и акциденциями, каждая из которых называется сущим только в том или ином отношении (качества, количества и т. д.)¹⁰⁸. В то же время «сущее» не может стягиваться так, как род стягивается до видов, поскольку нет ничего, что могло бы добавляться к сущему как видовое отличие: ведь «то, что вне сущего, есть ничто»¹⁰⁹. Поэтому конкретные роды сущего не добавляют к нему нечто не-сущее, но выражают тот или иной модус самого сущего, не выраженный термином «сущее». Так, «субстанция не добавляет к сущему никакого отличительного признака,

¹⁰⁶ *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 I. 9 n. 6: «Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi». Ср. в «Сумме теологии», I^a q. 5 a. 3 ad 1: «...substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam» («...субстанция, количество и качество, и все, что под них подпадает, определяют сущее, прилагая его к некоторому качеству или природе»).

¹⁰⁷ *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 I. 9 n. 6: «Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi».

¹⁰⁸ Ср. с тем, что говорит Каэтан о высказываниях типа «человек есть белый»: Caetanus, *In Perihermeneias continuatio*, lib. 2 I. 7 n. 14: «Clarum est autem quod album minuit rationem ipsius est, et non ponit ipsum simpliciter: contrahit enim ad esse secundum quid. Unde apud philosophos, cum fit aliquid album, non dicitur generari, sed generari secundum quid» («Очевидно, что 'белый' ограничивает значение самого 'есть' и не полагает его в абсолютном смысле: ведь 'белый' стягивает его до бытия в относительном смысле. Поэтому когда нечто становится белым, философы называют это не просто возникновением, но возникновением в относительном смысле»).

¹⁰⁹ *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 I. 9 n. 5 «Nam quod est extra ens, nihil est».

который обозначал бы некую природу, добавленную к сущему; просто в имени субстанции выражается особый модус бытия, а именно, бытие через себя. И так же обстоит дело в других родах»¹¹⁰.

Что общего у этого учения Фомы с учением Суареса о контракции сущего? Положение о трансцендентальности сущего и проистекающая отсюда невозможность мыслить сущее как род, а его стяженные формы — как виды. Различий куда больше. Во-первых, Фома изначально говорит об онтологическом сущем, Суарес — об объективном понятии сущего. Во-вторых, все учение Фомы построено на реальном различии, более того, противопоставлении природы и бытия в тварных сущих, тогда как у Суареса, который считает это различие чисто ментальным, оно вообще не участвует в контракции сущего. В-третьих, соответственно этому по-разному мыслится и механизм контракции: у Фомы это собственная ограниченность природы каждого онтологического разряда сущего, отображаемая в мышлении посредством особого способа предикации; у Суареса — смутность или отчетливость наших понятий о вещах. Наконец, в-четвертых, всеми этими переменами перспективы обусловлена смена фундаментальной дистинкции: вместо противопоставления *ens simpliciter* — *ens secundum quid* (сущего в абсолютном смысле сущему в относительном смысле) у Суареса на первый план выходит противопоставление *ens ut sic* — *tale ens* (сущего как такового — конкретному, определенному сущему)¹¹¹.

Тогда, может быть, нужно ожидать, что Суарес в этом вопросе окажется ближе к Оккаму? В самом деле, оба автора говорят о том, что в реальности нет ничего, кроме единичных вещей, и что эти вещи мо-

¹¹⁰ *De veritate*, q. 1 a. 1, Resp.: «Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus».

¹¹¹ Пожалуй, самой поразительной иллюстрацией к этой перемене может служить тот факт, что у Суареса бесконечное божественное сущее, *ens infinitum*, мыслится как сущее стяженное, то есть ограниченное! С другой стороны, этот же пример показывает, во-первых, что мы имеем дело именно с понятиями, а не с онтологическим сущим, и, во-вторых, что стяжение сущего не означает привнесения в него составленности: «Сущее как таковое не проще, чем Бог, хотя по способу постижения оно абстрактнее» (II. 6. 9).

гут познаваться отчетливо или смутно. Присмотримся внимательнее к отношению между Суаресом и Оккамом в этом вопросе.

Известно, что Оккам последовательно придерживался двух разных теорий относительно того, что представляют собой общие понятия. Согласно более ранней теории¹¹², универсалии — это ментальные образования (*fictum*, *figmentum*), которые интеллект порождает при восприятии той или иной вещи вне души. *Fictum* есть подобие внемысленной вещи, которое могло бы, в свою очередь, служить образцом для новых внемысленных вещей, если бы наш ум обладал достаточной для такого порождения творческой силой. Общее понятие, или *fictum*, «не есть нечто реальное и не обладает субъектным бытием ни в душе, ни вне души» — и, следовательно, никоим образом не тождественно формальному понятию! — «но имеет лишь объектное бытие в душе». «Это образование...может называться универсалией, потому что оно есть образец и прилагается без различия к любым единичным вещам вне души, и благодаря этому сходству в объектном бытии может подменять внемысленные вещи, которые обладают сходным бытием вне интеллекта»¹¹³.

Несколькими годами позже Оккам пересмотрел свою позицию¹¹⁴. Он пришел к мысли, что ментальные образования, о которых он говорил прежде, не являются необходимыми, и устранил их из своего учения: «Я утверждаю, что нет таких объективных сущих, которые не являются и не могут быть реальными сущими, и что нет какого-то другого, малого мира объективных сущих. То, что вовсе не является вещью, есть просто ничто»¹¹⁵. Отныне общие понятия для Оккама — это интеллектуальные акты, в которых одновременно

¹¹² *Fictum*-теория; разрабатывается в Комментариях на Сентенции (1317–1318).

¹¹³ *Ordinatio*, lib. I, d. 2, q. 8, *Op. Theol.* II, p. 272: «*Illud fictum... potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter istam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra quae habent consimile esse extra intellectum*».

¹¹⁴ *Intellectio*-теория, представлена в *Summa logicae* (1323) и в *Quaestiones quodlibetales* (1322–1324).

¹¹⁵ *Quodl.* III, q. 4. *Op. Theol.* IX, pp. 218–219: «*Dico quod non sunt talia esse obiectiva, quae non sunt nec possunt esse entia realia; nec est unus parvus mundus alius entium obiectivorum; sed illud quod nulla res est, omnino nihil est...*».

мыслится множество сходных между собой единичных вещей, а непосредственными объектами этих актов выступают не ментальные образования — *ficta*, или *figmenta*, — а сами единичные вещи вне души. Никакие промежуточные сущности, пусть даже обладающие всего лишь объективным бытием, не стоят отныне между интеллектом и внешним миром.

Очевидно, что второй, поздний вариант учения Оккама об общих понятиях исключает его сближение с Суаресом. Действительно, сама проблема, о которой говорит Суарес, — проблема контракции объективного понятия сущего, — невозможна там, где не признают объективных понятий. Но думается, что и первый вариант оккамистского учения существенно отличается от концепции Суареса, потому что *fictum*, или *figmentum*, не есть представление общей природы, индивидуализированной в единичных вещах. В том описании ментального образования, которое дает Оккам (хотя бы в приведенной выше цитате), присутствуют все черты метафизической универсалии (каковой и является — с поправками на трансцендентальность — суаресовское понятие сущего как такового), кроме одной, но важнейшей из всех: *fundamentum in re*, реального основания в самих вещах. Расхождение Оккама и Суареса в этом пункте — это расхождение между онтологией номинализма и онтологией умеренного реализма. С точки зрения Суареса, то есть с точки зрения умеренного реализма, формальное единство (единство метафизической универсалии), не существующее до интеллекта, возникает в соотносительности вещей с интеллектом, поскольку они схватываются в понятии или в представлении (VI. 1. 12). Но это единство опирается на то «сходство [вещей] с точки зрения единства формы, на основании которого интеллект может приписывать свойство общности их природе как постигаемой» (VI. 1. 12). Подойдем к тому же вопросу с другой стороны: Суарес говорит, что одно дело — природа сущего как абстракция, и другое дело — природа сущего, мыслимая абстрактно (II. 2. 35). Абстракция единой сущностной природы, в ее формальном единстве и единообразии, существует только в уме — как метафизическая универсалия. Но та же природа, хотя и мыслимая абстрактно, вполне реально присутствует в самих вещах, индивидуализируясь в каждой из них как физическая универсалия, не тождественная единичной вещи как таковой. Поэтому у Суареса вопрос о том, каким образом общая

природа определяется до конкретных сущих, — это осмысленный и важный вопрос: «Пусть даже контракция, или детерминация, совершается только мысленно, надлежит объяснить, каким образом она совершается» (II. 6. 1). У Оккама же этот вопрос невозможен и бессмыслен, потому что нет того, что могло бы от-влекаться (*abs-trahere*) и с-тягиваться (*con-trahere*): нет общей природы. Каждая единичная вещь обладает собственной сущностной природой; вернее, она тождественна своей единичной природе. И поэтому универсальное понятие образуется не как отвлечение общей природы от единичных вещей, а как порождение фиктивного объекта, производимое активным интеллектом. Поэтому же, несмотря на сходство *figmentum*'а с метафизической универсалией, его объектность — это объектность без объекта: фикция. Таким образом, при всем сходстве терминологии Оккам и Суарес занимают изначально и радикально различные онтологические позиции, исключающие возможность их непротиворечивого согласования.

4. Унивокация или аналогия?

1) *Постановка проблемы.* — Вопрос о контракции вплотную подводит нас к узловой проблеме суаресовского учения об *ens ut sic*: является ли сущее как таковое аналогическим или унивокальным. Речь идет о восходящем к Аристотелю различении тех способов, какими имена соотносятся с обозначаемыми предметами и понятиями, то есть об отношениях между членами семантического треугольника, и о приложении этого логического учения к теологии и метафизике. Имя сказывается эквивокально, если обозначает несколько не связанных между собой, омонимичных предметов, и сказывается унивокально, если обозначает предметы, которые не только одинаково называются, но и обладают одним и тем же определением (*λόγος*) сущности (например, роды по отношению к своим видам). Наконец, имя сказывается аналогически, если обозначает предметы, которые хотя и различны по своей сути, но каким-то образом связаны между собой. При этом аналогический термин может обозначать одно понятие или некоторую совокупность взаимосвязанных понятий. В первом случае аналогия сближается с унивокацией, во втором — с эквивокацией.

Термины «унивокация» и «аналогия» имеют не только логико-семантический, но и онтологический смысл. В онтологическом плане унивокация означает, что некоторые предметы сущностно тождественны друг другу; аналогия — что предметы, различаясь сущностно, подобны друг другу в некотором отношении.

Единообразная классификация аналогий установилась не сразу и разделялась не всеми. Поэтому разное понимание того, где проходят границы аналогии и какие типы отношений между терминами, понятиями и предметами допустимо считать аналогическими, было одним из факторов, определявших различие метафизических концепций сущего. Каким образом понятие сущего соотносится со своими *inferiora*? То, что эти отношения не эквивокальны, с XIII в. в общем представлялось очевидным. Но требовалось сделать выбор между унивокацией и аналогией. Имеет ли «сущее» на всех своих ступенях одинаковый смысл или разные, хотя и связанные между собой смыслы? И осуществляется ли тот или другой тип отношения только на понятийном уровне, или на онтологическом уровне тоже?

В учении Суареса о сущем один из наиболее спорных пунктов — одновременное утверждение единства объективного понятия сущего и аналогического характера сущего как такового. Как можно говорить о единстве объекта метафизической науки, если не считать его унивокальным? С другой стороны, как можно говорить об аналогии между божественным и тварным сущим, если они объемлются одним понятием? Спросим шире: как можно совместить аналогию и единство понятия сущего в том виде, в каком его мыслит Суарес? Вообще говоря, само по себе единство понятия не исключает аналогии. Например, у Фомы есть единое понятие общего сущего, объемлющее сущее в акте и сущее в потенции, которые соотносятся между собой по принципу аналогии. Однако у Фомы это понятие выстраивается совершенно иначе, нежели у Суареса. На понятийном уровне аналогия обеспечивается сквозной дистинкцией *ens simpliciter* и *ens secundum quid*, на онтологическом уровне — наличием (или отсутствием) и характером актуального бытия. Так, понятие общего сущего объединяет в себе сущее в акте и сущее в потенции по признаку наличия сущности, способной к бытию; но при этом сущее в акте мыслится

как сущее *simpliciter*, потому что оно обладает актуальным бытием, а сущее в потенции — как сущее *secundum quid*, сходное с сущим в акте с точки зрения сущности, но ущербное, потому что не существующее актуально. В свою очередь, само *ens commune* есть сущее *secundum quid*, потому что оно представляет только сущее, обладающее бытием по причастности, и противостоит божественному сущему как *ipsum esse*, а значит, первичному сущему *simpliciter*. Таким образом, отношение к актуальному бытию (обладание им или необладание, бытие по причастности или само бытие, *ipsum esse*) служит тем средством различения, которое позволяет выстроить снизу доверху иерархию бытия, все уровни которой скреплены между собой аналогическими отношениями. Но у Суареса мы видим совсем иную картину. Во-первых, понятие сущего как такового изначально абстрагировано от существования; поэтому существование не может выполнять здесь той различительной функции, которую оно выполняет у Фомы. Во-вторых, сущие любого уровня как бы отвлекаются от всех своих собственных признаков, когда подпадают под понятие *ens ut sic*, и мыслятся в нем абсолютно неразличимо. В-третьих, сущее как такое есть максимально общее понятие, не соотносимое ни с чем позитивным вне себя и поэтому не принимающее никаких различий даже с внешней стороны. Неудивительно, что сам Суарес замечает в этой связи: «В свете всего сказанного создается впечатление, что понятие сущего обладает всеми признаками универсалии в собственном смысле» (II. 2. 36), то есть может показаться типичным унивокальным понятием, которое можно было бы назвать родовым, если бы не его трансцендентальность. Неудивительно и то, что эта попытка Суареса одновременно сохранить аналогию и формальное единство сущего как такового вызвала много недоумений и возражений, в том числе со стороны современных исследователей.

Итак, нам предстоит выяснить, почему Суарес считал возможным одновременно говорить об аналогии и о единстве сущего как такового. Мы также должны попытаться понять, почему он считал это необходимым. Для этого мы коротко рассмотрим те варианты соответствующих учений, которые уже лежали перед ним в готовом виде, и попробуем установить, чем они его не устраивали. После этого мы сможем обратиться к тому, как сам Суарес отвечает на заданные вопросы.

2) *Суарес и Дунс Скот: опровержение учения об унивокации.* — Положение об унивокации сущего — один из основополагающих элементов учения Дунса Скота. «Сущее унивокально во всем, но применительно к не-просто простым понятиям оно называется унивокальным сущностно, а применительно к просто простым понятиям оно унивокально... как определяемое или обозначаемое»¹¹⁶. Самое важное заключается в том, чтобы показать, что сущее унивокально по отношению к тварному и нетварному сущему. В самом деле, различие между Богом и творением — наибольшее, и если будет показано, что даже оно не препятствует образованию единого унивокального понятия, то относительно прочих уровней сущего показать это неизмеримо легче.

Что имеет виду Дунс Скот, когда говорит об унивокации тварного и нетварного сущего? «Я говорю, что... Бог постигается ... в некоем понятии, унивокальном Ему и твари. А чтобы не было споров о названии 'унивокальность', я называю унивокальным понятие, которое таким образом едино, что этого единства достаточно для возникновения противоречия при утверждении и отрицании одного и того же относительно одного и того же. Ибо [такого единства] достаточно для того, чтобы это понятие могло служить средним членом силлогизма и чтобы крайние члены, соединенные средним членом, обладающим такого рода единством, могли считаться соединенными между собой без логической ошибки эквивокации» (*Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 26*).

Положение об унивокации Дунс Скот доказывает посредством нескольких доводов. Приведем наиболее сильные из них. 1) «Сущее» непосредственно означает единое понятие, общее Богу и творениям, следовательно, «сущее» говорится Богу и творениях не аналогически, а унивокально. В самом деле, человеческий интеллект в этой земной жизни уверен в том, что Бог есть сущее, однако сомневается, каково это сущее — конечное или бесконечное, тварное или нетварное. Следовательно, понятие сущего применительно к Богу отлично от понятий тварного и нетварного сущих, ни одно

¹¹⁶ *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 150: «Ens est univocum in omnibus, sed conceptibus non-simpliciter simplicibus est univocus 'in quid' dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocus... ut determinabilis vel ut denominabilis».

из которых не включает в себя другое. Следовательно, оно унивокально по отношению к ним. 2) В интеллекте земного человека (*in intellectu viatoris*) любые реальные понятия порождаются только тем, что естественным образом приводит в движение наш интеллект. Естественной движущей силой интеллекта служат чувственные образы (*phantasmata*) или то, что представлено в чувственных образах. Но Бог недоступен чувствам и поэтому не может быть представлен в чувственном образе. Следовательно, Он не может мыслиться по аналогии с тварным сущим: ведь аналогия предполагает различие понятий, а внечувственное понятие божественного сущего не может быть независимо образовано активным интеллектом. Следовательно, земной интеллект может обладать естественным понятием божественного сущего только при одном условии: если оно унивокально тому сущему, которое представлено в чувственных образах. 3) Другой поворот той же темы: то, что с необходимостью принадлежит к внутренней сущности предмета, представлено в собственном понятии этого предмета. Но у нас нет такого понятия, в котором можно было бы схватить божественную сущность в ее необходимых внутренних свойствах. Следовательно, мы обладаем лишь несобственным понятием божественного сущего — благодаря тому, что оно унивокально сущему тварному. 4) Простые совершенства — совершенство мудрости и т. д. — должны быть формально общими Богу и творениям. Помимо прочего, это утверждение обосновывается тем, что «всякое метафизическое исследование осуществляется следующим образом: рассматривается формальная характеристика чего-либо; от нее отвлекают несовершенство, которое присуще ей в творениях, а саму формальную характеристику сохраняют и придают ей наивысшее совершенство, и в таком виде приписывают ее Богу». «Следовательно, всякое исследование о Боге предполагает, что интеллект обладает унивокальным понятием Бога, полученным из творений» (*Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 39*).

Все это позволяет сделать несколько выводов относительно скотистского учения об унивокации. Во-первых, очевидно, что для Дунса Скота унивокация сущего необходима и возможна только на уровне мышления, то есть на логическом, но не онтологическом уровне. Об этом свидетельствует как приведенное определение унивокации сущего и доводы, призванные ее обосновать, так и онтологическое

учение Скота о бесконечном божественном сущем как первопричине конечного тварного бытия (Ord. I dist. 2, pars 1, q. 1–2). Во-вторых, унивокация сущего, по мысли Скота, есть следствие несовершенства и ограниченности разума человека в его нынешней, земной жизни (*in statu viatoris*). В-третьих, выбор в пользу унивокации обусловлен конкретными особенностями того, как именно Дунс Скот понимал логические отношения унивокации и аналогии. Именно этот, третий, вывод Суарес выбирает в качестве отправного пункта своей критики.

В учении Скота об унивокации Суарес констатирует двойную недостаточность: ограниченное понимание аналогии и ограниченное понимание самой унивокации. Фактически Дунс Скот отождествляет единство объективного понятия и унивокальность, а необходимым признаком аналогии считает множественность понятий. Между тем аналогия отнюдь не сводится к тому ее типу, при котором один термин обозначает разные, хотя и взаимосвязанные понятия. Аналогия, определяющая отношение между сущим как таковым и его низшими ступнями, предполагает именно единство объективного понятия¹¹⁷. С другой стороны, единства понятия недостаточно для унивокации в собственном смысле: унивокальная характеристика должна быть к тому же абсолютно однородной по отношению к своим *inferiora*. Вот как это требование сформулировано у Суареса: «Унивокальное само по себе настолько лишено внутренних различий, что равно, без какой-либо упорядоченности или сопряженности одного с другим, нисходит к низшим ступеням» (XXVIII. 3. 17). И еще (об унивокальности тварного сущего, но ход рассуждения тот же): «Он [Скот] верно утверждает, что ‘сущее’ обозначает субстанцию и акциденцию посредством одного и того же формального и объективного понятия; однако мы отрицаем, что этого достаточно, чтобы оно было унивокальным в собственном смысле — разве что оно будет столь же совершенно единым и лишенным различия в отношении к низшим ступеням» (XXXII. 2. 14).

Выступая против именования сущего как такового унивокальным, Суарес в то же время безоговорочно поддерживает тот тезис Дунса Скота, ради обоснования которого, собственно, и было вве-

¹¹⁷ Подобнее об этом чуть ниже.

дено положение об унивокации: тезис о том, что понятие сущего как такового едино по отношению к тварному и нетварному сущему и тем более едино по отношению ко всем дальнейшим членениям сущего. Именно поэтому Суареса совершенно не удовлетворяют те доводы против скотистского учения об унивокации, которые отправляются от неравенства производящей божественной причины и производимого следствия, от различия между божественным *ipsum esse* и тварным бытием по причастности и т. д. Во-первых, эти аргументы бьют мимо цели, потому что отстаивают онтологическую аналогию божественного и тварного бытия, тогда как Дунс Скот говорит об аналогии логических понятий. Во-вторых, и это главное, они опровергают не только унивокальность сущего, но и единство объективного понятия сущего. А это было вовсе неприемлемо для Суареса, потому что разрушало всю его концепцию науки метафизики и ее предмета. Вот почему разделы «Метафизических рассуждений», в которых рассматривается вопрос об аналогии сущего, оставляют впечатление, что Дунс Скот, с его тезисом об унивокации, по существу дела ближе Суаресу, чем те отстаивающие аналогию томисты, которые отвергали единство объективного понятия сущего как такового. Как станет ясным из следующего параграфа, прежде всего Суарес имеет в виду Каэтана.

3) *Предшествующие учения об аналогии: Каэтан и Фома.* — Схоластическое учение об аналогии сущего развивалось главным образом в рамках томистской школы. В средневековой схоластике важнейшая роль в его разработке принадлежит самому Фоме, а во второй схоластике — Каэтану. Именно к ним должен был в первую очередь обратиться Суарес, выстраивая собственную концепцию аналогии сущего. Начнем рассмотрение с трактата Каэтана «Об аналогии имен», который содержит нормативную для томистов XVI в. теорию аналогии.

а) Трактат Каэтана «Об аналогии имен». — Трактат Каэтана «Об аналогии имен» (*«De nominum analogia»*) написан в 1498 г. Эта небольшая работа состоит из двенадцати глав, в которых всесторонне описываются типы аналогии, их структура и свойства, разнообразные отношения между главным членом аналогии и соотнесенными членами,

особенности употребления аналогических имен и условия познания через аналогию. Для нас особенно существенно то, что Каэтан, как и Суарес, рассматривает аналогию скорее в логической, чем в онтологической перспективе. Мы коснемся только самых общих положений теории Каэтана, непосредственно значимых для ее сопоставления с концепцией Суареса.

Термин «аналогия», отмечает Каэтан, — греческого происхождения и означает «соотношение». Его часто понимают недопустимо расширительно, поэтому первым делом следует определить, что именно надлежит называть аналогией. Существует три вида аналогии: аналогия неравенства (*analogia inaequalitatis*), аналогия атрибуции (*analogia attributionis*) и аналогия пропорциональности (*analogia proportionalitatis*). Первые два вида представляют собой несобственные аналогии, и только последний вид есть аналогия в собственном смысле.

Аналогия неравенства подразумевает общность имени и общность понятия, представляющего некоторую единую природу, но при этом степень причастности к природе, или степень совершенства, в разных вещах различна. Так, имя и природа тела (именно как тела) — одни и те же применительно к любым телам; но степень совершенства телесной природы неодинакова у земных и у небесных тел. Вот почему такой тип аналогии называется также «анalogией только по бытию»: ведь аналогия в данном случае имеет место не между разными понятиями или формами, а только между степенями совершенства в бытии одной и той же природы.

Аналогия атрибуции подразумевает общность имени, обозначающего некоторый единый формальный смысл, к которому, однако, разные члены аналогии находятся в разных отношениях. Классический пример — имя «здоровый» применительно к живому существу, лекарству и моче: во всех трех случаях используется один и тот же термин, обозначающий одно и то же: нечто относящееся к здоровью; но характер этого отношения различен: живое существо есть субъект здоровья и потому называется здоровым в собственном смысле; лекарство называется здоровым, поскольку оно доставляет здоровье, моча — поскольку она служит признаком здоровья. Аналогия атрибуции выстраивается в соответствии с четырьмя родами причин: материальной, формальной, производящей и целевой. Существует

несколько подвидов аналогии атрибуции, но всем им присущи следующие фундаментальные характеристики: 1) в основе аналогии атрибуции лежит внешнее именование. Только главный член аналогии формально заключает в себе соответствующий смысл; прочие ее члены соотносятся с ним извне. Так, в приведенном примере ни лекарство, ни моча не содержат в себе здоровья как внутреннего свойства, но называются здоровыми в силу внешнего именования; 2) главный член аналогии входит в дефиниции остальных ее членов, потому что только в нем формально выражается (*salvatur*) приписываемая им характеристика; 3) отсюда следует, что аналогическое имя не имеет единого значения, которое одинаковым образом прилагалось бы ко всем членам аналогии атрибуции. А значит, аналогия атрибуции не допускает единства формального и объективного понятия, абстрагированного от понятий отдельных ее членов. Тожественным и общим здесь может быть только термин.

Наконец, третий тип аналогии, аналогия пропорциональности, подразумевает, что члены аналогии называются общим именем, и смысл этого имени *пропорционально* один и тот же. Так, видение телесным зрением и видение умом называют одним и тем же именем — «видеть», потому что интеллектуальное усмотрение так относится к душе, как телесное зрение — к одушевленному телу. Будучи отношением отношений, аналогия пропорциональности требует как минимум четырех членов. Этот третий вид аналогии занимает центральное положение в теории Каэтана.

Аналогия пропорциональности разделяется на два вида: метафорическую и собственную. Метафорическая аналогия имеет место тогда, когда формальный смысл, обозначаемый общим именем, целиком заключен в одном из членов соотношения и прилагается к другому его члену исключительно в силу метафорического переноса. Каэтан приводит старый пример, который неоднократно фигурирует и у Фомы, и у Суареса: мы говорим, что зеленеющий луг смеется, потому что зеленый цвет можно так отнести к лугу, как смех — к человеку. Собственная аналогия пропорциональности имеет место тогда, когда общее имя прилагается к обоим членам соотношения в прямом смысле: например, душа является началом живого существа в том самом смысле, в каком фундамент является началом дома.

Именно к этому разряду аналогии — *анalogии пропорциональности в собственном смысле* — принадлежит, согласно Каэтану, *анalogия сущего*. Поэтому к ней приложимы все характеристики аналогии пропорциональности в собственном смысле.

Каковы эти характеристики? Во-первых, если посредством аналогии атрибуции мы познаем внешние предикаты вещи, то посредством аналогии пропорциональности мы познаем внутренние свойства (III. 29). Во-вторых, со стороны реальности основанием для аналогии служит сходство вещей. Но если в случае унивокации вещи сходны между собой в абсолютном смысле, потому что одинаковым образом относятся к одной и той же общей природе, то в случае аналогии пропорциональности вещи сходны между собой пропорционально: душа есть начало для тела так же, как фундамент есть начало для дома. В-третьих, отсюда следует, что и с концептуальной стороны аналогия пропорциональности не может опираться на абсолютное единство объективного и формального понятия, как в случае унивокации. Пропорциональному сходству вещей в реальности соответствует не одно, а несколько понятий: каждая аналогия пропорциональности представлена несколькими *совершенными* понятиями, адекватно и совершенно представляющими каждый ее член, и одним *несовершенным* понятием. Но это единое несовершенное понятие представляет члены аналогии не так, как унивокальное понятие представляет свои *inferiora*: не как нечто одно, одинаковым образом абстрагированное от всех низших ступеней. Несовершенное аналогическое понятие представляет один член аналогии совершенным и адекватным образом, а прочие — несовершенным и неадекватным (мы сейчас увидим это как раз на примере аналогии сущего) (IV. 31–34).

Применительно к сущему это означает следующее. Во-первых, аналогия пропорциональности указывает на внутреннее отношение каждого разряда сущего к своему собственному бытию. Во-вторых, если при унивокации, например, природа живого существа абсолютно неразличимым и одинаковым образом абстрагируется от отдельных видов живых существ, то субстанция, количество, качество и прочие категории не заключают в своей сущности ничего, что можно было бы таким же образом абстрагировать от них. Нет никакой природы сущего, которая своей общностью превосходила бы природу категорий, а значит, нет никакого надкатегориального сущего. Поэ-

тому категории первичным образом различаются между собой, а называются общим именем сущего постольку, поскольку каждая из них так относится к своему бытию, как другие — к своему. Иначе говоря, сходство категориальных сущих имеет пропорциональный характер: субстанция как сущее тем подобна количеству как сущему, что так относится к субстанциальному бытию, как количество — к бытию количественному (IV. 31–34). В-третьих, понятием сущего в смысле той или другой категории — например, качества — адекватно представляется один член аналогии (а именно, само качество), а другие члены аналогии (например, количество или субстанция) представляются несовершенным образом: постольку, поскольку сущее в смысле качества пропорционально им в своем отношении к собственному бытию (IV. 40).

Какова позиция Суареса в отношении к этому учению? Суарес редко вступает в прямую полемику с Каэтаном и специально не рассматривает его сочинения об аналогии. Тем не менее он в разных местах «Метафизических рассуждений» достаточно ясно формулирует свои возражения почти по всем основным пунктам:

— неверно, что формальное понятие совершенным образом представляет нечто одно и несовершенным образом — другое. Формальное понятие, будучи естественным знаком ментального языка, всегда и совершенным образом, то есть адекватно и отчетливо, представляет нечто одно;

— неверно, что для аналогии пропорциональности достаточно наличия любого отношения отношений¹¹⁸. Нужно к тому же, чтобы один член соотношения заключал в себе аналогическую форму абсолютным образом, а другой — не абсолютно, а лишь в сравнении с первым членом. А это значит, что всякая аналогия пропорциональности, даже собственная, предполагает некоторый перенос значения, и что аналогическое имя прилагается к разным членам аналогии не в одном акте именованья (*unica impositione*), а в нескольких (*per diversas impositiones*);

— неверно, что аналогия атрибуции подразумевает только атрибу-

¹¹⁸ В принципе отношение отношений может быть и унивокальным — например, отношение пар чисел: 8 так относится к 4, как 6 относится к 3.

цию посредством внешнего именования. Существует также аналогия внутренней атрибуции;

— неверно, что в аналогии атрибуции главный член всегда входит в определение остальных членов. Это невозможно тогда, когда главный член в силу своей общности является неопределенным;

— неверно, что аналогия атрибуции в принципе не допускает единства формального и объективного аналогического понятия. Аналогия внутренней атрибуции как раз требует такого единства;

— неверно, что аналогия сущего принадлежит к роду аналогий пропорциональности. Аналогия сущего есть аналогия внутренней атрибуции, и к ней относятся все указанные поправки;

— неверно, что термин «сущее», фигурирующий в аналогии сущего, не имеет надкатегориального значения. Он обозначает именно единую надкатегориальную природу, пусть даже это единство имеет формальный характер, то есть удерживается мыслью, непосредственно направленной на сущее как на свой объект.

Все это говорит о том, что собственная позиция Суареса в вопросе об аналогии сущего формировалась скорее в отталкивании от теории Каэтана, нежели в следовании ей. Но Каэтан переосмыслил исходное учение Фома об аналогии, как переосмыслил его учение об абстракции. Поэтому теперь мы должны обратиться к самому Фоме и посмотреть, в каком отношении к нему стоит Суарес в этом вопросе.

б) Фома об аналогии сущего. — На протяжении жизни Фома дважды менял свою позицию в вопросе об аналогии между Творцом и тварью. Причиной его колебаний являлась, видимо, несоизмеримость тварного и нетварного из-за бесконечности Творца, а значит, невозможности точно вымерить отношение между Богом и тварью. Ранняя концепция Фома, в которой отдается предпочтение аналогии атрибуции, представлена в Комментариях на Сентенции. Здесь Фома последовательно устраняет возможность унивокального и эквивокального отношений между Богом и творениями и утверждает, что это отношение имеет характер аналогической общности. «Но такая общность может быть двоякой: либо основанной на том, что некие два причастны к чему-то одному как первое и последующее, подобно тому как потенция и акт причастны форме сущего, и сходным об-

разом субстанция и акциденция; либо основанной на том, что одно получает бытие и форму от другого, и такова аналогия твари Творцу. Ибо тварь обладает бытием не иначе, как сообразно своему происхождению от первого сущего; потому и сущим она называется лишь постольку, поскольку подражает первому сущему»¹¹⁹. Аналогия между Богом и творениями — это прежде всего аналогия между причиной и неравным ей по своей производящей силе (*virtus*) следствием: «Тварь подражательно происходит от Бога как от причины, некоторым образом подобной ей по аналогии»¹²⁰.

Это свое учение Фома подвергает критике в «Спорных вопросах об истине». Любые имена, общие Богу и творениям, сказываются о них не унивокально и не эквивокально, а по аналогии. Но сходство по аналогии может пониматься двояко. Есть сходство между двумя членами, которые связаны между собой тем или иным взаимным отношением; и есть сходство, которое связывает между собой два или более отношений. «Первое... сходство есть сходство пропорции [= атрибуции], второе же — сходство пропорциональности»¹²¹. Первый вид аналогии, как теперь считает Фома, невозможен между Богом и творениями, потому что предполагает наличие некоторого отношения (*habitus*), которым определяется сходство между членами аналогии. Но не может быть никакого отношения, способного определять в Боге его бытие, или мудрость, или другие совершенства, которые аналогически общи Ему и твари. Зато другой вид аналогии — аналогия пропорциональности — не требует такого определенного и определяющего отношения между соотносимыми пропорциями и поэтому не препятствует некоторому имени аналогически сказывать-

¹¹⁹ *Super Sent.*, q. 1 a. 2 ad 2: «Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur».

¹²⁰ *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3, Resp.: «...creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam».

¹²¹ *De veritate*, q. 2 a. 11, Resp.: «... Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis».

ся о Боге и твари. Но и в этом роде аналогии различаются два вида. Во-первых, аналогическое имя может иметь такое основное значение, в котором оно не способно обозначать общность между Богом и творениями даже пропорционально. Таковы все случаи символического именованя Бога, когда его уподобляют льву, солнцу и т. п. Во-вторых, имя может иметь основное значение, не препятствующее обозначению аналогической общности. Таковы имена, которые не имеют ущерба в своей дефиниции и не подразумевают зависимости от материи по бытию: «благое», «истинное», «единое», но в первую очередь — «сущее».

Однако решение в пользу аналогии пропорциональности не стало для Фомы окончательным. В обеих Суммах он возвращается к аналогии атрибуции. В «Сумме против язычников» Фома вновь говорит о двух типах аналогии атрибуции — двух членов к чему-то третьему и одного члена к другому — и относит аналогию между Богом и творениями ко второму типу. Предикация имен по аналогии, отмечает Фома, совершается в соответствии с двумя порядками: сообразно реальности, или сообразно обозначенной вещи (*secundum rem*, или *secundum rem significatam*) и сообразно именованию, или сообразно способу обозначения (*secundum nomen*, или *secundum modum significandi*). Эти два порядка могут совпадать или не совпадать. Они совпадают, когда первое в реальности является также первым в познании. Так, субстанция первее акциденций как по природе (ибо она есть причина акциденции), так и в познании (ибо она входит в определение акциденции); и поэтому «сущее» сказывается о субстанции первее, чем об акциденции, в обоих порядках — в порядке реальности и в порядке именованя. Несовпадение же этих порядков имеет место тогда, когда первое по природе оказывается последующим в познании. Именно таков порядок предикации любых имен, в том числе имени сущего, в отношении к Богу и творениям: в реальности обозначаемые ими совершенства первично принадлежит Богу, но к их познанию мы приходим через творения; «и поэтому говорится, что Бог именуется от своих творений»¹²², то есть в порядке именованя оказывается последующим. В «Сумме теологии», развивающей это

¹²² *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 34 n. 2: «Unde et nominari dicitur a suis causatis».

учение, Фома подчеркивает, что аналогическое отношение направлено от творений к Богу, а не наоборот: «Что бы ни говорилось о Боге и твари, говорится сообразно тому, что имеется некоторая подчиненность твари Богу как началу и причине, в которой превосходным образом предсуществуют все совершенства вещей»¹²³. Именно в этом принципе подчиненности тварного нетварному берут начало те фундаментальные дистинкции, в соответствии с которыми выстраивается аналогия у Фомы и о которых мы говорили в § 1 этого раздела. Но подчиненность означает не рабство твари, а любовь, связующую Творца и творение: «Эта любовь божественна, нерасторжима и держит всё, понимать ли под нею ту любовь, которой сам Бог любит свою благодать, которой Он держит все и которая нерасторжима, ибо Он любит Себя по необходимости; или называть божественной ту любовь, которая божественным образом вложена во все вещи, и которой Бог удерживает всё, и которая не может расторгнуться, ибо всё по необходимости любит Бога, хотя бы в Его следствиях»¹²⁴.

Итак, в окончательном варианте учение Фомы Аквинского об аналогии тварного и нетварного сущего характеризуется следующими чертами: 1) сущее сказывается о Боге и твари сообразно аналогии атрибуции. Что именно здесь атрибутируется? Бытие, *esse*. Каков характер этой атрибуции? Фома еще не различает терминологически внешнюю и внутреннюю атрибуцию. Но бытие у него — это первичный и глубочайший акт сущности, внутренне присутствующий во всем, что есть сущее. Поэтому, видимо, будет справедливым назвать эту аналогию — в терминах Суареса и послесуаресовского томизма — аналогией внутренней атрибуции; 2) эта аналогия имеет в первую очередь онтологический, и лишь во вторую очередь эпистемологический характер; 3) в соответствии с онтологической перспективой

¹²³ STh I, q. 13, a. 5, Resp.: «Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones».

¹²⁴ *In De divinis nominibus*, cap. 10 I. 1: «Qui quidem amor est divinus et omnia tenens et insolubilis: sive hoc intelligatur de amore quo ipse Deus amat suam bonitatem, per quam omnia tenet et insolubilis est quia ex necessitate se amat; sive dicatur divinus amor qui est divinitus omnibus rebus inditus, per quem omnia tenentur a Deo et qui solvi non potest, quia omnia ex necessitate Deum amant, saltem in eius effectibus».

на первый план выводится аналогия между Богом и творением как между причиной и следствием, в данном случае — между чистым актом бытия и сущими, обладающими бытием по причастности. Бог заключает в себе идеи-образцы всех тварных вещей и «по преизбытку любовной благодати» производит все сущие, аналогически подобные Ему по бытию; 4) в соответствии с онтологической перспективой исключена возможность чего-то третьего, в чем Бог и творение неразлично совпадали бы как в одном, потому что это третье оказалось бы тогда по бытию первее Бога, что невозможно. Поэтому мы опять-таки приходим к тому выводу, что в концепции Фомы нет места природе сущего, объединяющей в себе, как нечто более универсальное, сущее тварное и нетварное. А значит, нет места и единому объективному понятию сущего как такового.

Суаресовское учение об аналогии сущего сходится с учением Фомы в том, что в нем тоже говорится об аналогии внутренней атрибуции. А в чем не сходится? Во-первых, у Суареса, как уже было сказано, бытие не может приписываться сущности как реально отличный от нее метафизический элемент. Во-вторых, у Суареса происходит кардинальная смена исходной перспективы — онтологической на эпистемологическую. В-третьих, этой сменой объясняется тот факт, что вместо причинно-следственных отношений между Богом и творением на первый план у него выступают отношения формальные (подробнее об этом в § 3). В-четвертых, благодаря всему этому у Суареса становится возможным и необходимым единое объективное понятие сущего как такового, по отношению к которому божественное и тварное сущие суть *talia entia*.

Кардинальная смена перспективы наглядно проявляется в том, как именно Суарес объясняет необходимость единого объективного понятия сущего. Когда говорят, что Бог сущностно заключает в себе все совершенство бытия, а творение заключает его лишь отчасти, то о Боге и творении говорят либо как об определенных сущих (*talia entia*), либо как просто о сущих. Если говорят в первом смысле, это не относится к делу, потому что мы ведем речь о сущем как таковом; если же во втором смысле, то это неверно. Ибо если одно сущностно содержит в себе то, чего нет в другом, это означает, что ни то, ни другое не рассматриваются ограниченно, именно как сущие, но бе-

рутся в качестве *talia entia*. Значит, чтобы помыслить божественное и тварное сущее именно как сущее, необходимо отвлечься от дополнительных определяющих признаков. Но тогда они предстанут как нечто одно, и это одно с необходимостью будет схвачено в едином понятии, образованном посредством отграничительной абстракции (XXVIII. 3. 9).

4) *Учение Суареса об аналогии внутренней атрибуции сущего.* — Итак, в вопросе об аналогии сущего Суарес не был удовлетворен ни учением Каэтана, ни учением самого Фомы — в первую очередь потому, что они оба исключали возможность единого объективного понятия сущего. Еще раньше Суареса с этой же проблемой столкнулся Фонсека и предложил свое решение. Аналогия сущего, по мнению Фонсеки, имеет двойственный характер: она совмещает в себе аналогию пропорциональности и аналогию атрибуции (*In IV Metaph.*, cap. 4, q. 1, s. 7). Вводя двойную аналогию сущего, Фонсека стремился, с одной стороны, сохранить единство объективного понятия сущего посредством аналогии атрибуции, а с другой стороны, сохранить несоизмеримость тварного и нетварного посредством аналогии пропорциональности. На это Суарес высказывает упомянутое выше возражение, что аналогия пропорциональности требует определенных условий, которые не соблюдаются в отношениях между божественным и тварным сущим. Поэтому решение Фонсеки он тоже признает неудовлетворительным и выдвигает собственную версию аналогии сущего.

а) Общая характеристика аналогии внутренней атрибуции сущего. — Чтобы выявить аналогический характер сущего, необходимо и достаточно показать наличие аналогии между тварным и нетварным сущим, а применительно к тварному сущему — наличие аналогии между субстанциальным и акцидентальным сущим. Логично, что именно эти два вопроса Суарес рассматривает особо, посвящая им специальные разделы¹²⁵. Но так как в обоих случаях его аргументация однотипна (что признает и он сам), мы не станем разбирать оба во-

¹²⁵ Первому — раздел 3 Рассуждения XXVIII, второму — раздел 2 Рассуждения XXXII.

проса по отдельности, а постараемся изложить общий ход рассуждений Суареса, приводя его доводы из того или другого раздела в зависимости от того, где они более четко сформулированы.

Итак, «сущее», согласно Суаресу, есть не эквивокальное и не унивокальное, но аналогическое имя. К какому типу принадлежит эта аналогия? Уже установлено, что она не может быть аналогией пропорциональности; стало быть, речь идет об аналогии атрибуции. Но, вообще говоря, атрибуция одного другому может совершаться двумя разными способами. В одном случае форма, дающая имя членам аналогии, внутренне заключается лишь в одном из ее членов, а другим приписывается в силу внешнего именованя. Именно такой тип атрибуции имеет место, когда называют «здоровым» живое существо и лекарство, и аналогия между ними называется, соответственно, аналогией внешней атрибуции. Когда старые томисты говорили об аналогии атрибуции, то подразумевали обычно именно этот ее тип. В другом случае именующая форма внутренне заключена в каждом члене аналогии, хотя в одном из них она заключена абсолютно, а других — через отношение к иному. Иначе говоря, одна и та же внутренняя форма заключается в каждом из членов аналогии — но не одинаковым образом, а сообразно определенному порядку, или тому отношению первого и последующего (*prius et posterius*), в котором они находятся между собой. Этот тип аналогии называется аналогией внутренней атрибуции. Именно такова аналогия имен, обозначающих трансцендентальные понятия, и в первую очередь аналогия сущего.

Между обоими типами аналогии атрибуции существуют кардинальные различия. Во-первых, в аналогии внешней атрибуции аналогическое имя приписывается вторичным членам лишь в несобственном смысле, как бы в силу некоторого метафорического переноса, тогда как в аналогии внутренней атрибуции именование является в высшей степени собственным, потому что дается от внутренней формы, или от собственной природы именуемого. Во-вторых, в аналогии внешней атрибуции вторичные члены, как таковые, с необходимостью определяются через главный член, который входит в их дефиницию. Например, чтобы определить, что означает «здоровое» лекарство, мы говорим, что оно производит или сохраняет здоровье в живом существе. В аналогии внутренней атрибуции

такой необходимости нет. Возьмем, например, акциденцию: в своем качестве акциденции она определяется через субстанцию, но сущим она является абсолютно и безотносительно к субстанции. В-третьих, в аналогии внешней атрибуции нет единого понятия, общего всем ее членам; в аналогии внутренней атрибуции, напротив, наличествует «единое формальное и объективное понятие, потому что члены аналогии собственным и внутренним образом являются таковыми и поистине совпадают друг с другом в той природе, которую разум способен абстрактно и отграниченно постигать в едином общем понятии» (XXVIII. 3. 14). Наконец, в-четвертых, в аналогии внешней атрибуции аналогическое имя не способно служить средним термином силлогизма. Ведь термин является средним термином не потому, что он есть некоторое имя, а потому, что он обозначает некоторое понятие. Но так как в данном случае имя подчинено нескольким понятиям, оно из-за своей многозначности не способно играть роль среднего термина. В аналогии внутренней атрибуции дело обстоит прямо наоборот.

Итак, согласно Суаресу, аналогия внутренней атрибуции подразумевает не просто аналогию имени, но аналогический характер самого *понятия*, обозначаемого аналогическим именем. В своих содержательных элементах эта аналогия уже присутствовала у Фомы (и у некоторых схоластов последующих двух столетий, добавим в скобках), однако осталась неформализованной, а у Каэтана и вовсе исчезла. Так что именно Суарес формально ввел этот тип аналогии в существующую классификацию.

Каким образом общая характеристика внутренней атрибуции преломляется в аналогии сущего?

Прежде всего следует подчеркнуть, что «творение называется сущим абсолютно — от своего бытия, а не от какого-либо отношения, в котором оно находится к Богу. Последнее доказывается тем, что творение называется сущим не через внешнее именование от сущности Бога... Творение... в качестве сущего не определяется через Бога... Природа сущего постигается в творении в абсолютном, внутреннем и собственном смысле. Более того, если говорить о нас, то она скорее постигается людьми в тварном сущем, нежели в нетварном» (XXVIII. 3. 4). Точно так же и в отношении акциденции «сущее способно ска-

зываться абсолютно» (XXXII. 2. 18). Творение называется сущим в абсолютном смысле потому, что обладает собственным внутренним бытием, составляющим формальную причину его существования. При этом не имеет значения, что тварное бытие не равно божественному и зависимо от него: эти характеристики дополнительно определяют его в качестве *tale ens*, но не в качестве *ens* как такового.

С другой стороны, абсолютная природа сущего неодинаковым образом выражена в сущем нетварном и тварном, субстанциальном и акцидентальном; в противном случае имела бы место унивокация. Неравенство природы на разных ступенях сущего говорит о том, что эта аналогия имеет опору в самой действительности. В ней общее имя «означает такой формальный смысл, который сам по себе подобает многим вещам сообразно их порядку и отношению между собой», тогда как аналогии внешней атрибуции основываются лишь на именованиях и атрибукциях со стороны нашего интеллекта (XXXII. 2. 16).

Наконец, аналогия «по вертикали», то есть между разными уровнями сущего, соединяется с унивокацией «по горизонтали». Так, все полные и целостные субстанции одинаковым образом заключают в себе природу сущего, между ними не существует иерархических отношений, и поэтому они унивокальны друг другу как сущие. Точно так же все акциденции унивокальны друг другу вне независимости от их категориальной принадлежности: они все совпадают в своих характеристиках акцидентального сущего (XXXII. 2. 21–22). Более того, отношение между сущими в потенции и сущими в акте тоже по необходимости унивокально. В самом деле, те сущности, или природы, о которых говорит Суарес, — это не сущности Фомы, взятые отдельно от собственного существования и в определенном смысле противостоящие ему. Сущности Суареса абстрагированы от потенциальности и актуальности; поэтому то, благодаря чему они являются сущими, никак не затрагивается их актуальной осуществленностью или неосуществленностью. Другими словами, природа сущего в потенциальных и актуальных сущих тождественна абсолютным образом, то есть унивокальна.

б) Механизм аналогии сущего. — Из всего сказанного следует, что механизм аналогии сущего, как его мыслит Суарес, нужно искать именно в том неравенстве, с каким *ratio entis* реализуется на разных

уровнях сущего. Но что представляет собой это неравенство и как оно сочетается с абсолютным единством смутного понятия сущего как такового?

Высказывания Суареса об аналогическом отношении между тварным и нетварным сущим кажутся противоречивыми и, может быть, в наибольшей степени навлекли на него обвинения в непродуманном и непоследовательном эклектизме. Так, Суарес пишет: «Творение как сущее определяется не через Творца или через бытие Бога, но через бытие как таковое... ведь если присоединять сюда его соотношенность с Богом — например, то, что творение есть сущее в силу причастности божественному бытию, — то таким образом творение определялось бы уже не как сущее, но как определенное сущее, а именно, сущее тварное» (XXVIII. 3. 15). И здесь же: «Всякое творение является сущим через некоторую соотношенность с Богом, а именно, поскольку оно причастно бытию Бога или некоторым образом подражает ему» (XVIII. 2. 16). Или: когда творение называют сущим через причастность божественному бытию, «это не следует понимать в том смысле, что речь идет о творении с точки зрения предельно абстрактного и предельно смутного понятия сущего как такового...» (XXVIII. 3. 15). И здесь же: «Необходимо, чтобы сущее, взятое именно как смутное понятие, было унивокальным или аналогическим» (XXVIII. 3. 19). Наконец, в одной фразе: «Хотя общая природа сущего, взятая смутно, — одна и та же, она не совсем одна и та же...» (XXVIII. 3. 21). Итак, видимое противоречие заключается в том, что Суарес то говорит о понятии *ens ut sic* как об абсолютно смутном и единообразном, то как о скрывающем в себе внутреннее неравенство; соответственно, о тварном сущем он говорит то как об идентичном божественному сущему с точки зрения *ratio entis*, то как о сущем, которое именно в качестве сущего внутренне зависимо от Бога.

Попробуем разобраться в том, что же, собственно, имел в виду Суарес, прибегая к этим противоречивым формулировкам. Для этого мы должны вспомнить о той дистинкции, к которой нам уже приходилось обращаться при рассмотрении вопроса о контракции сущего: о различении природы сущего как абстракции и той же природы сущего, мыслимой абстрактно (II. 2. 35). Сам Суарес упоминает об этом различении лишь мельком. Более отчетливо оно сформулировано у Каэтана в трактате «Об аналогии имен»: «Надлежит знать, что...

абстракция означает разные вещи, когда мы говорим, что интеллект абстрагирует 'живое существо' от человека и лошади, и когда мы говорим, что 'живое существо' абстрагируется от человека и лошади. Ведь в первом случае абстракция означает саму операцию интеллекта, которая относительно них [человека и лошади] направлена на нечто одно и не касается прочего; а во втором случае абстракция означает внешнее именование от этой операции интеллекта, благодаря которой познанная вещь именуется абстрагированной»¹²⁶. Применительно к сущему как таковому это означает, что единая и смутная природа сущего есть результат внешнего именования от абстрагирующей операции интеллекта. Она действительно единообразна и в едином акте именования приписывается любым сущим. Но эта же природа, взятая не как продукт интеллектуальной операции, а как ее объект («как мыслимая абстрактно»), сама по себе различна в тварном и нетварном сущем, как различна в субстанции и акциденции. Речь идет об одном и том же понятии, обозначаемом одним и тем же термином, но взятом с двух разных точек зрения: как предельное понятие в ряду интеллектуальных абстракций и как понятие, обозначающее конституирующий принцип каждого конкретного уровня сущего, вплоть до единичных вещей: «Хотя общая природа, как абстракция, сама по себе едина, однако природы, конституирующие единичные сущие, различны, а ведь именно они, как таковые, абсолютным образом конституируют каждое из них в качестве сущих» (XXVIII. 3. 21). Сущее как смутное и лишенное внутренних различий понятие обретает единство от внешнего именования; сущее как аналогическое понятие, потенциально заключающее в себе начала всех своих низших ступеней, представляет саму реальность: «Аналогия сущего в целом опирается на сами вещи и происходит из самих вещей, которые таким образом подчинены друг другу, что с необходимостью соотносятся в качестве сущих с чем-то одним» (XVIII. 3. 22). Так объ-

¹²⁶Caietanus, *De nominum analogia*, cap. V: «Qualis sit abstractio analogi ab analogatis»: 43. «Sciendum est, quod licet abstrahere diversa significet, cum dicimus intellectum abstrahere animal ab homine et equo, et cum dicimus animal abstrahere ab homine et equo: eo quod tunc significat ipsam intellectus operationem attingentem in eis unum et non alia; nunc vero significat extrinsecam denominationem ab illa intellectus operatione, qua res cognita abstracta denominatur».

ективное понятие сущего как такового оказывается у Суареса точкой схождения двух реальностей: мыслимой и вещной. Поэтому противоречие в формулировках, на наш взгляд, — кажущееся и объясняется двойственным характером самого объективного понятия сущего. Порой создается впечатление, что Суаресу просто недостает языковых средств, чтобы отчетливо выразить словами эту двойственность, столь ясную для его умственного взора.

Нам осталось сказать о том, каким образом внутреннее неравенство природы сущего выполняет функцию механизма аналогии, и ответить на вопросы, заданные в самом начале этого раздела: благодаря чему у Суареса возможна аналогия сущего и почему она для него необходима?

С одной стороны, имеется иерархия определенных уровней сущего, в которые общая природа нисходит (*descendit*) неодинаковым образом. С другой стороны, абсолютная трансцендентальность сущего исключает возможность его определения чем-то отличным от него самого. Вывод: сущее само по себе определяется до своих модусов и высших родов, в то же время сохраняя в них внутреннее сходство и благодаря ему удерживая эти свои ступени в аналогическом отношении к самому себе. Благодаря чему возможно самоопределение *ens ut sic*, а значит, и аналогия сущих? Благодаря актуализации потенциально скрытых в нем различий. Что это за различия? Различия в сущем как таковом присутствуют в виде разных способов причастности к природе сущего, то есть к бытию. Например, применительно к субстанциальному и акцидентальному сущему Суарес объясняет это так: «Те модусы, которыми тварное сущее определяется к бытию в качестве субстанции или акциденции, внутренне заключают в себе сущее как таковое, и потому говорится, что само сущее как бы содержит в себе то неравенство, которое характеризует его в субстанции и акциденции. Это неравенство состоит не в каком-либо различии в уровне совершенства, но в настолько разной причастности к бытию, что в субстанции она реализуется абсолютным и безусловным образом, а в акциденции — лишь умаленно и в силу соотнесенности с субстанцией» (31. 2. 15). Таким образом, потенциальные внутренние различия присутствуют в *ens ut sic* в виде *habitudines* — формальных внутренних «соотнесенностей», или потенциальных сущностных способностей актуализироваться как тот или другой модус сущего

(XXXII. 2. 14). Результат актуализации потенциальных внутренних различий сущего как такового: понятийная структура, воспроизводящая структуру внемысленного бытия.

Таким образом, не отношение сущностей к существованию выстраивает аналогию сущего у Суареса, а формальные характеристики, которые в неактуализированном виде заключены внутри единого объективного понятия сущего как потенциальные *habitudines* и которыми — при их актуализации — сущности конституируются в качестве сущих того или другого уровня. Еще раз: аналогия сущего — это аналогия не разных степеней бытийного совершенства, а разных формальных признаков сущностей (XXVIII. 3. 15).

Но почему аналогия так необходима Суаресу? Думается, в конечном счете она была ему необходима для того, чтобы избежать редукции сущего к чистой мыслимости. Если Фома придерживается последовательно онтологической перспективы, а Дунс Скот, напротив, тяготеет к тому, чтобы мыслить сущее как формальный элемент реальности, то Суарес находит гармоническое решение. При том, что в сравнении с классическим томизмом точка фокуса в его метафизике явно смещается в сторону ноэтики, Суарес в то же время удерживает порождения творческой активности интеллекта в их жизненной связи с внемысленной действительностью. В самом деле, абстрактная смутная природа сущего — продукт абстрагирующего мышления, но *habitudines* коренятся во внешнем мире. Этим «соотнесенностям» сущего на уровне категорий и модусов отвечает «способность к существованию» (*aptitudo ad existere*) на уровне единичных сущих, о которой пойдет речь далее. Аналогия сущего, реализуемая через *habitudines*, в конечном счете призвана оберегать несводимость реального мира к игре мыслительных абстракций.

Отсюда очевидна неправомерность обвинений в интеллектуальном лицемерии, до сих пор выдвигаемых против Суареса. Он действительно разделял абсолютное большинство доводов Дунса Скота, которыми тот обосновывал унивокацию сущего. Но, с точки зрения Суареса, эти доводы свидетельствуют не об унивокальности, а о единстве объективного понятия *ens ut sic*. Для подлинной унивокации требуется абсолютное равенство начал, конституирующих модусы и единичные субстанции сущего. Но как раз такое равенство и невозможно для Суареса.

IV. РЕАЛЬНОСТЬ СУЩЕГО

1. Ментальные сущие и объективное бытие

Analogia entis, благодаря которой сущее удерживается от сведения к чистой мыслимости, сама является результатом более фундаментального выбора и зависит от него. Этот более фундаментальный выбор совершается на том первичном уровне, где переходят из акта в потенцию и из потенции в акт индивидуальные субстанции: на уровне непосредственного контакта внемысленного и мысленного бытия. Именно здесь определяется *реальность* сущностей, от которых посредством многоступенчатой процедуры формальной и универсальной абстракции отвлекается понятие реального сущего как такового. Что представляет собой эта реальность? Ее логический и онтологический смысл отчетливо проявляется при сопоставлении реальных сущих с так называемыми сущими в разуме, или ментальными сущими — *entia rationis*. Хотя по своим формальным характеристикам они непосредственно не входят в адекватный предмет метафизики, Суарес считал их рассмотрение необходимым, потому что только оно позволяет четко определить критерии реальности (I. 1. 6)¹²⁷.

Существует связь между теориями аналогии сущего и включением или невключением ментальных сущих в понятие сущего как такового. Наличие этой связи косвенно подтверждается тем фактом, что все метафизики после Суареса, объединявшие в одном понятии *ens reale* и *ens rationis*, были убежденными сторонниками унификации сущего. Как уже было сказано ранее, Суарес твердо стоял на том, что ментальные сущие никоим образом не принадлежат к сущему как таковому: «Хотя эта наука [метафизика] уделяет немалое внимание сущим в разуме, они по справедливости исключаются из ее объекта как такового, в собственном смысле» (I. 1. 6) . Однако прямые и подробные разъяснения Суареса на этот счет не помешали современному исследователю схоластической метафизики Ж.-Ф. Куртину

¹²⁷ О том же говорит А. Мильян-Пуэльес, современный исследователь тех ментальных образований, которые в схоластике называются сущими в разуме: «В силу внутренней необходимости... метафизический реализм требует прямого и систематического исследования ирреального». A. Millian-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, p. 13.

опять-таки выдвинуть против него обвинения в интеллектуальной недобросовестности. Куртин считает, что вся логика эпистемологического сдвига, произошедшего в воззрениях Суареса, ведет к тому, чтобы включить ментальные сущие в универсальное понятие сущего как такового, отождествив тем самым бытие и мыслимость; и лишь боязливость и нежелание идти в своих выводах до конца удержали Суареса от этого шага¹²⁸. Мы намерены показать, что это обвинение, подобно обвинениям того же толка в вопросе об аналогии, не имеет под собой оснований, и что Суарес знал, что делал, когда отказывал ментальным сущим в праве называться «просто» сущими.

1) *Ментальные сущие и невозможные объекты.* — Не все то, что тем или иным образом находится в уме¹²⁹, может быть названо *ens rationis* в собственном смысле. Способности и свойства разума, пребывающие в нем так, как пребывают акциденции в субстрате (*in subiecto inhaesionis*), следует считать реальными сущими, потому что они являются вполне реальными акциденциями интеллекта. Но и то, что пребывает в уме в качестве его объектов, не может быть без дополнительных различений названо *ens rationis*. Ибо мыслимое неоднородно: одни предметы способны существовать не только в качестве объектов мышления, но и во внемысленной реальности, а значит, по справедливости должны быть названы реальными сущими; другие же сами по себе не имеют реального и позитивного бытия, но могут существовать только в мысли. Именно эти объекты называются в собственном смысле *ens rationis* (LIV. 1. 6).

Классификация ментальных сущих восходит к Аристотелю¹³⁰ и насчитывает три рода: отрицания, лишенности и отношения. Отрицания и лишенности сходны тем, что равно означают отсутствие,

¹²⁸ Столетьем раньше в том же духе высказывался К. Твардовский в работе «О содержании и объекте представлений» (1894): «Некоторые философы — например, Суарес — отличают имя *ens* от того, что имеет всего лишь *ficta* или *chimaerica essentia* и прилагают его только к *essentia realis*. Однако представляется, что такое ограничение есть проявление непоследовательности».

¹²⁹ В этой главе мы, следуя за самим Суаресом, употребляем термины «ум» (*mens*), «разум» (*ratio*), «интеллект» (*intellectus*) как синонимы.

¹³⁰ *Мет.*, кн. 4, гл. 2, 1003 b 10; кн. 5, гл. 22, 1022 b 22–1023 a 7, и в др. местах.

небытие; различаются же они тем, что лишенность есть отсутствие некоторой формы в субъекте, по природе способном обладать ею, тогда как отрицание означает отсутствие как таковое, безотносительно к субъекту («Метафизика», кн. 4, гл. 2, 1004 а 10–15; DM LIV. 5. 7). Ментальным отношением называется такое отношение, которое не является реальным, то есть отношение, которым интеллект связывает между собой вещи, в реальности не связанные или вовсе не существующие (LIV. 6. 1). Сердцевину сущих в разуме составляют так называемые невозможные, или запрещенные объекты, принадлежащие к роду отрицаний (LIV. 1. 8): кентавры, химеры и подобные им ментальные образования. Все то, что мы будем говорить о свойствах ментальных сущих, относится к невозможным объектам в максимальной степени, потому что они, как мыслимые по способу субстанциального сущего, в наибольшей степени противостоят актуально существующим вещам.

Согласно аристотелевской классификации значений сущего, *ens rationis* принадлежит к сущему в смысле истинного (*ens ut verum*). Так как сущее в разуме в принципе не имеет внемысленного бытия, оно называется сущим не в собственном смысле, а в силу внешнего именованя: постольку, поскольку «по способу сущего мыслится то, что сущим не является» (LIV. 2. 20). Это означает две вещи. С одной стороны, ментальное сущее не может объединяться с сущими в собственном смысле в одном понятии, потому что внешнее именование не способно наделить его той природой, которую представляет понятие сущего как такового: «Кажется самоочевидным, что ничто не может быть реальным сущим в силу внешнего именованя» (I. 2. 18). С другой стороны, внешнее именование дается не произвольно: оно должно иметь под собой некоторое реальное сходство и идти от некоторой реальной формы, благодаря чему предметы, объединенные общим именем, связываются между собой аналогическим отношением пропорциональности. Суарес поясняет этот пункт следующим образом. Когда мы говорим о внешнем именовании, мы подразумеваем не просто название (*impositio nominis*), которое целиком зависит от деятельности разума: ведь с этой точки зрения даже внутренняя атрибуция представляет собой результат активности разума. Мы говорим о той соединенности, или соотнесенности самих вещей, которая служит основанием для паронимического именованя (LIV. 2. 10).

Какова же та реальная форма, благодаря которой *ens rationis* может получить от реального сущего само это имя — *ens*? Такой формой является *мыслимость*, способность быть *предметом мышления*, «ибо акт интеллекта есть такая же истинно реальная форма, как и другие, и в самой действительности обладает реальной... соотносительностью с предметом, благодаря которой предмет именуется мыслимым» (LIV. 2. 11). Не имея собственного внемысленного бытия, *ens rationis* *мыслится* как *сущее*: «То, что не является сущим, мыслится по способу сущего» (LIV. 1. 7; 2. 20). Отсюда — дефиниция *ens rationis*, которую дает Суарес: «Сущее в разуме есть то, что ... мыслится как сущее, хотя само по себе не обладает природой сущего» (LIV. 1. 6).

Почему интеллект образует ментальные сущие? Суарес называет три причины. Во-первых, ум стремится постигнуть лишенности и отрицания, которые сами по себе суть ничто. Поскольку адекватным объектом интеллекта является сущее в собственном смысле, лишенности и отрицания могут постигаться только по способу сущего. Следовательно, их необходимо представить в виде ментальных образований, мыслимых как сущее, но с добавлением отрицания. Во-вторых, несовершенство нашего интеллекта иногда не позволяет нам познавать вещи непосредственно, но требует их сопоставления с иным. Для этого интеллект порождает отношения, которых в действительности нет. Например, будучи не способен в едином понятии отчетливо постигнуть такую простую вещь, как субстанция, наш ум разделяет ее на два понятия — сущего и субстанциального модуса, и мыслит их связанными друг с другом отношением, которое существует только в мысли. В-третьих, причиной образования ментальных сущих служит собственная творческая активность интеллекта, способного из реальных сущих или их частей образовывать некие фиктивные, воображаемые предметы и существа (LIV. 1. 8)¹³¹. Рассмотрим внимательнее эти предметы.

Есть два разных вида несуществующих предметов: те, которых нет в действительности, но которые в принципе возможны (например, золотая гора); и те, которые не способны существовать в принципе: невозможные, или запрещенные объекты (например, кентав-

¹³¹ Как замечает А. Мильян-Пуэльес (op. cit.), именно благодаря этим объектам в нашем уме существует сама идея невозможного.

ры, химеры, козлоолени, квадратные круги и т. п.) (LIV. 2. 18). Те и другие могут быть объектами мышления и обозначаются значимыми терминами¹³²; поэтому относительно тех и других возможны истинные высказывания, основанные на значении терминов. Например, будет истинным высказывание «кентавр не есть химера», потому что по своему значению (значению частей, из которых образованы эти фантастические существа) — «человеко-лошадь» и «лошадь-лев» — эти термины различны. Также истинным будет высказывание «кентавр есть не-сущее», потому что им удостоверяется реальное положение дел: человека-лошади не существует. А вот объектом *научного* знания несуществующие предметы быть не могут: «Поскольку они представляют собою не сущее, но скорее отсутствие сущего, они сами по себе не являются объектами научного знания» (I. 1. 8). Таким образом, несуществующие объекты могут быть *cognoscibile* — так или иначе мыслимым, но не *scibile*. Но если о просто несуществующих предметах нет науки потому, что они никогда и нигде, насколько нам известно, не существуют актуально, то в невозможных объектах нарушено одно из главных условий сущего в собственном смысле: единство сущности. В самом деле, когда речь идет о невозможных объектах — например, о кентаврах, — имеется в виду не просто тот факт, что их нет в действительности. В принципе ничто не препятствовало бы тому, чтобы в природе в самом деле были существа, обладающие внешними признаками человека и лошади. Но кентавр как невозможный объект означает не соединение внешних признаков двух существ в одном, а соединение двух сущностей в одной — химерической — сущности. Такая сущность не в силах совпасть сама с собой, она постоянно двоятся, как бы осциллируя между человеком и лошастью и не отождествляясь ни с человеком, ни с лошастью. Именно эта раздвоенность, неисцелимая расщепленность, а значит, неопределенность и принципиальная неопределимость сущности отличает невозможные объекты от просто несуществующих и делает их запрещенными, не-сущими в абсолютном смысле.

2) *Объективное бытие*. — Вернемся к той реальной форме, благодаря которой *ens rationis* получает имя сущего и соотносится с реаль-

¹³² В этом отличие этих терминов от бессмысленных звукосочетаний.

ным сущим по принципу аналогии пропорциональности: к мыслимости. Что подразумевается под мыслимостью? Наше мышление осуществляется посредством формальных и объективных понятий. Объективное понятие есть «не что иное, как сам объект в качестве познанного, или схваченного этим понятием» (II. 2. 3). Таким образом, в объективном понятии есть две стороны: во-первых, его содержание, то есть мыслимый предмет; во-вторых, бытие этого предмета как мыслимого. Бытие, которое присуще предмету, схваченному в объективном понятии, называется объектным, или объективным бытием (*esse objectalis, esse objective, esse objectivum*). Суарес говорит: «То, что пребывает в уме объективно, иногда может обладать реальным бытием, сообразно которому оно противостоит (*objicitur*) разуму в качестве объекта. Тогда оно в безусловном и абсолютном смысле является не сущим в разуме, а реальным сущим: ведь реальное бытие подобает ему абсолютно, а быть объектом разума для него — внешняя и акцидентальная характеристика. Иногда же разуму противостоит и рассматривается им в качестве объекта нечто другое, что не включает в себе реального и позитивного бытия, кроме бытия в качестве объекта интеллекта... который его мыслит. Тогда оно в самом что ни на есть собственном смысле называется сущим в разуме, потому что некоторым образом — а именно, как объект — пребывает в разуме и не имеет другого, более благородного или более реального способа бытия, от которого могло бы именоваться сущим». Отсюда следует еще одно определение: «Сущее в разуме есть то, что обладает только объективным бытием в уме» (LIV. 1. 6). Таким образом, бытие предмета, схваченного объективным понятием, — это не внемысленное бытие познанной вещи: в противном случае оно не могло бы принадлежать сущим в разуме, более того, быть для них единственно доступным способом бытия. Объективное бытие противостоит реальному бытию постольку, поскольку представляет собой бытие «*tantum in intellectu*» (только в интеллекте) и равнозначно *esse cogitatum*, или *esse ut cogitari*: бытию в качестве мыслимого. Соответственно, ментальные сущие, не имеющие другого бытия, существуют только тогда и постольку, когда и поскольку они актуально мыслятся или воображаются интеллектом (II. 1. 10).

Итак, ментальное сущее совпадает с реальным сущим в том, что может быть предметом мышления и пребывать в уме в качестве объ-

екта. Взятое отграниченно и формально, объективное бытие ментальных сущих не отличается от объективного бытия реальных сущих. Следовательно, ментальные сущие и сущие реальные на уровне объективного бытия неразличимы. Тогда на каком уровне определяется различие между ними? Чтобы ответить на этот вопрос, взглянемся в процесс образования сущих в разуме.

Как уже было сказано ранее, объективное понятие получает свое наименование от формального понятия, то есть от того акта, которым интеллект нечто постигает. Но, строго говоря, в действительности интеллект совершает не один акт, а два: прямой и рефлексивный. Поэтому и то бытие, которое приписывается схваченному в объективном понятии предмету как познанному, тоже двойственно. В прямом акте постижения предмет схватывается как некая форма, которая оформляет пассивный интеллект и обретает в нем *формальное* бытие. Но *объективное* бытие — бытие в качестве познанного объекта — предмет обретает только в рефлексивном акте, которым «интеллект познает себя познающим — или, вернее, которым он познает, что вещь познана» (LIV. 2. 13). Суть дела заключается, однако, в том, что хотя познанная вещь обладает объективным бытием только в интеллекте, та форма, от которой она именуется (и которая оформляет пассивный интеллект в акте прямого постижения), пребывает не только в уме, но и во внемысленной реальности. Наличие внемысленной формы есть необходимое условие образования любых объективных понятий, в том числе понятий ментальных сущих, потому что иначе наш интеллект мыслить не умеет: всё, что он мыслит, он мыслит по соотношению с тем сущим, которое он находит во внемысленной реальности. Следовательно, образование сущих в разуме происходит в два этапа. На первом этапе, в акте прямого постижения, интеллект схватывает некую реальную форму сущего; она служит основанием для порождения интеллектом — на втором этапе, в рефлексивном акте — *ens rationis*, которое имитирует эту реальную форму и соотносится с нею. И в этом же рефлексивном акте интеллект сознает себя порождающим фиктивное сущее, а значит, сознает и тот факт, что отношение между реальной формой, формально пребывающей в нем в результате прямого акта постижения, и сущим в разуме, которое он порождает благодаря собственной творческой активности, включает в себя отрицание (LIV. 2. 16). Например, чтобы

образовать понятие темноты, то есть понятие *ens rationis*, означающее лишенность света, интеллект должен сначала непосредственно познать свет, чтобы затем, в рефлексивном акте, соотносить с ним порожденное им понятие темноты по способу отрицания света. Таким образом, различие между реальными и ментальными сущими проявляется в том, каким образом объективные понятия, взятые с точки зрения бытия как познанного, соотносятся с лежащими в их основе внемысленными формами. В реальных сущих это отношение позитивно, в ментальных — негативно.

Теперь становится понятным, почему ментальные сущие у Суареса никоим образом не могут объединяться в одном понятии с реальными сущими. В самом деле, понятие сущего как такового формально означает бытие. Все реальные сущие истинным и внутренним образом соотносятся с этой формой, то есть с бытием. Ментальные сущие, напротив, не могут быть истинным и внутренним образом причастны к форме бытия, но соотносятся с ней только через внешнее именование: «Ведь быть объективно, только в интеллекте, — не значит быть, но значит быть мыслимым или воображаемым. Поэтому обычное описание, которое дается общему понятию сущего, — а именно, ‘то, что обладает бытием’, — не годится для сущих в разуме. Следовательно, о них нельзя сказать и того, что они обладают сущностью: ведь сущность, строго говоря, означает соотносительность с бытием, или способность к бытию, тогда как сущее в разуме есть то, чему противоречит бытие» (LIV. 1. 10).

Итак, с какой бы стороны мы ни взяли объективное понятие ментального сущего — со стороны его содержания или со стороны объективного бытия, — оно приводит нас к вопросу о сущности. Здесь мы достигаем того последнего предела, который разграничивает, по мысли Суареса, реальное и нереальное сущее. Значит, наша задача теперь заключается в том, что обратиться к рассмотрению реальной сущности.

2. Реальная сущность и способность к бытию

1) *Реальная сущность.* — Как мы только что выяснили, реальность или фиктивность сущего зависит от того, способно ли оно или не способно позитивным образом соотноситься с формой бытия. Но от

чего зависит сама эта способность? Суарес подводит нас к тому, что она зависит от чего-то, что нужно искать в сущности вещей. Это искомое нечто называется реальностью сущности.

Если для Фомы сущее есть то, что обладает бытием (*habens esse*), то для Суареса «сущее по внутренней сути есть то, что обладает подлинной и реальной сущностью» (*quod habet veram et realem essentiam*) (II. 5. 8). Или: «Обладание реальной сущностью подобает всякому реальному сущему и является его наиболее фундаментальной характеристикой» (II. 4. 14).

Что такое сущность? На этот вопрос, говорит Суарес, можно ответить либо с точки зрения действий и претерпеваний самой вещи, либо с точки зрения нашего способа постигать сущности и говорить о них. В первом аспекте сущность вещи есть «первое, радикальное и глубинное начало всех действий и свойств, подобающих вещи» (II. 4. 6). Взятая с этой стороны, сущность называется также природой вещи. Во втором аспекте сущность есть то, что развернуто в определении. Говорится также, что сущность есть то, что постигается относительно вещи как первое — но первое не в порядке нашего познания (обычно познание вещи начинается как раз с того, что лежит вне сущности), а первое в порядке благородства самого объекта: то, что первичным образом конституирует вещь как таковую и как «вот эту» вещь. В отношении к нашему способу высказывания сущность, взятая с этой стороны, называется также *quidditas* — «чтойностью» (то, что мы высказываем ответ на вопрос: что́ есть эта вещь?), и *essentia* — «сущностью» в собственном смысле (именование, идущее от акта бытия, *esse*, как первого, что постигается относительно всякой вещи).

Но что такое *реальная* сущность? На этот вопрос можно ответить либо посредством отрицания, либо посредством утверждения. Если отвечать первым способом, то «реальной мы называем такую сущность, которая не включает в себе никакого противоречия и не является чистым порождением интеллекта» (II. 4. 7). Вторым способом ответ может быть дан либо *a posteriori*, либо *a priori*. Апостериорное утвердительное объяснение гласит, что реальной является сущность, способная служить началом и глубинным источником всех реальных операций и реальных следствий, производимых вещью в любом роде причин. Априорное объяснение дается через внешнюю причину (хотя оно, как отмечает Суарес, касается не столько сущности как таковой,

сколько тварной сущности). А именно, реальной мы называем такую сущность, которая может быть действительно произведена Богом и утверждена в качестве актуально сущего. А вот априорное объяснение реальной сущности через внутреннюю причину невозможно, потому что она сама есть первопричина и внутреннее основание всякого сущего. Поэтому о реальной сущности, взятой изнутри, можно априорно сказать лишь одно: «Та сущность реальна, которая сама по себе способна быть, то есть действительно существовать» (II. 4. 7).

Таково краткое описание. Очевидно, что оно оставляет открытыми множество вопросов, главным образом связанных с тварными сущностями. К их рассмотрению мы теперь обратимся, потому что такое рассмотрение необходимо для «более точного уразумения» (II. 4. 8) природы и характеристик реальной сущности и реального сущего как такового.

а) Значения реальности. — Когда мы говорим о реальной сущности, прежде всего надлежит прояснить эквивокацию в обозначении. Во-первых, реальным сущим, или просто сущим (то есть сущим по своей внутренней сути, а не в силу внешнего именованья) называется сущее, противостоящее порождениям интеллекта (ментальному сущему); во-вторых, реальным сущим называется актуально существующее (31. 2. 10). Сущее в первом значении пусть будет названо трансцендентальным сущим, сущее во втором значении — категориальным сущим. Соответственно, термин «не-сущее», или «ничто» (*nihil*), тоже оказывается двойственным. Трансцендентальное ничто «означает то же, что не-сущее, то есть не имеющее никакой [реальной] сущности» (III. 2. 5), и тождественно *ens rationis*. Категориальное ничто противостоит тому, что обладает актуальным бытием, и тождественно потенциальному сущему, «которое в действительности есть ничто» (II. 4. 4). Когда Суарес говорит о реальной сущности как о том, что составляет минимальное необходимое условие сущего как такового, он имеет в виду реальность в первом, трансцендентальном смысле. Но поскольку реальное сущее определяется через отношение к бытию и получает от него само свое название, прояснить его природу невозможно без рассмотрения того, каким образом соотносятся между собой сущность и бытие. Таким образом, реальная сущность представляет собой точку, в которой первичным образом соприка-

саются мыслимая и внемысленная реальности. Обращаясь теперь к категориальному сущему в его соотносительности с категориальным ничто, мы совершаем в этой точке поворот от концептуального плана к онтологическому.

Но сначала, вслед за Суаресом, определим значение необходимых терминов. «Бытие» (*esse*) означает у него актуальное бытие вещей и синонимично «существованию» (*existentia*). Термин «бытие существования» (*esse existentiae*), введенный Генрихом Гентским, означает здесь то бытие, которым сущность конституируется вне своих причин, а противостоящий ему термин *esse essentiae*, тоже восходящий к Генриху Гентскому, означает бытие сущности, взятое в отвлечении от ее актуальной выставленности вне причин.

б) Бытие потенциальной сущности. — Говоря о сущем в потенции, Суарес различает сущее в воспринимающей потенции (*ens in potentia receptiva*) и сущее в объективной потенции (*ens in potentia obiectiva*) (31. 3. 5). Потенциальность в первом смысле подразумевает, что нечто может быть актуализировано в уже существующей вещи, которая таким образом принимает новые свойства и состояния. Потенциальность во втором смысле означает, что предмет нашего внимания в абсолютном смысле есть ничто, или актуальное не-сущее. Когда мы говорим о потенциальной сущности, то подразумеваем именно объективную потенциальность, то есть сущность, которая актуально не существует. Вопрос о том, какого рода бытие принадлежит потенциальной сущности, Суарес формулирует как вопрос о бытии сущностей до их сотворения Богом (XXXI. 3).

Сущее в объективной потенции и сущее в акте «непосредственно и формально различаются как сущее и не-сущее в абсолютном смысле» (XXXI. 3. 1). Сущее в потенции представляет собой не какое-либо позитивное состояние или модус сущего, но неизбежно подразумевает отрицание, будучи еще-не-произведенным, а значит, категориальным ничто. Соответственно, тварная сущность, пока она не сотворена Богом, «не имеет в себе никакого реального бытия, и в этом смысле, в отвлечении от бытия существования, сущность есть не какая-либо вещь, но в абсолютном смысле ничто» (XXXI. 2. 1).

Это положение Суарес непосредственно обращает, во-первых, против неверного истолкования скотистского термина *ens diminut-*

um (умаленное бытие). «Умаленным бытием» Дунс Скот называл то бытие в качестве познаваемого (*esse cognitum*), которым наделяются творения в силу того, что они познаются Богом. Казтан и некоторые другие томисты усматривали в *ens diminutum* Скота некий особый модус хотя и ущербного, но реального бытия сущностей, отличного от бытия познающего их Бога, и сурово критиковали это учение. Однако такое истолкование *ens diminutum* идет вразрез с мыслью самого Скота. *Ens diminutum* означает не внутренне присущее тварным сущностям реальное бытие, сколь бы эфемерным оно ни было, но только объективное бытие в познающем божественном уме, а значит, как нам уже известно, бытие, называемое так в силу внешнего именования (XXXI. 2. 1). Во-вторых, тезис Суареса обращен против Генриха Гентского (точнее, не против самого Генриха, а против истолкования его учения об *esse*). Согласно Генриху, сущности еще до обретения актуального бытия обладают неким *esse essentiae* — вечным бытием, отличным от божественного бытия, благодаря чему они только и могут быть объектами познания со стороны Бога. Фактически такая позиция означает отрицание абсолютности творения, потому что отвергает сотворенность сущностей. Между тем еще Фома утверждал: «В силу того, что чтойности приписывается существование, не только бытие, но и сама чтойность называется сотворенной. Ибо до того, как она обретет бытие, она есть ничто и [пребывает] только в интеллекте Творца, где является не творением, но творящей сущностью»¹³³.

Итак, согласно Суаресу, до сотворения бытие сущности ограничивается: 1) бытием в познающем интеллекте, то есть объективным бытием, или *esse cognitum* (поэтому оно и называется бытием в объективной потенции); 2) бытием в разных родах причин, если речь идет не о первичном акте божественного творения. Сущность, пребывающая в объективной потенции, может быть названа реальной в трансцендентальном смысле, потому что даже до сотворения она отличается от химерической сущности тем, что *может* быть произведена. Но она не обладает никаким внутренним бытием, которым конституировалась бы как нечто *extra nihil* (вне ничто). Несотворенная

¹³³ *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

сущность называется потенциальной даже не от внутренне присущей ей потенции, а от потенции Творца или другого деятеля, внешней по отношению к ней. Со стороны сущности требуется лишь одно: быть непротиворечивой (XXXI. 2. 1–2). Чтобы стать подлинно реальной, сущность должна принять бытие от своей причины, обладающей для этого достаточной силой (*virtus*). Таким образом, категориальная актуальность, то есть подлинное и полнокровное сущностное бытие (*esse essentiae*), возникает только тогда, когда сущности выводятся из своих причин в независимое внемысленное бытие: только вместе с *esse existentiae*: «Сущность твари обладает действительным бытием сущности только благодаря актуальному осуществлению (*per effectiorem*), и, следовательно, сама по себе, как таковая и не произведенная, не имеет никакого актуального бытия — ни *essentiae*, ни *existentiae*» (XXXI. 2. 11).

Все сказанное позволяет объяснить, помимо прочего, бытие так называемых вечных истин. Их истинность и вечность обусловлены только их объективным пребыванием в божественном интеллекте. Для этого им не нужно от века обладать каким-либо собственным актуальным бытием. Основанием их истинности служит внутренняя связь между терминами (например, «человек есть живое существо»), а для обоснования этой связи достаточно потенциального бытия (XXXI. 2. 8). Соответственно, необходимость, которую приписывают этим истинам, тоже не абсолютна, но условна (*necessitas conditionalis*): если человек будет создан, он с необходимостью будет разумным существом. На самом деле эта необходимость есть не что иное, как некоторое объективное тождество человека и живого существа, которое Бог схватывает простым актом познания, а мы познаем, как все простые вещи, через соединение терминов посредством глагола-связки «есть».

в) Актуальная сущность. — Чтобы теперь разобраться в том, что такое, в представлении Суареса, актуальная сущность, сопоставим ее с сущностью потенциальной. Во-первых, коль скоро потенциальная сущность есть актуальное ничто, ее актуализация не может совершаться через добавление какого-либо нового реального элемента — скажем, бытия существования — к бытию сущности: ведь реальное присоединение требует, чтобы уже существовали как добавляемое, так и

то, к чему совершается добавление. Следовательно, произведенная сущность должна отличаться от чисто возможной сущности не каким-либо добавочным элементом, но непосредственно и сама по себе. Во-вторых, это означает, что потенциальная и актуальная сущность — это не две разные вещи, но одна и та же вещь в *негативном единстве*, которое наш интеллект мыслит по способу сопоставления двух позитивных реальностей — в мысли и во внемысленной действительности. В-третьих, отсюда следует, что актуальная сущность конституируется в качестве таковой не извне, но предельно формальным и глубинным образом: самой своей сущностью (*entitas*), которой она и отличается от сущности в объективной потенции. Может показаться, что это утверждение противоречит сказанному ранее о том, что потенция, которой порождается сущность, заключается не в ней, а в Творце или другом деятеле. Но так как речь идет о разных родах причин, противоречия нет. Внешняя зависимость в роде производящей причинности не препятствует внутреннему характеру формальной причины, конституирующей сущность в ее актуальной сущности (XXXI. 5. 2).

Что же представляет собой эта формальная причина? На этот вопрос Суарес отвечает тремя утверждениями.

1. Реальная сущность как сущее, отличное от своей причины, внутренне конституируется в *esse essentiae* реальным и актуальным бытием, которое сообщается ей в акте осуществления (*per efficientiam*). Этот тезис подтверждается общим правилом, согласно которому все, что является реальным, порождается только причиной, которая сама реальна.

2. Конституирование реальной сущности совершается не через соединение этой конкретной сущности с конкретным бытием, но через их полное тождество. Этот тезис подтверждается тем, что актуальная сущность отличается от себя же потенциальной сама по себе, то есть собственной *entitas*. Следовательно, через эту же *entitas* она обладает актуальным бытием, которым конституируется.

3. Это бытие, формально конституирующее тварную сущность как сущность актуальную, есть подлинное *esse existentiae*, что доказывается несколькими способами. Во-первых, это бытие формально отличает конституированное им сущее от сущего в потенции; следовательно, именно благодаря ему вещь в абсолютном смысле на-

зывается существующей. Во-вторых, актуальному бытию сущности атрибутируется все то, что обычно приписывают существованию; следовательно, оно и есть в собственном смысле *esse existentiae*. В самом деле, бытие актуальной сущности не вечно, но возникает во времени: ведь было показано, что нет никакого реального *esse essentiae*, которое принадлежало бы сущности до сотворения. Кроме того, актуальное бытие подобает твари не по необходимости, но контингентно, поскольку его нет до того, как возникает вещь, и нет после того, как вещь перестает быть. Наконец, в-третьих, выдвинутый тезис подтверждается собственным определением существования: ведь *esse existentiae* «есть не что иное, как то бытие, которым формально и непосредственно некоторая сущность конституируется вне своих причин, то есть перестает быть ничем (*nihil*) и становится чем-то (*aliquid*)» (XXXI. 4. 6). Другими словами, то бытие, которым потенциальная сущность конституируется в качестве актуальной сущности, — это самое бытие выводит потенциальную сущность из ее причин, то есть из небытия. Таким образом, бытие актуальной сущности (*esse essentiae actualis*) есть то же самое, что бытие существования (*esse existentiae*), а существующее — абсолютно то же, что и актуальное, то есть не потенциальное сущее (XXXI. 6. 6).

г) Ментальное различие между сущностью и существованием. — Из всего сказанного с очевидностью следует, что в такой перспективе никакого реального различия между сущностью и существованием быть не может. В самом деле, в пространном описании бытия актуальной сущности и его тождества существованию, которое дает Суарес, ключевая роль принадлежит тому утверждению, что существование внутренним и формальным образом конституирует актуальную сущность, то есть наделяет потенциальную сущность формой бытия. Понятно, что невозможно реально отличить и отделить от вещи — в данном случае, от актуальной сущности — ту форму, благодаря которой она является этой вещью, и не уничтожить при этом саму вещь.

Однако здесь возникает вопрос: в каком смысле тогда говорится о том, что существование не принадлежит к сущности твари? Обычно, когда говорят о внеположности существования тварным сущностям, имеют в виду, что они могут быть, а могут и не быть; но ведь именно указание на этот факт служит одним из самых сильных доводов в

пользу реального различия! Суарес отвечает на заданный вопрос следующим образом. Кроме Бога, никакое сущее не является подлинным и действительным сущим само по себе. Говоря «подлинным и действительным сущим», мы устраним эквивокацию и отличаем его от сущего в потенции, «которое в действительности есть не сущее, а ничто, и со стороны способной к сотворению вещи выражает всего лишь непротиворечивость, то есть логическую возможность» (XXXI. 6. 13). Мы же ведем речь о действительной *entitas*, и не имеет значения, берется ли она в *esse essentiae* или в *esse existentiae*, «потому что вне Бога любая сущность есть только через производящее причинение (*per efficientiam*) со стороны Бога» (*ibid.*). Вот почему никакая вещь вне Бога не имеет собственной сущности сама по себе: ведь эта формулировка — «сама по себе» — означает такую природу, которая существует в качестве актуально сущего, не будучи порождением какой бы то ни было внешней производящей причины. Отсюда понятно, в каком смысле актуальное бытие принадлежит к сущности Бога и не принадлежит к сущности твари. Ведь только Бог по самой своей природе существует, не нуждаясь в причинении со стороны иного, в то время как тварь обладает актуальным бытием лишь благодаря производящей причине, то есть иному. Более того, в этом смысле не только «быть как существующее», но и «быть как сущность» не принадлежит к сущности твари, потому что никакая актуальность не достижима силами одной только природы вещи, но непременно предполагает производящее причинение извне. Иначе говоря, никакое актуальное бытие, которым сущность в акте отличается от сущности в потенции, не является собственным достоянием этой сущности. Теперь понятно, почему для утверждения, что существование не принадлежит к сущности твари, нет необходимости в реальном различии между существованием и сущностью существующей вещи¹³⁴. Достаточно того, что вещь не есть ни как сущность, ни как существующее, если не причиняется иным. Непринадлежность бытия к сущности твари означает не реальное различие между тем и другим, но «только условность, ограниченность и несовершенство этой сущности, которая не сама

¹³⁴ Говоря о реальном различии, Суарес устраняет не только реальное различие в узком смысле, но и более мягкий вариант — различие *ex natura rei*, а значит, любое различие, которое имеет место со стороны вещи.

по себе с необходимостью есть сущее, но обретает эту необходимость от производящего причинения со стороны иного» (XXXI. 6. 14).

Таков онтологический смысл внеположности существования тварным сущностям. Ее же эпистемологический смысл выражен у Суареса в тезисе о чисто ментальном различии (*distinctio rationis*) сущности и существования. В самом деле, наш интеллект, с его способностью и потребностью разделять и мыслить по отдельности то, что в реальности неразделимо, может мыслить тварные сущие в отвлечении от актуального существования: ведь они не существуют с необходимостью, и значит, возможно помыслить их природу отдельно от ее осуществленности. Но при этом сущие абстрагируются и от актуального сущностного бытия, ибо оно неотделимо от существования. В результате такого способа постижения в объективном понятии вещи остаются только ее абсолютно внутренние, необходимые характеристики, как бы первичные конститутивные черты. Их мы и называем сущностью, потому что без них вещь вообще не может быть объектом мышления. Именно потому, что актуальное существование, как и актуальное бытие сущности, можно мысленно отделить и отбросить от объективного понятия вещи, мы говорим, что оно не принадлежит к ее сущности. В отношении божественного сущего дело обстоит прямо противоположным образом. Будучи абсолютно необходимым само по себе, оно не может быть даже помыслено по способу потенциального сущего, но всегда мыслится как сущее в акте. Именно потому, что актуальное бытие подобает Богу с необходимостью, и не только в действительности, но и в объективном понятии, оно, как мы говорим, принадлежит к сущности Бога (XXXI. 6. 15).

3) *Существование и причинность*. — Разделяя в уме сущность и существование, мы получаем возможность отчетливо помыслить, во-первых, структуру производящей причинности, благодаря которой существуют тварные сущности; и, во-вторых, ту формальную (точнее, квази-формальную — об этом чуть ниже) причинность, которой существование обладает по отношению к сущности.

1. Вопрос первый: что именно является непосредственной производящей причиной тварной сущности? Ответ: другие тварные сущности, обладающие актуальным бытием. Нет нужды считать, что помимо действия, производимого ближайшей причиной, требуется еще

дополнительное и конкретное причинное воздействие со стороны Бога. В самом деле, все процессы возникновения и уничтожения материальных субстанций вполне объясняются действием ближайших причин, так что количество причин не нужно умножать без необходимости (XXXI. 9. 12). Вопрос второй: являются ли вторичные причины всего лишь орудиями, которыми манипулирует Бог, или причинами в абсолютном смысле? Ответ: вторичные причины нужно считать не просто инструментальными, но главными причинами, потому что они своей собственной силой осуществляют действие, пропорциональное причиненному следствию (XXXI. 9. 20). Вопрос третий: каково следствие действия вторичных производящих причин? Ответ: эти причины производят существование вещи, то есть выводят ее из потенциальности в актуальное бытие (XXXI. 9. 12)¹³⁵. Вопрос четвертый: в каком смысле тогда говорится, что Бог первичным образом наделяет сущности существованием? Ответ: тварные причины могут, скажем, вложить форму в уже наличную материю, но не могут создать форму и материю как таковые: ведь это означало бы уже не акт порождения (*generatio*), но акт творения (*creatio*). Следовательно, тварные причины порождают то или иное конкретное и частичное бытие, но только Бог творит бытие как таковое (XXXI. 9. 21). Итак, тварные сущности — не марионетки божественной воли, а сущности, вполне полноправные в качестве источников и начал причинных действий; но в то же время и в своем бытии, и в своих следствиях они тотально зависимы от Бога как от первичного источника актуального бытия.

2. Каково же по своей внутренней сути следствие, порождаемое производящей причинностью, то есть существование сущностей? «Существование по отношению к существующей сущности обладает природой акта и имитирует формальную причину». В самом деле, «существование есть то, что конституирует сущность в качестве сущего, и окончательно усовершенствует ее, и выводит из потенции в акт» (XXXI. 10. 2)¹³⁶. Но существование не может быть обычной формальной причиной в собственном смысле слова, и понятно, почему. Ведь

¹³⁵ Поэтому, говорит Суарес, глагол *existere* некоторые понимают как *extra sistere*. Об этом подробно пишет Жильсон: *Gilson, L'être et l'essence*, Introduction.

¹³⁶ С этой точки зрения сущность, в свою очередь, имитирует материю, которая актуализируется формой. (XXXI. 10. 3).

причинность всегда осуществляется актуально существующими физическими сущими (ибо всякое актуально следствие производится актуальной причиной). Поэтому форма и материя, как таковые, суть реально различные сущности, которые вступают между собой в физическое соединение и могут быть вновь реально разъединены. Существование же представляет собой не физическую, но скорее *метафизическую* форму, или модус, «настолько внутренний, что он не отличается реально от вещи, которую модифицирует» (XXXI. 10. 2). Существование как метафизический модус, конституирующий сущность в качестве актуально сущего, постигается нами «не как физический источник причинности, но как условие... сущности, способной быть источником причинности» (XXXI. 10. 14).

4) *Способность к бытию*. — Теперь, прежде чем сделать последний шаг, мы должны остановиться и обдумать все сказанное прежде. Итак, сущее как таковое разделяется на два модуса: сущее в акте и сущее в потенции. Сущее в акте модифицируется существованием, актуальным бытием: квази-формой, или метафизической формой, которая делает его действительным внемысленным сущим. Сущее в потенции, напротив, модифицируется отсутствием этой метафизической формы и потому не обладает никакой собственной реальностью, но актуально существует только в божественном или в ином познающем интеллекте как соответствующее объективное понятие. Как таковое, оно не заключает в себе внутренней силы для собственной актуализации и потому нуждается во внешнем производящем действии, которым и выводится в самостоятельное бытие вне собственных причин и вне разума. Именно этот факт постигается человеческим интеллектом как метафизическое доказательство бытия Бога. Нужда во внешней производящей причинности есть признак существенной, глубинной и неустранимой недостаточности тварного сущего, а значит, признак его изначальной и внутренней зависимости от Бога. Внутренняя зависимость составляет условие самого бытия тварной сущности — можно сказать, ее первичное условие, предшествующее ей как совокупности свойств и атрибутов. Зависимость ничего не добавляет к атрибутам сущности, не является ее составной частью и не имеет основанием какое-либо из ее свойств. Единственное основание зависимости тварной сущности — ее соб-

ственная ограниченность и несовершенство, то есть ее собственное бытие. Поэтому Суарес называет эту зависимость трансцендентальной и в действительности совпадающей с самой сущностью (аналогично тому, как в действительности совпадают сущность и существование). И только в неадекватных понятиях нашего несовершенного интеллекта зависимость твари от Бога мыслится как своего рода метафизический атрибут сущности (опять-таки аналогично тому, как существование мыслится по типу метафизической формы).

Итак, существование тварного сущего, актуальность сущности, зависимость как способность по воле Бога быть или не быть, — все эти квази-формальные образования указывают на божественное сущее как на источник и средоточие вечной актуальности, производящей всякое тварное бытие. Но если актуальность тварной сущности не принадлежит самой сущности, и если объективное бытие потенциальных сущих называется бытием только в силу внешнего именования, и если в этом качестве оно ничем не отличается от бытия ментальных сущих, мы возвращаемся к исходному вопросу: что же тогда позволяет нам отличать реальное сущее, пусть даже взятое в модусе потенциальности, от *entia rationis*?

То, что отличает реальную сущность от сущих в разуме и, в частности, от невозможных объектов, Суарес называет *способностью к бытию*, или *способностью к существованию* (*aptitudo ad esse*, *aptitudo ad existendum*). Способность сущности к актуальному бытию Суарес описывает как отсутствие в ней внутреннего противоречия и логическую возможность: «Объективная способность возможных вещей к существованию есть с их стороны не что иное, как некоторая непротиворечивость» (VI. 4. 9). Очевидно, что коль скоро потенциальная сущность обладает лишь объективным бытием в интеллекте, ее способность к бытию тоже должна ограничиваться объективным бытием и не может быть актуально существующей характеристикой: «Со стороны творений... предполагается только отсутствие противоречия к тому, чтобы возникнуть, потому что в них [как пребывающих в потенции] невозможно обнаружить или предположить ничего действительного» (XXXI. 3. 3). Или: «Такая [потенциальная] сущность, прежде чем возникнуть, называется реальной не потому, что обладает подлинной и действительной реальностью, но потому, что она может стать реальной, получив истинную сущность от своей причины.

Эта возможность... со стороны сущности называется только отсутствием противоречия к тому, чтобы возникнуть» (XXXI. 2. 2).

Проблема — можно сказать, главная проблема всей метафизики Суареса — заключается в том, как понимать эту способность к бытию. Первая возможная интерпретация: способность к бытию есть некоторая потенция, которая переходит в акт, когда сущность начинает действительно существовать. Но в таком истолковании нет смысла. В самом деле, если способность к существованию переходит в актуальное существование, она, как таковая, перестает быть характеристикой сущности. Но это значит, что характеристикой сущности перестает быть и отсутствие внутреннего противоречия, и — возникает противоречивость актуальной сущности? Это бессмыслица; и Суарес прямо говорит о том, что вещь сохраняет свойство, именуемое *способностью* к существованию, даже *после* того, как начинает существовать (VI. 4. 9). Вторая возможная интерпретация: отсутствие противоречия — логическое свойство дефиниции сущности, которое служит основанием ее способности к бытию. Иначе говоря, определение сущности логически непротиворечиво, *и поэтому* сущность способна существовать. Именно такая интерпретация преобладает в работах, критических по отношению к метафизике Суареса¹³⁷. Отсюда — тоже логически непротиворечиво — проистекают ставшие уже хрестоматийными обвинения Суареса в выхоленном эссенциализме, выводящем все богатство мира из раз и навсегда установленного каталога сущностей¹³⁸. Однако такое прямолинейное истолкование формулировок Суареса вызывает сомнение своей вопиющей несообразностью всему строю его мысли. Признать, что та или иная сущность может быть произведена Богом, только если она отвечает определенным критериям нашего разума, — фактически означает признать, что постулаты человеческой рациональности подчиняют себе творящую волю Бога и навязывают свои условия акту творения. Как связать дерзость этой позиции с утверждением тотальной и трансцендентальной зависимости тварного сущего от Бога? Простое

¹³⁷ Такова позиция Жильсона, Зиверта, Мариона, Дойла и многих других исследователей.

¹³⁸ Gilson, *L'être et l'essence*, cap. V.

уважение к интеллектуальной последовательности понуждает к поискам другого решения.

Прислушаемся к тому, что говорит Суарес. Он говорит, что реальная¹³⁹ сущность даже в потенциальном состоянии характеризуется внутренней и глубинной соотнесенностью с бытием: «Сущности творений хотя и могут абстрагироваться от бытия, но не от соотнесенности с бытием, без которой невозможно постигнуть подлинную реальную сущность» (I. 4. 22). Или: «Хотя актуальное бытие не принадлежит к сущности твари, однако соотнесенность с бытием, или способность быть, является внутренней и сущностной для понятия тварной сущности» (II. 4. 14). Итак, *aptitudo ad existendum* Суарес понимает как соотнесенность с бытием. Точнее говоря, как позитивную соотнесенность с бытием: ведь когда мы говорили о ментальных сущих, то уже констатировали, что реальные сущие и *entia rationis* различаются именно характером своей соотнесенности с формой бытия. Если актуальное бытие для тварного сущего является лишь одним из двух его возможных модусов (модусов актуального и потенциального бытия), то соотнесенность с бытием — точнее, с формой бытия — есть трансцендентальная характеристика реального сущего как такового. Поэтому она сохраняется независимо от перехода сущностей из одного модуса в другой. Подобно другим трансцендентальным характеристикам, она тоже представляет собой не одно из свойств сущности, конституирующих ее наряду с прочими, но условие сущности как таковой, вкупе со всеми ее свойствами и атрибутами. И так же, как остальные трансцендентальные характеристики, она реально неотличима от сущности: «Сущность, говоря абсолютно, означает соотнесенность с бытием» (LIV. 1. 10). Эта онтологическая соотнесенность и есть основание реальности, то есть сотворимости и осуществимости сущности (именно поэтому термин «реальный» Суарес производит не от *geog, regis*, а от *ratum et firmum*: прочное, крепкое сущее). Что же касается отсутствия противоречия, оно представляет собой не условие реальности как таковой, а ее опознавательный знак и логическую экспликацию в терминах нашего разума. Здесь вновь мы вынуждены мысленно разделять онтологически простую реальность (сущность, соотнесенную с бытием, или «просто» сущность)

¹³⁹ Здесь и далее мы, разумеется, говорим о трансцендентальной реальности.

на два понятия — сущности как таковой и ее способности к бытию, логически развернутой как отсутствие внутреннего противоречия.

Как можно описать эту соотносительность с бытием? Оглядываясь на все, что было сказано до сих пор, мы видим, что учение Суареса о сущем строится на глобальном «парменидовском» противопоставлении сущего и небытия, ничто. Сущее есть, небытия нет; их смешение запрещено. Реальность сущности требует, в качестве первичного условия, чтобы она не заключала в себе небытия, чье присутствие опознается нами как внутреннее противоречие: «Все то, что не заключает в себе противоречия, не заключает ничего противоречащего природе сущего. Ибо сущему как таковому ничто не противоречит, кроме небытия» (XXX. 17. 12). Соответственно, сущность (вернее было бы сказать, квази-сущность) невозможных объектов нереальна и химерична потому, что заключает в себе небытие. В самом деле, сущность кентавра как невозможного объекта двоится между человеком и лошастью и потому не есть ни человек, ни лошадь: просто — не есть.

И, наконец, завершающая точка: термин, с которым соотносится сущность в своей способности к бытию, то есть в своей реальности, — даже не прообраз-идея (*exemplar*) в Боге, но само Божественное бытие. Если метафизика Суареса, с ее предельной выговоренностью, — эта «оргия логического разума», как назвал ее один из исследователей, — где-нибудь и прикасается к несказанному, то именно здесь.

Заключение

Подведем итоги. Анализ понятия сущего как такового в обоих аспектах — как предмета науки метафизики и как центрального понятия метафизической системы — приводит нас к тому выводу, что непоследовательности и несообразности в учении Суареса об *ens ut sic* и его реальности — не более чем иллюзии, порождаемые несовершенством языка и сдвигами в смысловом содержании основных понятий. По нашему убеждению, в действительности Суаресу удалось выйти на точный уровень метафизического умознания. Его метафизика строится на грани между миром внемысленного бытия и миром концептуальных конструкций, и эти миры взаимодействуют между

собой — посредством метафизических форм — в точках реальной сущности и сущего как такового. Эта метафизика все время балансирует, напряженным усилием удерживается в состоянии равновесия, избегая обоих соблазнов: стать натурфилософией или логикой. Она остается тем, чем ей и надлежит быть: в буквальном смысле онто-логическим («мысле-бытийным») уровнем постижения сущего.

Такую метафизическую перспективу было нелегко удержать. Она и не удержалась. С одной стороны, иезуиты XVII в. сделали тот шаг, который представлялся им закономерным продолжением суаресовских преобразований и которого ждал от Суареса Куртин: по признаку мыслимости они объединили в одном понятии реальные сущие и *entia rationis*. Так они создали учение о сверхтрансцендентальном сущем как о том, что тем или иным образом способно быть предметом мышления. С другой стороны, протестантские метафизики разделили божественное сущее и сущее как таковое, оторвали тварное сущее от его первоначала и превратили существование в простое дополнение логически возможных сущностей, исследование которого — вообще не дело метафизики, но обязанность частных наук. И в той, и в другой метафизической традиции XVII–XVIII вв. понятие сущего и вся стоящая на нем концептуальная система лишились корней в мире действительного бытия. Результатом этого стало катастрофическое падение престижа схоластики, бесплодность новой метафизики и общий кризис университетской философии, разрешившийся кантовской революцией. Но не метафизика Суареса была тому виной.

Франсиско Суарес

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ**

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ,
В КОТОРЫХ СИСТЕМАТИЧЕСКИ ИЗЛАГАЕТСЯ
ВСЯ ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И ТЩАТЕЛЬНО ОБСУЖДАЮТСЯ ВОПРОСЫ,
ОТНОСЯЩИЕСЯ КО ВСЕМ ДВЕНАДЦАТИ КНИГАМ [«МЕТАФИЗИКИ»]
АРИСТОТЕЛЯ**

ЗАМЫСЕЛ И СТРУКТУРА ТРАКТАТА В ЦЕЛОМ

К читателю

Нельзя стать совершенным теологом, не заложив сначала прочного метафизического фундамента. Поэтому я всегда полагал, что, прежде чем писать богословские Комментарии (часть коих я уже выпустил в свет, а часть, с Божией помощью, стараюсь завершить как можно скорее), имеет смысл предпослать им тот тщательно выстроенный труд, который, читатель-христианин, я и предлагаю тебе ныне. Правда, по законным причинам я не мог отложить размышления над третьей частью «Суммы теологии» св. Фомы, которые следовало отдать в печать прежде всего¹. Но со временем я все яснее видел, насколько та — божественная и сверхъестественная — теология требует этой, человеческой и естественной, и нуждается в ней. Поэтому я, не колеблясь, временно прервал начатый труд, дабы предоставить — а точнее, вернуть — этому метафизическому учению подобающее ему место. И хотя эта работа продлилась дольше, чем я вначале предполагал и чем того хотели бы многие желающие видеть завершенными Комментарии к третьей части «Суммы», или даже (если можно на это надеяться) ко всем сочинениям св. Фомы, — я никогда не раскаи-

* Перевод выполнен при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

¹ В самом деле, первыми печатными трудами Суареса стали три тома комментариев и рассуждений, посвященных части III «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Из них первые два тома назывались «De Incarnatione Verbi» («О воплощении Слова») и были опубликованы в Алькала-де-Энарес (древний Комплутум), соответственно, в 1590 и 1592 г., а третий том именовался «De Sacramentis» («О Таинствах») и был опубликован в Саламанке в 1597 г. В издании Vives эти труды помещены в тт. XVII—XIX.

вался в предпринятом труде. Надеюсь, что читатель, побуждаемый к тому собственным опытом, одобрит мое решение.

В этом трактате я рассуждаю как философ, непрестанно памятуя, однако, о том, что наша философия должна быть христианкой и служанкой божественной теологии. Эту цель я преследовал не только при рассмотрении отдельных вопросов, но и — в гораздо большей степени — при отборе суждений и мнений, склоняясь к тем из них, которые представляются более способными послужить благочестию и доктрине Откровения. По этой причине я нередко прерываю философское рассуждение и обращаюсь к богословским вещам: не для того, чтобы их подробно исследовать или истолковать (в данном случае это было бы неуместно), а для того, чтобы, словно пальцем, указать читателю, каким образом метафизические начала соотносятся с богословскими и удостоверяют их. Признаюсь, что я, быть может, дольше задержался на рассмотрении божественных совершенств, именуемых атрибутами, чем того требовал, с точки зрения некоторых, наш замысел². К этому меня побудило, во-первых, высочайшее достоинство предмета, а во-вторых, то, что при этом, как мне кажется, я ни разу не вышел за пределы естественного света, а значит, и за пределы метафизики.

Я всегда указывал на то, что для понимания и постижения вещей важно исследовать их и судить о них при помощи надлежащего метода. Но вряд ли я сумел бы придерживаться этого правила, если бы, по обыкновению комментаторов, рассматривал все вопросы в том порядке, в каком они мимоходом и будто случайно возникают в тексте Философа. Поэтому я посчитал более удобным и полезным, чтобы все то, что мы хотим и можем исследовать относительно всецелого предмета этой мудрости, изучалось и предлагалось вниманию читателя сообразно порядку учения. А что это за предмет, разясняется в первом *Рассуждении* нашего трактата. Одновременно мы даем здесь предварительное описание достоинства этой науки, ее полезности и

² Имеется в виду Рассуждение XXX, посвященное «Сущности первого сущего, то есть Бога». В этом Рассуждении Суарес на протяжении семнадцати разделов обсуждает возможность доказать, что именно представляет собой Бог по своей сущности (*quid sit Deus*). Ранее, в Рассуждении XXIX, Суарес уже согласился с возможностью доказать существование Бога, причем доказать не только *a posteriori*, но и *a priori*. Здесь же предметом доказательства становятся божественные атрибуты: бесконечность, неизменность, свобода, единство, нераздельность, непостижимость, невыразимость, божественный интеллект, интеллектуальное блаженство, всеведение, воля и всемогущество.

прочего, что авторы обычно предпосылают во введениях к научным трудам. Затем в первом томе подвергается тщательному анализу наиболее общее и универсальное понятие этого предмета, то есть то, что именуется сущим, а также его свойства и причины. На рассмотрении причин я остановился более подробно, чем это обычно делают, так как посчитал этот вопрос и весьма трудным и чрезвычайно полезным для всей философии и теологии. Во втором томе мы обратились к низшим разрядам того же предмета, начав с разделения сущего на *тварное* и *Творца* как с первичного и наиболее близкого чтойности сущего, а также наиболее удобного для развертывания этого учения. Далее оно следует через низлежащие членения до всех тех родов и ступеней сущего, которые объемлются пределами, или границами, этой науки.

Есть немало людей, которые хотели бы видеть нашу метафизику в целом привязанной к книгам Аристотеля: как для того, чтобы лучше уяснить себе, на какие принципы столь великого философа она опирается, так и для того, чтобы, обратившись к ней, можно было бы с большей легкостью и пользой разобраться в самом Аристотеле. Поэтому я постарался и в этом деле послужить читателю, составив указатель. Если вчитываться в него со вниманием, будет чрезвычайно легко (надеюсь) понять и запомнить все, о чем трактует Аристотель в книгах «Метафизики», а с другой стороны, иметь под рукой все те вопросы, которые обычно возникают при изложении этих книг³.

Наконец, мы посчитали нужным предупредить благосклонного читателя, что этот трактат представляет собой единое целое, и его не следовало бы разделять на два тома, если бы нас не побудила к тому

³ Суарес имеет в виду «Полнейший указатель к *Метафизике* Аристотеля» («Index locupletissimus in *Metaphysicam* Aristotelis»), которым сопровождается текст «Метафизических рассуждений». В этом Указателе Суарес самым подробным образом соотносит все вопросы, рассматриваемые в «Метафизических рассуждениях», с книгами и главами аристотелевского текста. Суммируя в немногих словах содержание отдельных пунктов «Метафизики» Аристотеля, он последовательно указывает, в каком из пятидесяти четырех Рассуждений его собственного трактата разбирается данная проблема. Таким образом, речь идет не только о блестящем издательском решении, учитывающем традиционные требования изложения *per modum commentii*, но и о решительном переходе к изложению метафизики *per modum quaestionis*. При этом аристотелевский текст хотя и принимается во внимание, но в целом отдается предпочтение самому существу дела. В издании Vivès Указатель помещен на сс. I–LXV. Согласно средневековому обыкновению, Суарес учитывает только 12 книг «Метафизики».

некая причина. Во-первых, мы разбили его на два тома⁴ для того, чтобы не возникало неудобств из-за объема книги. Во-вторых, мы хотели оказать, насколько это возможно, должную услугу тем, кто внимательно следит за нашими трудами, и поэтому сперва выпустили в свет этот том, как только он вышел из типографии, — хотя и второй том уже настолько близок к завершению, что, как я полагаю, он выйдет в свет прежде, чем первый будет дочитан до конца. Да послужат они оба и другие задуманные нами труды к вящей славе Всеблагого и Всевышнего Бога и к пользе Католической Церкви. Аминь.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хотя божественная и сверхъестественная теология имеет своим основанием божественный свет и начала, явленные Богом в откровении, усовершенствуется она человеческим рассуждением и разумением, а потому опирается также на истины, известные нам благодаря естественному свету, и пользуется ими, как служанками и орудиями, для совершенствования своих рассуждений и для иллюстрации божественных истин. Из всех естественных наук в первую очередь служит священной и сверхъестественной теологии самая первая, именуемая первой философией: как потому, что она ближе всех подходит к познанию божественных вещей, так и потому, что она разъясняет и удостоверяет те естественные начала, которые заключают в себе все вещи и некоторым образом служат опорой и основанием любого учения. Вот почему, хотя я был чрезвычайно занят составлением и изданием более важных комментариев и толкований к священной теологии, я вынужден был ненадолго прервать — а вернее, отодвинуть в сторону — эти занятия, чтобы спустя годы заново продумать и дополнить свои заметки об этой естественной мудрости, набросанные и публично прочитанные много лет назад, в юности⁵, и опубликовать их ради общей пользы. В самом деле, при рассмотрении божественных тайн

⁴ В томе I содержатся рассуждения I–XXVII, в томе II — Рассуждения XXVIII–LIV.

⁵ «Метафизические рассуждения» Суареса, которые он опубликовал в 1597 г. в возрасте 49 лет, были задуманы еще в годы богословского и философского ученичества, завершившегося в 1570 г., когда ему едва исполнилось двадцать лет.

мы наталкиваемся на те метафизические истины, без познания и понимания которых вряд ли возможно надлежащим образом трактовать эти тайны. И поэтому я часто был вынужден либо примешивать к рассмотрению божественных и сверхъестественных вещей вопросы низшего порядка, что для читателя является неблагодарным и мало-полезным делом, либо — во избежание этого неудобства — коротко высказывать свое мнение об этих вещах, фактически требуя от читателя слепо верить в них. И это по справедливости мне представлялось тягостным, а им — неуместным. Ибо эти метафизические истины и начала настолько сплетены с богословскими выводами и рассуждениями, что если отнять знание и совершенное усвоение первых, то по необходимости чрезвычайно поколебалось бы и знание вторых.

Итак, побуждаемый этими доводами и просьбами многих, я решил написать труд, в коем все метафизические рассуждения были бы дополнены таким методом учения, который наиболее способствует постижению самих вещей и краткости изложения и наилучшим образом служит богооткровенной мудрости. Для этого не будет необходимости распределять или разделять этот трактат на многие книги, так как все присущее этому учению и все относящееся к его предмету, с принятой в нем точки зрения, может быть охвачено и исчерпывающим образом изложено в небольшом количестве рассуждений. Зато мы будем по возможности отсекаать, как постороннее этой доктрине, все то, что принадлежит к ведению чистой философии, или диалектики (и что многословно описывают другие авторы-метафизики)⁶. Но прежде чем приступить к содержательному рассмотрению этого учения, выскажемся, с Божьей помощью, о самой этой мудрости, или метафизике, а также о ее предмете, пользе, необходимости, ее свойствах и целях.

⁶ Таким образом, метафизика исследуется *методологически* (а значит, и структурируется систематически): исходя из самого предмета, а именно, из понятия сущего как такового и его низших разрядов. Поэтому Суарес избирает такой вид метафизического дискурса, который больше не является комментарием к тексту Аристотеля, а предстает как рассуждение по существу дела. С еще большей очевидностью этот дискурс не зависит от традиционных логических вводных курсов, непременно привязываемых к «диалектическим» трактатам Аристотеля («Категориям», «Аналитикам», «Топике» и др.). Напротив, логическая определенность достигается здесь именно в ходе и в результате раскрытия метафизической проблематики как таковой, т. е. уже не «внешним» ей образом, но изнутри самой первой философии.

РАССУЖДЕНИЕ ПЕРВОЕ

О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ МЕТАФИЗИКИ

Различные имена метафизики. — Чтобы начать, как положено, с названия, скажем, что у этой науки есть несколько имен, восходящих отчасти к Аристотелю, отчасти к другим авторам. Во-первых, она именуется *мудростью*, кн. 1 «Метафизики», гл. 2¹, потому что рассуждает о первых причинах вещей, о наивысших и труднейших вещах и — определенным образом — обо всех сущих вообще. Этому не препятствует то обстоятельство, что в кн. 1 «Метафизики» она называется *благоразумием*²: ведь это название придано ей не в собственном смысле, но в силу некоей аналогии, ибо как в практических науках прежде всего требуется благоразумие, так в науках умозрительных — мудрость. Во-вторых, она именуется в абсолютном смысле и как бы в силу антономасии³ *философией*, кн. 4 «Метафизики», текст 5, и рядом, текст 4; а в кн. 6, текст 3, она также названа *первой философией*⁴. В самом деле, *философия* есть стремление к мудрости; но в природном порядке такое стремление более всего должно быть

¹Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982a 6 ss.

²Вероятно, Суарес имеет в виду следующий фрагмент: *Метафизика*, I, 2, 982b 24, где речь идет о том, что люди стремятся к знанию ради него самого, а не ради какой-либо практической пользы. Это желательное ради него самого знание Аристотель называет «этим благим разумением» (ἡ τοιαύτη φρόνησις), что в латинском переводе Вильгельма из Мербеке передано как «*talis prudentia*».

³*Антономасия* — риторическая фигура: использование имени собственного в качестве нарицательного.

⁴«Тексты», на которые ссылается Суарес, цитируя Аристотеля, соответствуют разбивке аристотелевского текста на фрагменты в соответствии с комментариями Аверроэса. Такая разбивка осуществлена в издании: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562: т. наз. Editio Iuntina. В данном случае имеется в виду: Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1004 b 21–22 и 1004 a 3–4; VI, 1, 1026 a 23–31.

присуще этой науке, дабы она могла стать мудростью и обратиться к познанию божественного. С другой стороны, эта наука именуется *естественной теологией*, на основании кн. 6 «Метафизики», гл. 1, и кн. 11, гл. 6⁵, потому что трактует о Боге и о божественном, насколько это возможно благодаря естественному свету разума. По той же причине она также носит имя *метафизики*, которое получила не от самого Аристотеля, а от его комментаторов. А происходит оно из надписи, которую Аристотель предпослал своим книгам по метафизике и которая гласит: τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ, то есть «тех книг, которые следуют за науками о природе или за природными вещами». Ибо эта наука абстрагируется от чувственных, то есть материальных, вещей (которые называются естественными, ибо их исследует естественная философия) и созерцает вещи божественные и отделенные от материи, а также общие характеристики сущего, которые могут существовать вне материи. И поэтому она именуется *метафизикой*, будучи как бы после-физической, или мета-природной наукой: «после» (подчеркиваю) не в порядке достоинства или природы, но в порядке приобретения, возникновения или изобретения. Если же взять это название со стороны объекта, то вещи, о которых трактует эта наука, именуются мета-физическими, или мета-природными сущими потому, что превосходят порядок природных вещей и утверждены на более высокой ступени реальности. Эта наука также называется *начальницей и госпожой* других наук, кн. 6 «Метафизики», гл. 1, и кн. 11, гл. 6⁶, потому что превосходит их достоинством и некоторым образом утверждает и удостоверяет начала всех наук.

Все эти имена происходят от объекта, или материи, к которой обращается эта наука, что нетрудно увидеть из свойств и значения самих имен. Ибо люди мудрые имеют обыкновение давать имя каждой вещи, только рассмотрев сначала ее природу и достоинство, как тому учил Платон в «Кратиле»⁷; но природа и достоинство всякой науки более всего зависят от объекта. И поэтому прежде всего нам надле-

⁵ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 19; XI, 6, 1064 б 1–5.

⁶ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 10 ss; XI, 7 (а не 6), 1064 б 1 ss.

⁷ Платон, *Кратил*, 390 Е.

жит исследовать вопрос о том, что является объектом, или субъектом⁸, этого учения; а когда мы это будем знать, нетрудно будет установить, каково назначение этой мудрости, в чем ее необходимость и польза и каково ее достоинство.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Что является объектом метафизики

1. Об этом имеются разные мнения. Надлежит кратко, одно за другим, перечислить и разобрать их, чтобы точно понять, с какими вещами нам предстоит иметь дело при рассмотрении этого учения, и при этом не выйти за его пределы, но и не оставить не затронутым ничто из того, что объемлется его границами.

Изложение первого и второго мнений

2. Итак, первое мнение гласит, что адекватным объектом этой науки является сущее, взятое в предельно абстрактном смысле: постольку, поскольку оно включает в себя не только все реальные сущие — как сущие через себя, так и сущие привходящим образом, — но и ментальные сущие. Во-первых, это мнение считается убедительным потому, что взятое таким образом сущее может быть адекватным объектом некоей науки; следовательно, вероятнее всего — объектом этой науки, наиболее абстрактной из всех. Большая посылка очевидна: во-первых, сущее предлежит интеллекту во всем своем объеме, а значит, может предлежать в качестве объекта одной науке, ибо ход рассуждения здесь один и тот же. Во-вторых, как интеллект разумеет все эти вещи, так и эта наука рассуждает обо всех этих вещах, а именно: о

⁸ У Авиценны и западных схоластов Средневековья понятия «субъекта» и «объекта» науки различались: *subiectum* означал т. наз. «адекватный предмет» данной науки, (см. раздел «Система научного знания» вступит. статьи «Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса»); *objectum* (pl. *obiecta*) — те проблемы, которые непосредственно входили в заданную «субъектом» область исследования. В эпоху Суареса оба термина уже употреблялись в качестве синонимов.

ментальных и о реальных сущих, о сущих самих по себе и сущих приходящим образом. Следовательно, если по указанной причине они входят в объект интеллекта, то по сходной причине должны входить в адекватный объект этой науки. Следовательно, сущее как объект этой науки должно быть взято во всей своей абстрактности и широте, поскольку в него непосредственно входят все эти вещи; и таким же образом должны быть взяты общие атрибуты сущего, о которых трактует эта наука: единство, множественность, истина и т. п.

Исходя из этого, выдвигают, во-вторых, тот довод, что в силу своего совершенства и широты эта наука должна разделять и различать все эти вещи и учить всему, что только можно достоверно узнать о них, ибо это в высшей степени подобает мудрости. Следовательно, все эти сущие, взятые с точки зрения их общих характеристик, непосредственно входят в адекватный объект данной науки.

В-третьих, если бы что-нибудь и помешало тому, чтобы взятое таким образом сущее могло быть объектом науки, то прежде всего это было бы отсутствие в нем унивокальности. Но это не имеет большого значения: достаточно, чтобы сущее было аналогическим; в противном случае оно не могло бы быть общим для реальных акциденций и для субстанций — тварных и нетварной. Но сущее, поскольку оно имеет аналогический характер, включает в себя также сущие в разуме, как можно заключить из кн. IV «Метафизики», текст 2⁹: здесь Аристотель подчиняет сущностной аналогии все лишности и отрицания, то есть не-сущие, поскольку они постигаемы умом. Следовательно, сущее, которое указанным образом аналогично, может быть адекватным объектом этой науки, тем более что все эти сущие берутся с точки зрения абстракции, адекватной данной науке, — а именно, абстракции от любой — чувственной и умопостигаемой — материи. Ибо все эти виды сущего могут находиться вне материи.

Наконец, ментальные сущие таким образом заключаются в тех самых свойствах, которые эта наука доказывает в отношении сущего вообще, что без них эти свойства невозможно понять, как мы увидим впоследствии. Следовательно, необходимо, чтобы эта наука трактовала о ментальных сущих.

⁹ См. Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 7—10.

3. И недостаточно сказать, что хотя эта наука и рассуждает о ментальных сущих, она рассуждает о них не самих по себе и не официальным образом, как о своем объекте, а мимоходом, попутно с обсуждением других вещей, — либо для того, чтобы лучше разъяснить свои предметы, либо потому, что познание ментальных сущих легко обрести из познания предмета этой науки. Этого (говорю я) недостаточно, ибо приведенные доводы, как представляется, доказывают большее. В противном случае это же рассуждение можно применить к акциденциям и даже к тварным субстанциям. Но главным образом этого недостаточно потому, что такие ментальные сущие и т. п. сами по себе познаваемы, и в отношении них многое познается и доказывается естественным путем, — однако нет никакой другой науки, которой их познание подобало бы само по себе. В самом деле, хотя многие приписывают такую функцию диалектике, этого нельзя безоговорочно утверждать обо всех ментальных сущих, но в лучшем случае лишь о тех их аспектах, которые проистекают из операций интеллекта. Кроме того, диалектик не напрямую исследует вопрос о том, каким образом они причастны к формальному смыслу сущего и его свойствам, но затрагивает его лишь мимоходом, насколько это необходимо для разъяснения постижений интеллекта и происходящих отсюда именований.

4. Вторым мнением можно назвать то, согласно которому объектом этой науки является реальное сущее во всем своем объеме. Таким образом, в него непосредственно не входят ментальные сущие, поскольку они не имеют сущести и реальности; зато сюда входят не только сущие через себя, но и сущие привходящим образом, поскольку они тоже реальны и поистине причастны к формальному смыслу сущего и его атрибутам. В отношении них с еще большей необходимостью действительны доводы, приведенные в обоснование первого мнения. И это можно подтвердить тем, что некоторые частные науки имеют своими объектами акцидентальные сущие; но объект этой науки непосредственно включает в себя все объекты частных наук; следовательно...

Опровержение двух первых мнений

5. Эти два мнения, очевидно, противоречат Аристотелю, кн. IV «Метафизики». И прежде всего следует сказать об акцидентально сущих как таковых, что они не могут быть предметом науки, как доказывает Аристотель там же, текст 4¹⁰. В самом деле, они называются акцидентально сущим не в качестве следствия производящей причины, а в качестве сущего: иначе говоря, не потому, что производятся привходящим образом, то есть случайно и помимо намерения деятеля, а потому, что сами по себе не обладают единством, но представляют собой своего рода агрегаты из многого. Об этом различии мы более подробно скажем ниже, говоря о единстве. Итак, поскольку акцидентально сущее не едино, а составлено из многого, оно не может иметь ни собственного определения, ни реальных атрибутов, которые подлежали бы доказательству в отношении него; и поэтому оно не является предметом науки. Если же рассматривать это сущее постольку, поскольку оно некоторым образом едино, и его единство некоторым образом существует реально, то оно будет рассматриваться уже не как вполне акцидентальное, а как некоторым образом входящее в объем сущего как такового, хотя, быть может, и несовершенное. Ибо есть разные модусы сущего через себя и сущего привходящим образом, как мы покажем в своем месте, рассуждая о единстве. Поэтому я и сказал, что мы ведем речь об акцидентально сущем как таковом: ведь оно, как таковое, есть не сущее, а сущие, и поэтому непосредственно входит в объект не одной науки, а многих, в рамках которых исследуются те сущие через себя, от которых берет начало такое акцидентальное сущее. Об этом говорит и св. Фома в комментарии на указанную IV книгу «Метафизики», лекц. 4¹¹. Но если единство имеет место не в реальности, а только в постижении, или в понятии, то это сущее, как таковое, не называется подлинно реальным. Следовательно, о нем надлежит рассуждать так же, как и о прочих ментальных сущих, а они исключаются из прямого рассмотрения в рамках этой науки самим Аристотелем в конце кн. VI «Метафизики»¹², как отме-

¹⁰ См. Аристотель, *Метафизика*, VI, 2, 1026 b 2–24.

¹¹ См. Thomas Aquinas, *In Metaph.*, VI, lect. 4, nn. 1241–1243.

¹² См. Аристотель, *Метафизика*, VI, 4, 1027 b 33–1028 a 2.

чают в толкованиях на это место все комментаторы. И происходит это потому, что такие сущие являются сущими разве что по имени и объединяются с реальными сущими в одном понятии только в силу некоей несовершенной аналогии пропорциональности, как мы увидим ниже. Между тем адекватный объект науки требует наличия некоего объективного единства.

6. *Почему ментальные сущие исключаются из объекта этой науки.* — Таким образом, некогда сделанное Аристотелем заявление, что аналогия бытия распространяется на ментальные сущие, не имеет значения, ибо в том месте Аристотель не определял предмет этой науки, а разъяснял значение слова с целью избежать эквивокции. Зато потом, в надлежащем месте, он учит, что сущее является предметом метафизики не во всем объеме этой аналогии, которая удерживается не столько единством предмета, сколько единством термина. И по этой же причине в отношении реальных акциденций дело обстоит иначе: ведь они суть поистине сущие и некоторым образом объемлются единством объективного понятия сущего, как мы увидим позже.

Нет необходимости и в том, чтобы все так или иначе рассматриваемое наукой непосредственно входило в ее адекватный объект: многие вещи затрагиваются косвенно, в силу некоторой аналогии или редукции; или потому, что через их познание ярче высвечивается сам объект; или же потому, что, когда познан объект, по аналогии с ним познается и другое, что, может быть, нельзя познать иным путем.

Далее, нет необходимости в том, чтобы свойства предмета, которые доказываются в отношении него, непосредственно заключались в самом адекватном объекте — во всяком случае, во всей полноте своего содержания. И таким образом, хотя эта наука исследует многое, что относится к ментальным сущим, они с полным основанием, в силу указанных двух причин, исключаются из ее объекта как такового, взятого в прямом смысле (если только не желать вести спор о словах). Во-первых, ментальные сущие отчасти рассматриваются в этой науке, однако не сами по себе, а в силу некоей присущей им пропорциональности реальным сущим и постольку, поскольку они отличаются от них. Кроме того, они рассматриваются для того, чтобы легче и отчетливее можно было понять, что именно среди сущих обладает сущностью и реальностью, а что — лишь их видимостью. Вот

почему (если можно так выразиться) результатом исследования ментальных сущих скорее становится познание того, что они не суть сущие, нежели обретение о них научного знания.

Во-вторых, они исследуются для того, чтобы прояснились атрибуты реального сущего и объект этой науки, которые достаточным образом постигаются и разъясняются только через такие ментальные сущие. Так, эта наука некоторым образом трактует о роде и виде, чтобы объяснить разновидности единства в вещах; трактует и о другом. Это видно из IV кн. «Метафизики», гл. 1 и 2, а также из кн. VI и VII¹³, и станет еще яснее из дальнейшего рассмотрения вопроса.

В-третьих, к ментальным сущим часто обращаются ради того или иного реального основания, которое они имеют в вещах, или потому, что мы не сможем глубоко познать само это основание и высветить его реальность, если сначала не выясним, какие чисто мысленные именованья примешиваются к нему.

7. Опровержение оснований указанных мнений. — Итак, доводы, высказанные в защиту приведенных мнений, доказывают, что ментальные сущие хотя и рассматриваются в этой науке, однако не как части ее объекта, непосредственно принадлежащие к нему. Более того, я полагаю, что они сами по себе, первичным образом, не составляют предмета никакой науки. Ведь они суть не сущие, а скорее отсутствие сущих, и познаваемы не сами по себе, а постольку, поскольку в них отсутствует подлинный формальный смысл сущего, исследуемый сам по себе; или же постольку, поскольку они некоторым образом сопровождают этот смысл. Сообразно первому способу Философ говорит о слепоте, о темноте и пустоте, поскольку они представляют собой отсутствие и лишенность зрения, света и реального места. Сообразно второму способу многие трактуют чисто мысленные отношения или именованья. Дialeктик исследует их потому, что в его задачу входит организовывать и упорядочивать реальные понятия ума, от которых берут начало ментальные именованья и на которых основываются ментальные отношения; философ же рассматривает или может рассматривать их потому, что он сам по себе, как таковой

¹³ См., например, Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20–23; IV, 2, 1003 б 19–36 и 1005 а 13–18; VI, 1, 1026 а 18–22; VII, 4, 1030 а 6–17.

и в собственном смысле, вглядывается в операции интеллекта — не только прямые, но и рефлексивные, — и в их объекты. В этой же науке они рассматриваются по уже названным причинам.

Изложение третьего мнения

8. Изложив вначале эти позиции, слишком расширяющие объект метафизики, представим и несколько других, слишком его сужающих. Итак, третье мнение, предельно противоположное, признает адекватным объектом этой науки только высшее реальное сущее (то есть Бога). Это мнение передает Альберт в начале «Метафизики» как точку зрения аль-Фараби в книге «О разделении наук». Его же можно усмотреть у Аверроэса, в I книге «Комментария на *Физику*»¹⁴, в последнем комментарии. В самом деле, Аверроэс упрекает Авиценну за то, что тот утверждал, будто в задачу первой философии входит доказательство бытия ее первого начала¹⁵. Но никакая наука (возражает Аверроэс) не доказывает бытия своего объекта, а ведь Бог, или первое начало, и есть объект всякой философии. Аристотель в книге I «Метафизики», в начале, тоже говорит, что эта наука созерцает первопричину вещей, и поэтому она наиболее божественна, отчего, как мы увидим, и называется *богословием*¹⁶. Богословие же представляет собой не что иное, как науку о Боге; следовательно, Бог и будет объектом этой науки, так как именно от объекта наука принимает свое достоинство и превосходство, а также те атрибуты, или именованья, которыми обозначается это достоинство. Но Бог есть наиболее превосходный объект; следовательно, он должен быть объектом наиболее превосходной и наиболее достойной науки.

9. *Возражения.* — Недостаточно будет сказать, что Бог есть преимущественный предмет метафизики, и что этого довольно для именованья этой науки достойнейшей, хотя Он и не является ее адекватным объектом. В самом деле, против этого можно возразить. Прежде

¹⁴ См. Albertus Magnus, *Metaphysica*, I, tract. 1, cap. 2; Al-Farabi, *De scientiis*, cap. IV, pp. 35–37; Averroes, *In Phys.*, I, comm. 83, fol. 47^{iv} F – I.

¹⁵ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 1.

¹⁶ См. Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982 b 28–983 a 11.

всего, благороднее и превосходнее иметь Бога адекватным объектом, нежели главным; но эта наука наиболее благородна из всех, какие только возможно стяжать посредством естественного света интеллекта; следовательно, Бог есть ее адекватный объект. Во-первых, большую посылку можно доказать: ведь Бог по своей собственной природе благороднее любой характеристики, общей Богу и творениям. Это самоочевидно, так как Бог по своей собственной природе есть предельно совершенное сущее, тогда как любая другая, более абстрактная, характеристика сама по себе не выражает и не требует бесконечного совершенства. Но эта наука, имеющая адекватным объектом Бога, непосредственно и сама по себе обращается к нему сообразно его собственной природе, тогда как наука, трактующая о Боге лишь как о главном объекте, в лучшем случае сможет первичным образом и сама по себе трактовать о некоторой характеристике сущего, общей Богу и творениям. Следовательно, та, первая, наука была бы намного благороднее: ведь благородство науки определяется тем объектом, на который она непосредственно обращена. Во-вторых, это можно пояснить и подтвердить примерами. Так, божественный интеллект наиболее благороден; поэтому он имеет своим адекватным объектом только Бога, а всего прочего касается лишь постольку, поскольку оно обнаруживается в самом Боге или через Него. Сходным образом божественное видение благороднее, когда оно имеет Бога своим адекватным объектом, чем если бы оно непосредственно было обращено на Бога и на что-либо иное, взятых с точки зрения некоей общей характеристики. Наконец, в-третьих, по этой причине считается, что адекватный предмет сверхъестественной теологии — только Бог как сверхъестественно явленный в Откровении. Следовательно, точно так же Бог как познаваемый естественным светом нашего интеллекта будет адекватным объектом этой естественной теологии. Более того, можно выдвинуть тот довод, что Бог может быть главным объектом этой науки лишь при условии, что будет ее адекватным объектом. Ведь Бог и тварь не могут совпадать в некоем общем понятии познаваемого объекта; следовательно, либо нужно сказать, что Бог есть адекватный объект этой науки, либо вообще исключить Его из ее объекта. Большая посылка очевидна, во-первых, из того, что Бог есть умопостигаемый объект, по своей природе и превосходству намного превышающий любые тварные объекты. По степе-

ни абстрактности и нематериальности Бог тоже отстоит от любого тварного объекта более, чем отстоят друг от друга все тварные сущие по своим собственным характеристикам. Но тварные объекты не могут все вместе совпадать по своим собственным характеристикам в одном адекватном объекте этой науки; следовательно, гораздо менее могут совпадать в нем Бог и прочие, тварные, сущие. Во-вторых, общий объект по природе первее тех, которые содержатся в нем, ибо он выше их и не находится к ним в отношении взаимообратимости, при котором вывод оставался бы истинным. Но по природе ничто не может быть первее Бога; следовательно, Он не может быть главным объектом, который содержался бы в некоем общем объекте. Следовательно, Он есть адекватный объект.

10. *Опровержение возражения.* — Если возразить, что эта наука рассуждает не только о Боге, но и о многих других вещах, они отвечают, что прочее рассматривается в этой науке не само по себе и не ради себя, а постольку, поскольку оно может приводить к познанию Бога. Так, Аристотель в XII книге «Метафизики»¹⁷ делает вывод, что эта наука трактует о Боге, а все, что говорилось в предыдущих книгах, преимущественно подводилось к этой последней книге как к заключению. Поэтому св. Фома в «Сумме теологии», I^a II^{ae}, q. 56, а. 2, и Каэтан в комментарии на это место утверждают: эта наука трактует о том, что является последним в порядке познания в целом, и судит обо всех началах, разрешая их в первопричины. Каэтан толкует это как первую и наивысшую причину, которая превосходным образом содержит в себе первые начала причинности — всеобщие и в абсолютном смысле совершенные: целевую и производящую причинность, а также причинность через образец. Что же касается материальной и формальной причинности, они не являются всеобщими и заключают в себе несовершенство.

Опровержение третьего мнения.

11. Тем не менее, эта позиция неприемлема. В самом деле, она противоречит Аристотелю, а также, как мы увидим, противоречит почти

¹⁷ См., напр., Аристотель, *Метафизика*, XII, 7, 1073 а 2 ss.

всем аристотеликам и комментаторам Аристотеля. Более того, она противоречит (если можно так выразиться) самому опыту и тому учению, которое обычно передается в рамках этой науки, как необходимое для достижения ею совершенства и полноты. Ибо в ней содержится и исследуется многое, что само по себе необходимо для познания других вещей, помимо Бога, а также для усовершенствования человеческого интеллекта — постольку, поскольку он способен обращаться к познанию подобных вещей, их оснований и общих начал. Но для познания Бога эти вещи бесполезны или почти бесполезны и не связаны с богопознанием по природе и существу этой науки, каковы бы ни были намерения познающего. Априорное основание такого положения дел заключается в том, что эта наука следует естественным путем рассуждения и поэтому достигает Бога не в Его собственном существе, а лишь постольку, поскольку Он может быть явлен из творений естественным светом человеческого интеллекта. Вот почему не может быть естественной науки, которая достигала бы Бога и трактовала бы о Нем как о своем адекватном объекте: ведь формальное основание [*ratio sub qua*], на котором Он достигается, всегда будет общим для Него и для тварных вещей. Так что если обратиться к основам указанного мнения, будет верным сказать, что Бог входит в объект метафизики в качестве ее главного и преимущественного объекта, но не в качестве адекватного объекта.

12. Теперь ответим на возражения и встречные доводы. На первый довод скажем: мы признаем, что для науки превосходно иметь Бога своим объектом, на который она была бы обращена как на таковой, первичным образом, а через него — на все остальное. Тем не менее, мы утверждаем, что такое совершенство превосходит естественные силы человеческого разума и науки, которую возможно обрести с их помощью. И поэтому, пусть даже метафизика — благороднейшая наука в своем роде, не следует приписывать ей столь великое совершенство. Кроме того, нельзя сравнивать ее в этом с божественным интеллектом и с блаженным видением, а также со сверхъестественной теологией, ибо та освещается высшим светом и происходит из высших начал. Хотя и в отношении сверхъестественной теологии вовсе не очевидно, что Бог — ее единственный адекватный объект. Многие полагают, что адекватный объект этого учения — не Бог, а

явленное в откровении сущее. В самом деле, божественное откровение, составляющее формальное основание (*ratio formalis sub qua*) объекта теологии, равным образом может распространяться на Бога и на другие вещи с точки зрения возможности их познания, хотя с точки зрения цели и превосходства реальности, явленной в откровении, Бог превосходит всё. Поэтому Его и называют главным объектом, или просто объектом сверхъестественной теологии, следуя укоренившемуся на практике обыкновению. Но об этом мы будем говорить в другом месте.

13. *Может ли Бог совпадать с творениями в характеристике объекта.* — На второй и последний довод ответим, что Богу, как познаваемому через творения, не противоречит совпадать с ними в некоей общей характеристике объекта. Действительно, сам по себе, по бытию, Он дальше отстоит от любого творения, чем творения — друг от друга; однако с точки зрения того, что может быть явлено о Нем естественному знанию, а также с точки зрения основания и способа, каким это может быть явлено из творений, между Богом и тварями обнаруживается большее соответствие и сходство, чем между некоторыми творениями. Причем для конституирования такого адекватного объекта, включающего в себя Бога, нет необходимости в существовании чего-либо или какой-либо характеристики сущего, которая была бы по природе первее Бога. Достаточно, чтобы нечто подобное имелось с точки зрения интеллектуальной абстракции, или интеллектуального рассмотрения: это не включает в себе противоречия, как мы покажем ниже, когда будем исследовать понятие сущего. Стало быть, подобно тому как можно помыслить некое сходство, или несовершенное подобие, между Богом и творениями как сущими, субстанциями или духами, так возможны некоторые понятия, которые с точки зрения мышления опережают Бога универсальностью предикации. Однако это, как очевидно само по себе, не означает первенства с точки зрения природы, причинности, независимости или самостоятельности бытия. Ибо никакая общая Богу и творениям характеристика, сколь угодно абстрактная, не способна существовать в действительности, кроме как в Боге или в зависимости от Бога; и поэтому она не может быть по природе первее самого Бога.

Опровержение четвертого мнения

14. *Два свидетельства Аристотеля в защиту четвертого мнения.* — Доводы против предыдущего мнения легко позволяют исключить также две другие позиции, несомненно, маловероятные. Итак, четвертое мнение гласит, что адекватным объектом метафизики является нематериальная субстанция, или нематериальное сущее, которое включает в себя только Бога и отделенные умы. Это мнение обычно приписывают Комментатору, I на «Физику», посл. комм.¹⁸; но в этом месте Аверроэс говорит лишь о том, что отделенные умы сами по себе принадлежат к объекту этой науки, а не о том, что они суть ее адекватный объект.

Это мнение, однако, может опираться на членение, или разделение, наук. Ибо если исключить рациональные науки, которые скорее суть некие искусства и трактуют о словах или понятиях, а также математические науки, имеющие дело не с субстанцией, а только с количеством, то среди наук о субстанциях философия ведет речь обо всех субстанциях, подверженных возникновению и уничтожению; и о нетленных телесных субстанциях, и о субстанции, образованной из материи и нематериальной формы, то есть о человеке; и о самой нематериальной форме, то есть о разумной душе; и, наконец, о пяти ступенях, или порядках, материальных субстанций, а именно: о простых телах, о смешанных неодушевленных субстанциях, о только растительных, только чувствующих и разумных субстанциях, а также обо всех присущих им свойствах. Следовательно, для познания не остается более ничего в реальности, кроме нематериальных субстанций; следовательно, они и составляют адекватный объект метафизики.

Все это членение может быть подтверждено, во-первых, двумя свидетельствами Аристотеля. Первое содержится в книге IV «Метафизики», текст 4¹⁹, где сказано, что есть столько частей философии, сколько родов субстанций. Но как субстанция бывает двоякой, то есть материальной и нематериальной, так двояка и наука, философствующая о субстанциях. Отсюда Аристотель заключает, что первой философией будет та, которая созерцает первую, то есть нематери-

¹⁸ Аверроэс (обычно именуемый Комментатором), *In Phys.*, I, comm. 83, fol. 47^{IV} F – I.

¹⁹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1004 а 2–4 (текст editio Iuntina: fol. 67^v K).

альную, субстанцию. Второе свидетельство содержится в книге VI «Метафизики», текст 3²⁰, где Аристотель говорит, что если бы не было субстанций, абстрагируемых от материи по бытию, то естественная философия была бы первой философией, и не было бы нужды в другой науке, помимо нее. Следовательно, всецелое основание метафизики со стороны предмета, которое конституирует эту науку в ее своеобразии, отличая ее от других наук, есть нематериальная субстанция. Следовательно, она и будет ее адекватным объектом.

Во-вторых, приведенное членение подтверждается тем, что естественную философию, математику и метафизику принято различать по типу абстракции, присущей их объектам. Так, физика рассматривает вещи, состоящие из чувственной материи; математика отвлекается от этой материи мысленно, но не по бытию, и поэтому говорят, что она не отвлечена от умопостигаемой материи; метафизика же отвлекается как от чувственной, так и от умопостигаемой материи, причем не только мысленно, но и по бытию. Но лишь нематериальная субстанция отвлечена от материи по бытию; следовательно, она и будет адекватным объектом этой науки.

15. Тем не менее, это мнение, как я уже сказал, не более вероятно, чем предыдущее; поэтому нет ни одного серьезного автора, который придерживался бы его, ибо все приведенное рассуждение продвигается путем редукции. Правда, разделение наук доказывает, что нематериальные субстанции в наибольшей степени принадлежат к объекту этой науки: в самом деле, оно доказывает, что среди существующих в действительности вещей только нематериальные субстанции сами по себе, сообразно собственным характеристикам, подпадают под объект этой науки. Мы скажем об этом чуть ниже, опровергая позицию Эгидия²¹. Однако это членение не доказывает и не позволяет считать истинным тот вывод, будто нематериальная субстанция, как таковая, является адекватным объектом метафизики. Ибо в самой нематериальной субстанции можно усмотреть иные, более универсальные и всеобщие характеристики, или объективные понятия, которые с адекватной им точки зрения могут исследоваться некоторой наукой,

²⁰ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 27–31 (текст editio Iuntina: fol. 146^v K).

²¹ См. ниже, DM I. 2. 2–7.

поскольку этим характеристикам соответствуют собственные принципы и свойства. Но никакая другая наука, кроме метафизики, не занимается этими характеристиками; следовательно, адекватный объект метафизики должен быть указан в некоей более универсальной перспективе. Итак, хотя мы согласны признать, в соответствии с приведенным членением и рассуждением, что все материальные вещи в тех аспектах, в каких они отличаются от нематериальных вещей, в достаточной мере познаются другими науками, отличными от метафизики, мы не считаем правильным заключать отсюда, что адекватный объект этой науки есть нематериальная субстанция как таковая. Ибо в ней присутствуют характеристики, которые являются общими для обоих родов вещей, или субстанций, и относительно которых могут составляться собственные доказательства.

16. *Разъяснение свидетельств Аристотеля, приведенных в защиту указанного мнения.* — *Что означает абстракция от материи по бытию.* — Таким образом, из двух приведенных свидетельств Аристотеля нельзя извлечь ничего, что противоречило бы сказанному. Ибо Аристотель, как мы тотчас увидим, неоднократно указывает для этой науки более универсальный объект, чем нематериальная субстанция. В первом приведенном месте он говорит только то, что материальные и нематериальные субстанции, сообразно их собственным понятиям, принадлежат к разным наукам, и что наука, которая рассматривает нематериальные субстанции, выше по природе и достоинству. И то, и другое абсолютно верно, пусть даже нематериальная субстанция, как таковая, представляет собой не адекватный, а в некотором смысле собственный объект этой науки: постольку, поскольку она исследуется только этой наукой как по своей непосредственной природе, так и сообразно всем входящим в нее высшим характеристикам, а также сообразно всем низшим ступеням, или субъектным частям, которые могут в ней усматриваться. Что касается второго приведенного места: «Если бы не было другой, высшей субстанции, кроме материальной, то естественная философия была бы первой философией, и не было бы необходимости в другой науке»²², — то это условное предложение

²²Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 25. Ср. русский перевод: (с. 182): «Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе».

совершенно верно. Но не потому, что нематериальная субстанция представляет собой адекватный объект первой философии, а потому, что с отменой этой субстанции устраняется как собственный, так и адекватный предмет первой философии: ведь это означало бы устранение не только нематериальной субстанции, но также и всех субстанциальных характеристик сущего, общих для нематериального и материального. При таком допущении не было бы не только нематериальных сущих, но и никаких категорий сущего, абстрагируемых от материи по бытию, а поэтому не было бы необходимости и в другой, особой, науке. Отсюда явствует, что вывод из второго довода в защиту обсуждаемой позиции ошибочен. Ибо не только нематериальная субстанция как таковая, но и всякий более абстрактный, или высший по отношению к ней разряд бытия абстрагируется от чувственной и умопостигаемой материи по бытию. Ведь абстракция от материи по бытию означает не что иное, как то, что нечто способно в действительности, подлинно и реально, существовать без материи; а это верно не столько в отношении нематериальной субстанции как таковой, сколько в отношении любой высшей характеристики сущего: коль скоро ей достаточно для существования пребывать в самой нематериальной субстанции, ясно, что она тоже может существовать в действительности помимо материи.

17. Могут сказать, что хотя это и верно, однако такого рода абстракция различным образом присуща нематериальной субстанции как таковой и высшим родам сущего. Ибо нематериальной субстанции, или нематериальному сущему, она подобает в собственном смысле, позитивным и необходимым образом, потому что ни общая природа нематериальной субстанции, ни что-либо в нее входящее не могут существовать в материи. Напротив того, более общие характеристики — такие, как сущее, субстанция, акциденция и тому подобные, — причастны к этой абстракции лишь допускающим образом (если можно так выразиться) и как бы через иное. Ибо, взятые с одной стороны своего субъекта, они могут существовать без материи, а будучи взяты с другой его стороны, не противоречат тому, чтобы пребывать в материи.

Мы ответим, что это не препятствует данным характеристикам входить в объект метафизики и вполне участвовать в данном роде аб-

стракции: ведь в силу того, что они способны существовать вне материи, они не могут принадлежать к предмету низшей философии либо низшей науки, как ясно само по себе. Не требуют они и другой науки, помимо этой. В самом деле, либо она будет первее метафизики, чего нельзя утверждать, ибо метафизика есть первая философия, как явствует из Аристотеля и из того факта, что нет более благородного объекта познания, чем нематериальная субстанция, включающая в себя Бога; либо она будет некоей вторичной и низшей наукой, чего тоже нельзя утверждать — как потому, что наука, созерцающая нематериальные субстанции в их собственных началах, тем более способна созерцать другие входящие в них начала, пусть даже они будут общими у них с иными — низшими — вещами; так и потому, что естественное человеческое познание способно достигать нематериальных субстанций, только отправляясь от таких характеристик, которые будут у них общими с прочими вещами. Поэтому для объекта этой науки достаточно, чтобы его объективное понятие не включало в себя материю — ни чувственную, ни умопостигаемую. Что же до того, что оно включает в себя также нечто противоречащее материи, этим обуславливается некое большее совершенство или превосходное свойство объекта, но не конституируется адекватный объект.

К этому и предыдущему мнению может быть сведено то, что говорит Авиценна в начале своей «Метафизики»²³, то есть позиция тех, кто заявлял, что адекватным объектом этой науки является первая причина или первые причины вещей. В таком абсолютном виде это утверждение неприемлемо; о том же, каким образом познание причин действительно принадлежит к области метафизики, будет сказано в следующем разделе.

Изложение и опровержение пятого мнения

18. Пятое мнение — тем более опровергаемое сказанным — совершенно отличается от двух предыдущих в соответствии с его разными значениями. Дело в том, что, согласно этому мнению, адекватным объектом метафизики является сущее, разделенное на десять категорий; но это сущее может пониматься двояко, сообразно разным

²³ См. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 1.

точкам зрения. Во-первых, можно относить к категориям также конечные нематериальные субстанции вкупе с их акциденциями; тогда объектом метафизики будет конечное сущее, и только Бог окажется исключен из понятия ее объекта, хотя и не вовсе исключен из рассмотрения в рамках этой науки: ведь хотя бы в качестве первопричины Он будет ее объектом. Такую точку зрения отстаивает Доминик Фландрский, I «Метафизики», вопр. 1²⁴.

Другой возможный смысл заключается в том, чтобы никакие нематериальные субстанции не связывать ни с одной из категорий. Если принять такое допущение, то все нематериальные субстанции будут исключены из объекта метафизики, коль скоро мы утверждаем, что его составляет лишь сущее, разделенное на десять категорий. Сторонники такого мнения выводят его из Аристотеля, который в кн. IV «Метафизики» утвердил сущее в качестве объекта этой науки, а тотчас за тем, в кн. V, разделил его на десять категорий²⁵. Ссылаются также на свидетельство св. Фомы, который в некоторых местах учит, что метафизик должен рассматривать Бога и отделенные умы как начала и причины своего предмета, а не его части²⁶. Приводят и некоторые соображения, отчасти опровергнутые при рассмотрении третьего мнения. Например, доводы, которыми якобы доказывалось, что Бог может быть главным объектом метафизики, только будучи ее адекватным объектом, эти авторы узурпируют для того, чтобы доказать, что Он вовсе не может быть объектом этой науки. Но на это мы уже ответили. Другая же часть их утверждения будет опровергнута при рассмотрении истинного мнения.

19. *Бог принадлежит к области метафизики не только как причина ее объекта, но и как его главная часть.* — Итак, это мнение ложно и недоказуемо в обоих его смыслах. Прежде всего, я опущу второй смысл, который делает высказывание просто ложным и не имеет отношения к данному вопросу. Я имею в виду то мнение, что конечные нематериальные субстанции вкупе с их свойствами не разделяются на ка-

²⁴ Dominicus de Flandria, *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, in part. I, q. 1, art. 8.

²⁵ См., напр., Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20–21; V, 7, 1017 а 22–24.

²⁶ См., напр., Thomas Aquinas, *In Metaph.*, Prooemium.

тегории. В самом деле, это утверждение лишено всякого основания: ведь в таких вещах имеют место настоящие роды и отличительные признаки, и однозначные подобия с низшими вещами, как будет показано в дальнейшем, в надлежащих местах. И это не имеет касательства к вопросу об объекте науки. В самом деле, какое отношение имеет тот факт, что вещь подпадает или не подпадает под категорию, к ее принадлежности или непринадлежности к объекту науки? Далее, по той же причине Бог безосновательно исключается, согласно первому смыслу, из объекта метафизики как не принадлежащий к категориям, ибо это не имеет отношения к данному вопросу. К тому же неверно, что метафизика не трактует о Боге как о первичном и главном объекте, а лишь как о внешнем начале. То же самое следует сказать и о других отделенных умах, как это прямо следует из Аристотеля, IV «Метафизики», текст 7. Здесь сказано, что метафизика превосходит естественную философию потому, что исследует первую субстанцию, причем исследует именно в качестве своего главного объекта, ибо в качестве внешнего начала она некоторым образом уже исследовалась естественной философией, как явствует из VIII «Физики»²⁷. Далее, в кн. VI, гл. 1²⁸ Аристотель говорит, что поскольку, помимо природных субстанций, имеется и другая, высшая субстанция, существует также наука, которая ее исследует и превосходит естественную философию. Следовательно, Аристотель полагает первую субстанцию преимущественным предметом этой науки. В этом же вполне убеждают аргументы, приведенные в защиту третьего и четвертого мнений. В самом деле, Бог по природе является объектом, который некоторым образом познаваем (и то же самое всегда следует разуметь в отношении прочих отделенных умов). Следовательно, Он может быть предметом некоторой естественной науки, причем не просто в качестве внешнего начала, но и в качестве преимущественного объекта; следовательно, такое достоинство принадлежит метафизике. Вывод подтверждается прежде всего тем, что, во-первых, эта наука — первая и достойнейшая из всех естественных наук, и не следует беспричинно лишать ее этого превосходства; а во-вторых, не существует

²⁷ Аристотель, *Метафизика*, IV, 3, 1005 a 33–1005 b 2 (текст editio Iuntina: fol. 72^r C); *Физика*, VIII, 6, 259 a 6 ss.

²⁸ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 a 27–31.

высшего пути и способа естественного богопознания, нежели принятые в этой науке. Этим удостоверяется, что метафизика не только рассматривает Бога с абстрактной точки зрения — как первоначало, — но что после того, как она поднимется к Богу и достигнет Его в этом Его аспекте первоначала, она абсолютным образом исследует Его природу и атрибуты, насколько это возможно для естественного света разума, по свидетельству XII кн. «Метафизики»²⁹. Следовательно, Бог абсолютным образом подпадает под предмет этой науки.

Во-вторых, вывод подтверждается тем, что эта наука есть совершеннейшая естественная мудрость. Следовательно, она трактует о первых и наиболее универсальных вещах и первоначалах, включая самого Бога, как-то: *Всякая вещь либо есть, либо не есть*, и тому подобных. Следовательно, необходимо, чтобы она имела своим объектом также Бога.

20. Св. Фома тоже учит не чему-либо противоположному, а лишь тому, что эта наука приходит к познанию Бога как первого начала. Однако он не отрицает, что та же наука трактует о Боге как о своем преимущественном объекте, как нетрудно увидеть из приведенных мест и из того, что будет сказано ниже. Тот факт, что Аристотель разделил сущее на десять категорий, тоже не является препятствием: ведь если это разделение относить лишь к тому, что непосредственно помещается в каждую из категорий, то разделенное таким образом сущее не будет тем сущим, которое выступает адекватным объектом метафизики. Ведь сущее как объект метафизики включает в себя не только те сущие, которые непосредственно помещаются в категории, но и другие трансцендентальные и аналогические характеристики, как-то: акциденции, формы и тому подобное, а также различия между сущими. Если же разделение сущего на категории относить также к этим его разрядам, то и Бога можно назвать принадлежащим к категории субстанции. Следовательно, сущее, или субстанция, — постольку, поскольку оно является объектом этой науки, — не исключает ни Бога, ни отделенные умы.

²⁹ Аристотель, *Метафизика*, XII, 6–7, 1071 b 12–1072 b 24 ss.

Изложение шестого мнения и суждения о нем

21. Шестое мнение, которое приписывают Буридану³⁰, гласит, что адекватным объектом метафизики является субстанция как таковая, то есть субстанция, взятая в отвлечении от материальной и нематериальной, конечной и бесконечной субстанций. То, что этот объект метафизики не может быть более определенным, доказывают аргументы, выдвинутые против трех предыдущих мнений. То же, что он не может быть и более абстрактным, становится очевидным из Аристотеля, VII «Метафизики», текст 5, где после разделения сущего на субстанцию и акциденции и заявления, что только субстанция представляет собой сущее в абсолютном смысле, он заключает: «Поэтому нам следует в первую очередь и, так сказать, единственно рассмотреть, что же есть сущее в этом смысле»³¹. Этими словами, как представляется, Аристотель утвердил только субстанцию в качестве объекта нашей науки. Поэтому в книге XII, в начале, он также пишет следующее: «Наше умозрение обращено на субстанцию, а затем исследуются начала и причины субстанций»³².

Причина такого подхода становится ясной из этих мест. В самом деле, субстанция и акциденция так соотносятся между собой, что субстанция существует ради самой себя, акциденция же представляет собой собственный признак субстанции. Следовательно, метафизика трактует о субстанции как о предмете, а об акциденции — как о свойстве предмета. Следовательно, адекватный предмет этой науки должен быть не более абстрактным, чем субстанция как таковая. Вывод очевиден: ведь ничто не может быть абстрактнее, чем нечто прямо и непосредственно относящееся совместно к субстанции и акциденции; но ничего такого нельзя указать, ибо адекватный предмет науки не может быть общим для того субъекта, относительно кото-

³⁰ Это мнение приписывают Буридану потому, что он подчеркивал первенство субстанции в рамках своего фундаментального тезиса, согласно которому собственным предметом метафизики является «венец (terminus)» сущего как сущего, а именно, субстанция. Joannes Buridanus, *In Metaphysicam Aristotelis quaestiones...*, VII, q. 1; IV, q. 5.

³¹ Аристотель, *Метафизика*, VII, 1, 1028 b 6–7 (текст editio Iuntina: fol. 155^r D — E).

³² Аристотель, *Метафизика*, XII, 1, 1069 a 18–20.

рого доказываются свойства, и самих этих свойств. Но адекватным предметом будет именно тот предмет, относительно которого доказываются свойства: в противном случае предмет и предиктируемые ему свойства одинаково подлежали бы исследованию в рамках данной науки, а относительно характеристики, общей тому и другому (и указываемой в качестве адекватного объекта), ничего нельзя было бы доказать, что вполне абсурдно. Итак, поскольку субстанция и акциденция относятся друг к другу как субъект и его свойство, нельзя указать объекта для метафизики, который был абстрактнее их обеих и был бы прямо и непосредственно общим для них. Следовательно, адекватным объектом метафизики будет только субстанция: ведь им не может быть акциденция, что очевидно само собой. Тем не менее, акциденция тоже исследуется этой наукой — как адекватная аффекция субстанции.

22. Можно также показать и подтвердить это с помощью примеров. Так, наука, изучающая человека и его свойства, имеет своим адекватным объектом не что-либо общее человеку и его свойствам, но только самого человека. Сходным образом естественная философия имеет своим адекватным объектом природную субстанцию, свойства которой она демонстрирует, а не что-либо общее ей и ее свойствам. Следовательно, то же самое надлежит сказать в данном случае о субстанции и акциденции как таковых.

Возможно, против этого возразят, что метафизика рассматривает формальный смысл сущего как такового — а оно шире, чем субстанция, — и демонстрирует его свойства, которые столь же широки и являются общими также для акциденций. В ответ скажем, что этот формальный смысл и свойства имеют аналогический характер и простым и абсолютным образом находятся в отношении обратимости к субстанции. Поэтому все равно, демонстрировать ли их относительно сущего или относительно субстанции: ведь сущее в абсолютном смысле есть не что иное, как субстанция, тем более если верно, что сущему как таковому соответствует не одно объективное понятие, а много.

23. Это мнение правдоподобно и выглядит истинным. В самом деле, те, кто отрицает объективное понятие сущего, вполне последова-

тельно высказываются таким образом: ведь если нет никакого общего объективного понятия для субстанции и акциденции, то не постигается ничего реального, что было бы более абстрактным и могло бы стать адекватным объектом метафизики. И тем не менее, это мнение безусловно ложно и чуждо мысли Аристотеля. Потому что безусловно истинно, как будет показано ниже³³, что есть объективное понятие сущего, абстрагируемое в разуме от субстанции и акциденции, о котором, как таковом и самом по себе, может трактовать некоторая наука, разъясняя его формальный смысл и единство и доказывая многие его атрибуты. Но такая задача возложена на метафизику, как явствует из ее описания, и не может принадлежать другой науке. Ведь нет науки более первой, чем эта, и ни одна другая наука, кроме нее, не рассматривает характеристики сущих, абстрагируемые от материи по бытию; между тем объективное понятие сущего как такового абстрагировано от материи по бытию — более того, оно является самым первым и самым абстрактным из всех, а потому должно исследоваться первой наукой, или первой философией. Следовательно, понятие субстанции как таковой не может быть адекватным понятием объекта этой науки, так как оно не объемлет собою понятия сущего как такового, но скорее само подпадает под него. И поскольку понятие сущего как такового концептуально и объективно отлично от понятия субстанции и является более широким, постольку сущее как таковое имеет более универсальные и абстрактные начала и атрибуты и поэтому, взятое в качестве познаваемого объекта, не сводимо к понятию субстанции. Ведь оно, хотя и обладает аналогической природой, в то же время является единым и общим, причем не только единством слова, но также единством объективного понятия и присущей ему абстракции.

24. Отсюда становится понятным и то, что сторонники этого мнения совершают ошибку в его изложении или обосновании. Во-первых, они принимают акциденцию за адекватный атрибут, который доказывается метафизикой относительно своего субъекта. Но это ложно как потому, что прежде того она доказывает относительно своего субъекта другие, более универсальные атрибуты, как-то: *единое, ис-*

³³ См. ниже, ДМ II. 2. 9 и 22.

тинное, благое, — так и потому, что даже относительно субстанции как таковой акциденция не доказывается в качестве адекватного атрибута: ведь есть субстанции, вовсе не имеющие акциденций. Так что, если бы адекватным объектом метафизики был некий адекватный субъект акциденции, таковым следовало бы признать не субстанцию как таковую, а конечную субстанцию; однако мы показали, что это ложно³⁴. И наоборот, если полагать адекватным объектом этой науки субстанцию как таковую, надлежит указать свойства, которые могут быть адекватно доказаны относительно нее и присутствуют в любой субстанции. Но из таких свойств, пожалуй, ей присущи только те, которые являются общими для сущего как такового и первичным образом подобают именно ему. В самом деле, конечная и бесконечная субстанции, как представляется, не имеют никаких общих адекватных атрибутов, кроме субсистенции и внутренне сопутствующего ей отрицания укорененности (*negatio inhaerendi*). Дело обстоит таким образом, что хотя любая акциденция называется свойством субстанции, поскольку является ее аффекцией, однако не всегда это свойство таково, чтобы оно само по себе проистекало из понятия субстанции. Поэтому не всегда оно рассматривается как свойство, которое доказывается относительно субстанции как своего адекватного субъекта. Ибо таким образом доказываются только те свойства, которые сами по себе проистекают из понятия субъекта.

Во-вторых, хотя акциденция представляет собой нечто принадлежащее субстанции, она порой может рассматриваться и как нечто, взятое с абсолютной точки зрения. Вот почему некоторые науки могут заниматься исследованием одних только акциденций, как, например, математика занимается исследованием количества.

25. *Акциденция может быть субъектом некоторой науки.* — Итак, эта наука, будучи наиболее универсальной, рассматривает акциденцию не только как доказуемое свойство субстанции, но и постольку, поскольку она сама по себе причастна к формальному смыслу и свойствам сущего, пусть даже всегда причастна к ним как подчиненная субстанции. Поэтому сюда не подходят приведенные примеры. Да и слова Аристотеля не противоречат тому, чему он сам учит в других

³⁴ См. выше, DM I, 1, 16—17.

местах, как мы тотчас увидим. В самом деле, его намерение состоит не в том, чтобы исключить акциденцию, а в том, чтобы предпочесть ей субстанцию и предоставить субстанции первое и главное место, как верно учит св. Фома и как явствует из самого Аристотеля, кн. IV «Метафизики», текст 20³⁵, а также из его слов в указанном выше месте из кн. VII³⁶, если понять их правильно. Ибо Аристотель говорит, что «преимущественно и прежде всего надлежит рассматривать субстанцию»; когда же он добавляет: «и только», то присоединяет ограничение: «так сказать», как бы давая понять, что это высказывание содержит преувеличение, ибо, если говорить абсолютно, надлежит рассматривать не только субстанцию. Но в некотором смысле можно сказать, что надлежит рассматривать только субстанцию: ведь только она исследуется ради себя, акциденции же — как бы только ради нее.

Определение адекватного объекта метафизики

26. Итак, следует утверждать, что адекватным объектом этой науки является сущее в смысле реального сущего [ens in quantum ens reale]. Таково мнение Аристотеля, кн. IV «Метафизики», почти в начале³⁷, которое именно так толкуют св. Фома, Александр Гэльский, Скот, Альберт, Александр Афродисийский и др.³⁸, а также Комментатор в толковании на это место и на кн. III, комм. 14, и кн. XII, комм. 1³⁹; Авиценна, кн. 1 «Метафизики», гл. 1⁴⁰; Сонсинас, кн. IV «Метафизи-

³⁵ Аристотель, *Метафизика*, IV, 4, 1007 а 20—35 (текст 14 [а не 20] editio Iuntina: fol. 80^r E — 80^v G).

³⁶ См. выше, прим. 31.

³⁷ Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20—26.

³⁸ Cp. Thomas Aquinas, *In Metaph.*, IV, lect. 1, nn. 529—532. — Alexander Halensis, *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros expositio*, IV, cap. 1. — Joannes Duns Scotus, *In Metaph.*, ed. Vivès, vol. VII, summa I, cap. 1. — Albertus Magnus, *Metaphysica*, IV, tract. I, cap. 2. — Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Г 1, pp. 239—240.

³⁹ См. Averroes, *In Metaph.*, IV, comm. 1, fol. 64^r D — E; III, comm. 14, fol. 53^r C — F (ср. текст Аристотеля: 999 b 24—1000 а 4); XII, comm. 1, fol. 290^v H — I (ср. текст Аристотеля: 1069 а 18—19).

⁴⁰ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 2 [а не 1].

ки», вопр. 10; Эгидий, кн. I, вопр. 5, и почти все остальные авторы. Доказывается это утверждение уже приведенными аргументами против других учений. В самом деле, показано, что адекватный объект этой науки должен включать в себя Бога и прочие нематериальные субстанции, однако не только их. Кроме того, он должен включать в себя не только субстанции, но и реальные акциденции, однако не включает сущие в разуме и всецело акцидентальные сущие. Но таким объектом может быть только сущее как таковое [*ens ut sic*]; следовательно, оно и есть адекватный объект.

27. *Опровергается возражение против утверждения.* — Но чтобы обосновать это утверждение полнее, следует ответить на возражение, которое тотчас приходит на ум. В самом деле, для того, чтобы нечто могло стать объектом науки, оно с необходимостью должно иметь свойства, которые возможно доказать относительно него, а также начала и причины, через которые осуществляется доказательство. Но сущее как таковое не может иметь подобных свойств, следовательно... Большая посылка очевидна: ведь дело науки — доказывать свойства своего предмета; причем, чтобы стать совершенной наукой, она должна доказывать их через причины, как явствует из кн. I «Второй аналитики»⁴¹. Что касается меньшей посылки, она очевидна в отношении своей первой части. В самом деле, сущее как таковое [*ens in quantum ens*], таким образом абстрагированное, входит сущностно и само по себе в любое сущее и в любой модус, любое свойство всякого сущего; следовательно, оно не может иметь подобных адекватных и сущностных атрибутов, ибо субъект не может принадлежать к сущности своих предикатов. В отношении же второй части меньшая посылка подлежит доказательству. Действительно, сущее как таковое включает в себя Бога, безначального и беспричинного; следовательно, сущее как таковое не может иметь начала и причины. Ибо в противном случае эти начала и причины должны были бы подходить любому сущему: ведь то, что подобает высшему как таковому, должно подходить и всему, что подпадает под него.

Данное возражение подтверждается и тем, что метафизика — благороднейшая из наук; следовательно, она должна иметь благо-

⁴¹ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 2, 71 b 8–12.

роднейший объект. Но сущее как таковое — самый несовершенный из объектов, так как он предельно всеобщ и входит даже в низшие сущие. Гораздо более совершенным объектом была бы субстанция, или духовная субстанция, или Бог.

28. *Какие свойства доказывает метафизика относительно своего объекта.* — На выдвинутый довод отвечают, отрицая первую часть меньшей посылки. В самом деле, сущее имеет свои атрибуты, которые различаются если не реально, то, по крайней мере, в разуме, как-то: единое, истинное, благое. Мы покажем это в третьем «Рассуждении», где будем выяснять, входит ли сущее внутренним образом и само по себе в подобные атрибуты. Будем выяснять и то, следует ли тот принцип, что субъект не сказывается сущностно о своих свойствах, ограничить реально различными свойствами или теми субъектами, которые не выражают трансцендентальных характеристик, или же скорее надлежит сказать, что эти свойства не являются вполне реальными с точки зрения того, что они добавляют к сущему, и довольно того, что сущее не входит в них с точки зрения того, что они к нему добавляют, — а это, как мы увидим, вполне возможно. Отсюда приведенный довод может быть обращен в противоположный: коль скоро многие свойства, доказываемые метафизикой, непосредственно подобают одному лишь сущему как таковому, и эта наука в значительной своей части занята их объяснением, то, следовательно, сущее как таковое и будет адекватным объектом метафизики: ведь именно оно есть тот предмет, наиболее общие свойства которого непосредственно и сами по себе доказываются в этой науке.

29. *...И какие доказывает начала.* — На вторую часть довода следует, прежде всего, ответить, что в науке могут исследоваться два вида начал. Одни называются сложными, или составными: это те начала, из которых составляются доказательства; другие — простыми: они обозначаются терминами, которые занимают место среднего термина в апприорных доказательствах. Первые именуются началами познания, вторые — началами бытия. Итак, в этой науке присутствуют сложные начала. Более того: как мы увидим ниже⁴², в ее задачу входит раз-

⁴² DM I. 4. 15 ss.

вертывание и обоснование этих начал, и прежде всего утверждение первого из них — того принципа, через который некоторым образом доказываются все остальные. Что же касается простых начал, их можно мыслить двояко. Во-первых, это могут быть подлинные и реальные причины, некоторым образом отличные от следствий, то есть от свойств, которые через них доказываются. Такие начала, или причины, не являются абсолютно необходимыми для утверждения чего-либо в качестве объекта, потому что не являются необходимыми для составления истинных доказательств, как явствует из кн. I «Второй аналитики»⁴³. Ведь, скажем, Бог может быть объектом познания, и Его атрибуты подлежат доказательству, но не только апостериорному, на основании следствий, а также и априорному, через выведение одного атрибута из другого, как, например, Его бессмертие выводится из нематериальности, а свобода действия — из мыслящей природы. Во-вторых, началом, или причиной, именуется то, что является основанием другого с той точки зрения, с какой они схватываются и различаются в объективных понятиях. Такого рода начала достаточны для того, чтобы служить средними терминами доказательства, ибо они достаточны для того, чтобы предоставить как бы формальное основание, на котором данное свойство подобает вещи. Следовательно, хотя сущее как таковое не имеет причин в собственном и строгом смысле, то есть причин первого рода, у его свойств есть некоторое основание. И с этой точки зрения даже в Боге могут быть обнаружены такого рода основания: так, в бесконечном божественном совершенстве мы усматриваем причину, по которой Он един, и так же в отношении остального. Так что и эту часть приведенного довода мы можем подвергнуть обращению. В самом деле, сущее как таковое само по себе является объектом познания, которое не лишено достаточного формального основания и достаточных начал для доказательства его свойств; следовательно, о нем возможна некоторая наука, и эта наука — именно метафизика. А о том, имеет ли сущее как таковое какие-либо подлинные и реальные причины, мы скажем ниже, в «Рассуждениях» о причинах⁴⁴.

⁴³ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 2, 72 а 6 ss.

⁴⁴ Рассмотрению причин посвящены Рассуждения XII — XXVII (см. полный указатель Рассуждений). С данным вопросом непосредственно связано Рассужде-

30. *В каком смысле понятие сущего более совершенно и менее совершенно в сравнении с понятиями его низших родов.* — В подтверждение сказанного приведем слова св. Фомы из «Суммы теологии», ч. I, вопр. 4, ст. 2, на 2. Св. Фома говорит, что хотя сущее, взятое как мысленно отличное и абстрактное, менее совершенно, нежели его низшие ступени, включающие в себя сущее плюс нечто иное, однако в абсолютном смысле сущее, или само бытие, как оно обнаруживается в реальности во всем совершенстве, каким только может обладать в качестве бытия, есть нечто наиболее совершенное. Так что метафизика, созерцая ограниченное и абстрактное понятие сущего, не останавливается на этом, а переходит к рассмотрению всех бытийных совершенств, какими в реальности может обладать сущее, хотя и не доходит в его определении до уровня чувственной материи. Таким образом, метафизика включает в себя рассмотрение наиболее совершенных сущих, от которых эта наука сама принимает высшее совершенство, если смотреть со стороны исследуемых в ней объектов. Ибо если смотреть со стороны способа умопознания и со стороны утонченности и достоверности самой науки, они в значительной мере обусловлены абстракцией, в которой берется ее объект и с точки зрения которой он способен порой обладать большим совершенством в качестве познаваемого, хотя, быть может, не столь совершенен по своему бытию.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Исследует ли метафизика все вещи сообразно их собственным формальным смыслам

1. *Затруднение относительно обеих частей.* — Из сказанного в предыдущем разделе, казалось бы, следует, что к задачам метафизики принадлежит рассуждение обо всех сущих сообразно их всецелому формальному смыслу: ведь наука, трактующая о каком-либо роде

ние XII: «О причинах сущего вообще». В разделе 1 рассматривается отношение между причиной и началом — началом вещи и началом познания. В п. 25 делается вывод, что понятие причины уже, нежели понятие начала.

сущего как об адекватном объекте, трактует и обо всех входящих в него видах, как это ясно на примере философии. Так происходит по той причине, что иначе не будет соответствия между данным объектом и данной наукой, ибо в таком случае одна сторона перевешивала бы другую. Следовательно, по той же причине наука, созерцающая сущее как свой адекватный объект, будет рассматривать и все то, что в него входит.

Против этого выдвигается тот довод, что, если бы дело обстояло таким образом, оказались бы лишними все прочие науки, и прежде всего те, которые исследуют собственные формальные смыслы вещей, коль скоро все они достаточным образом были бы представлены в одной только метафизике.

2. *Первое мнение.* — Чтобы прояснить это затруднение, то есть предмет, который исследует метафизика, а также более ясно и отчетливо представить ее цели и задачи, мы должны ответить на поставленный перед нами вопрос. В этой связи Эгидий Римский, на I «Метафизики», вопр. 22, а также в начале комментария на «Вторую аналитику», утверждает, что метафизика исследует все вещи и свойства вещей, вплоть до их последних видов и отличительных признаков. Это же мнение отстаивает Антоний Мирандуланус в кн. XIII «Поединка», разд. 6 и 7⁴⁵. Он последовательно утверждает, что остальные науки не вполне отличны от метафизики, но представляют собой ее части, или, вернее, все они суть части единой науки. Что же касается их общепринятого разделения и перечисления как многих наук, это делается для удобства обучения: их так преподают и изучают, как если бы они были различными, и делается это из-за разнообразия вещей.

3. Более основательно можно обосновать это мнение, во-первых, ссылкой на авторитет Аристотеля, кн. I «Метафизики», гл. 2⁴⁶, где говорится, что метафизика — универсальная наука, так как она рассуж-

⁴⁵ Речь идет об Антонии Бернарди Мирандулано (Antonius Bernardus Mirandulanus) и его труде *Eversionis singularis certaminis libri XL* («Поединоки»). В нем автор вступает в «поединок» с Пьетро Помпонаци, отстаивая нематериальность и бессмертие индивидуальной души.

⁴⁶ Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982 а 8–10, 19–23.

дает обо всех вещах. И в кн. IV, в начале, Аристотель говорит, что эта наука трактует о сущем вообще; и в конце текста 2 добавляет: «Как один смысл у одного предмета и того, что входит в него, так одна наука созерцает сущее как таковое и его виды, и виды видов»⁴⁷. И в кн. I «Второй аналитики», в гл. 23, он говорит, что одной науке надлежит исследовать целое и его части, то есть род и виды, или же общие и частные предикаты. И в кн. VI «Метафизики», гл. 1, сказано, что метафизика рассматривает сущности всех вещей⁴⁸.

4. *Основание.* — Во-вторых, аргументируют следующим образом. Ничто не противоречит существованию некоей науки, которая рассматривала бы вещи указанным образом; стало быть, такая наука должна существовать — как потому, что науки не следует различать и умножать без причины, так и потому, что интеллект приобретает знание самым совершенным способом, каким только возможно. Но более совершенно приобрести единое знание обо всех предметах, чем знание разделенное; следовательно... Но такой наукой может быть только метафизика — самая достойна и универсальная из всех наук, способных существовать естественным путем.

Сначала доказывают большую посылку. Имеется единая потенциальная способность мышления, именно так обращенная на сущее как таковое: в нисхождении ко всем его собственным и специфическим характеристикам. Следовательно, интеллект может приобрести единый навык к знанию (*habitus scientiae*)⁴⁹, благодаря которому он смог бы с легкостью и готовностью познавать таким способом всякое

⁴⁷ Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20–26; IV, 2, 1003 б 19–22 (текст editio Iuntina: fol. 64^v L).

⁴⁸ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 28 [а не 23], 87 а 37 ss.; *Метафизика*, VI, 1, 1025 В 3–10.

⁴⁹ Термин «навык», которым переводится латинский *habitus*, нужно понимать здесь более широко, чем его обычно понимают в обыденном словоупотреблении. *Habitus* — это «настройка» на произведение актов определенного вида, приобретаемая некоторой природной потенцией в результате научения и упражнения. В этом смысле «навыки», *habitus*, могут быть не только техническими, но также интеллектуальными: все «естественные» науки, в том числе и метафизика, представляют собой, с точки зрения схоластики, именно навыки.

сущее. В самом деле, этот навык должен быть столь же универсальным, что и сама потенция; в противном случае потенция не смогла бы в совершенстве приспособливаться ко всем своим актам, необходимым для совершенного знания. Ведь для совершенного знания не достаточно знать, что есть что, а нужно уметь отличать одно от другого: к примеру, отличать человека от льва и от ангела. Но ни одна наука не способна доставить такое знание, если она не созерцает универсальным образом все вещи в их собственных формальных смыслах, коими они различаются между собой. Ибо невозможно познать различие между двумя вещами, если не познать их обе в их собственных формальных смыслах, которыми они различаются, как это ясно само собой и как учит Аристотель в кн. III «О душе», гл. 2⁵⁰.

5. Отсюда, в-третьих, аргументируют следующим образом. Если бы что-нибудь препятствовало этой универсальности метафизики, то, скорее всего, тот факт, что не все формальные природы сущих абстрагируются от материи по бытию. Но это не является препятствием, ибо метафизика, как необходимо подчеркнуть, нисходит к рассмотрению многих природ, чтойностей сущих, которые не способны существовать без материи. В самом деле, метафизика разделяет конечное сущее на десять высших родов — категорий, а также разделяет субстанцию на материальную и нематериальную; но ведь она не смогла бы низойти до нематериальной субстанции, если бы не отличала ее от субстанции материальной, и даже не смогла бы отдать ей первенство, если бы сначала не давала представления о собственном формальном смысле и чтойности материальной субстанции как таковой. Следовательно, все это принадлежит к задачам метафизики. Более того: поскольку мы познаем нематериальное лишь по способу лишенности, сперва подобает узнать, что такое материальная субстанция или материя, чтобы затем, через ее отсутствие, познать нематериальную субстанцию.

И Аристотель в кн. VII и VIII «Метафизики» тоже прямо рассуждает о материальной субстанции и ее внутренних началах — материи и форме.

⁵⁰ Аристотель, *О душе*, III, 2, 426 b 8–22.

6. С другой стороны, тот же довод применим к акциденциям: качествам, отношениям и т. п. Но особенную трудность представляют те высшие роды, которые относятся исключительно к материи: таковы количество, обладание и место, чьи собственные характеристики формулирует метафизика, чтобы выполнить адекватное разделение сущего — задачу, не посильную никакой другой науке.

В-четвертых, либо мы принимаем, что метафизика есть один простой навык, либо считаем ее составленной из многих навыков как из частей. Если утверждать первое, то, говоря последовательно, придется заявить, что метафизика отграниченно рассматривает понятие сущего как такового и не нисходит ни к каким частным, или менее универсальным, понятиям сущего. Но это, несомненно, ложно, как явствует из сказанного в предыдущем разделе⁵¹ и станет еще очевиднее из того, что предстоит сказать. Вывод доказывается: ведь не может один и тот же простой навык восходить к общему формальному смыслу самому по себе, как отграниченному, и нисходить к частным смыслам, как мы покажем в следующем разделе⁵².

Если же принять второе — а именно, что единый навык представляет собой лишь соединение многих частичных навыков, — то единая наука, трактующая о сущем как таковом и о некоторых низших сущих, с равным основанием могла бы по отдельности трактовать обо всех сущих: ведь то и другое равно может проистекать из соединения многих навыков.

7. *Опровержение высказанного мнения, в первую очередь, через свидетельство Аристотеля.* — Но это мнение отвергается почти всеми авторами как чуждое истине и учению Аристотеля. Ибо сам Аристотель в кн. I, гл. 2, где он говорит, что «мудрость познает все сущие», прямо добавляет: «...что доступно познанию в отсутствие особой науки о них». И, заявив об этом, говорит ниже: «Тот, кто обладает всеобщей наукой, некоторым образом знает все, что подчинено общему»⁵³. Однако Аристотель подчеркивает: «Некоторым образом», — потому что

⁵¹ См. выше, DM I. 1. 26.

⁵² См. ниже, DM I. 3. 12.

⁵³ Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982 а 7–10.

благодаря всеобщей науке такой человек познает все сущие не абсолютным образом, сообразно их собственным свойствам, а постольку, поскольку они подпадают под общее.

Еще яснее эта наука отличается от прочих в начале книги IV, «поскольку она исследует сущее как таковое и то, что присуще ему самому по себе. Никакие же другие науки не рассматривают сущее вообще, как таковое, но выделяют себе для исследования какую-либо его привходящую (то есть подобающую ему) часть, как, например, математическая наука»⁵⁴. Таким образом, Аристотель отличает эту науку от остальных, имеющих дело с частными сущими; следовательно, метафизика не рассматривает ту часть сущего, которую выделяют себе другие науки. То же самое Аристотель повторяет в начале кн. VI⁵⁵, где насчитывает три умозрительные науки: философию, математику и естественную теологию. Они различаются между собой либо способом абстрагирования объектов, либо также — последовательно — вещами, о которых трактуют, либо, наконец, методом рассуждения и доказательства, как будет показано ниже. И такому разделению умозрительных наук следуют все комментаторы Аристотеля и почти все философы, как подробнее говорится в кн. I «Второй аналитики»⁵⁶.

8. *Метафизика — не единственная наука. — Другие науки, отличные от метафизики, обладают полнотой очевидности из собственных начал. — Доказательство этого положения относительно математики.* — Итак, все эти философы согласны с тем, что метафизика не исследует все сущие сообразно всем их частным степеням и формальным смыслам, как исследуют их философ или математик. Поэтому Аверроэс, «Втор. Анал.», комм. 22 к книге 2 «Физики»⁵⁷, говорит, что метафизика рассматривает материю лишь постольку, поскольку она есть некое сущее; физика же рассматривает ее как субъект формы. Почти то же самое он повторяет в кн. IV «Метафизики», комм. 9⁵⁸, и в коммента-

⁵⁴ Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20–26.

⁵⁵ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 6–23.

⁵⁶ См. Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 2, 71 b 8 ss. и в др. местах.

⁵⁷ Averroes, *In Phys.*, IV, comm. 21 [а не 22], fol. 56^r C.

⁵⁸ Averroes, *In Metaph.*, VII [а не IV], comm. 9, fol. 159^v L — M.

риях на другие приведенные места из Аристотеля. О том же говорит и св. Фома в комментариях на те же места и в «Комментарии на трактат Боэция О Троице», в вопросе о божественной науке, п. 4, на 6⁵⁹.

Довод против первого мнения можно изложить также следующим образом. То утверждение, что метафизика рассматривает все вещи сообразно их собственным формальным смыслам, может иметь три смысла. Во-первых, его можно понять в том смысле, что эти вещи рассматривает не только метафизика, но и другие, отличные от нее, науки; однако знание вещей в других науках не является подлинно и собственно научным, но принадлежит к некоему низшему порядку и называется научным знанием лишь в обиходной речи, поскольку принимает некоторую достоверность либо от чувств, либо от того или другого человеческого верования, — подобно тому, как подчиненная наука именуется наукой в отсутствие той, которой она подчинена.

Такое толкование указанного мнения ложно. Во-первых, оно предполагает ложное допущение относительно подчиненности других наук метафизике, о чем мы скажем чуть ниже. Во-вторых, оно предполагает, что другие науки, за исключением метафизики, не обладают собственной очевидностью, основанной на их собственных началах, а это явно ложно. Вывод не вызывает сомнений: ведь если у них есть такая очевидность, то у них ни в чем не будет недостатка, чтобы считаться наукой в подлинном и собственном смысле; стало быть, неправомерно будет отрицать, что доставляемое ими знание — не подлинно и собственно научное. Что касается меньшей посылки, она очевидна, ибо противоречит опыту. В самом деле, математика обладает собственными самодостоверными и самоочевидными началами, на основании которых составляются очевидные доказательства. При этом она, как известно, опирается не на какие-либо свидетельства или верования людей, а на очевидность, мыслимую интеллектом. Не опирается она и на чувства, ибо в собственном смысле абстрагируется от чувственной материи, а значит, от чувственных следствий. Если же порой математика и прибегает к зримым образам, то лишь для того, чтобы ум в совершенстве познал термины, из которых состоят начала, и смог узреть их внутреннюю взаимосвязь.

⁵⁹ Thomas Aquinas, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, art. 4, ad 6, ed. Leonina, p. 156.

9. *О философии.* — Что же касается философии, то хотя она и не обладает такой очевидностью, как математика, но обладает своей, собственной ей степенью очевидности, ибо сама по себе она тоже основывается не на человеческом авторитете. А если в некоторой ее части это и так, то в отношении этой части она является не наукой, а просто верой и мнением, причем не меняет своего основания и не становится очевиднее от сопряженности с метафизикой. Следовательно, сама по себе она основывается на очевидности собственных принципов, которые исходно принимает вовсе не от метафизики, а от навыка к постижению первоначал [*habitus principiorum*]. Если же кто-нибудь скажет, что в философии такая очевидность только апостериорна и происходит от познаваемых чувствами следствий, мы в ответ признаем, что в значительной мере дело у нас обстоит именно так по причине нашего несовершенства. Но это не имеет отношения к вопросу, о котором мы рассуждаем. Ведь те природные вещи, которые столь несовершенно познаются нами в философии, нельзя познать с большим совершенством или очевидностью в метафизике. Если бы некоторые природные вещи могли — и действительно могут — более совершенно познаваться человеческим интеллектом, сопряженным с телом, от метафизики, казалось бы, нужно ожидать их более очевидного познания; но такое познание возможно обрести и в самой философии. Ведь хотя она и начинается с чувственного восприятия, однако не всегда основывается на нем, но пользуется им как слугою для того, чтобы интеллектом постигнуть формальные смыслы вещей. Когда же они постигнуты, в философии составляются априорные доказательства посредством первоначал, которые очевидны для интеллекта сами по себе, из своих терминов. И нельзя изобрести другого способа, посредством которого метафизика могла бы обрести более совершенное или более очевидное знание о подобных природных вещах; следовательно, говорить так — значит, говорить впустую.

10. Во-вторых, то мнение, что метафизика трактует обо всех сущих согласно их собственным формальным смыслам, может быть понято в следующем смысле: метафизика, будучи самой универсальной наукой, включает в себя все это по причине своей силы и действительности (если можно так сказать). И этому не препятствует то, что другие, частные; науки могут рассматривать некоторую часть ее объекта

собственным и частным образом, хотя и научным, и в своем роде совершенным. Итак, подобно тому, как различаются частная и общая причины, частный и общий смыслы, причем универсальный смысл включает в себя всякий частный, но не наоборот, — точно так же можно было бы рассуждать об этой и о других науках.

Тем не менее, и этот способ рассуждения не представляется верным. Во-первых, потому, что, как явствует из только что приведенного рассуждения, нет такого естественного способа доказательства относительно физических или математических вещей как таковых, который был бы выше или совершеннее, чем способ, применяемый в самих частных науках. Следовательно, напрасно и безосновательно полагаются различные частные науки, коль скоро имеется одна универсальная наука, нисходящая до всех остальных. Во-вторых, такой способ рассуждения неверен потому, что эти науки следует представлять себе не как разные способности, или потенции, но как навыки в одной и той же способности, принимаемые через ее собственные акты с тем, чтобы настроить ее на произведение подобных актов. Следовательно, если бы метафизика созерцала, скажем, природные вещи сообразно их собственным формальным смыслам как таковым, она достигала бы их в актах, не превышающих своим благородством те акты, на которые способна философия в отношении тех же вещей. Ибо и в этой части она не имела бы ни большей очевидности, ни более высоких начал. Следовательно, не было бы никаких оснований для умножения подобных навыков в отношении одних и тех же вещей; и потенция не нуждалась бы в навыке, настраивающем ее на те акты, для которых уже имеется философская наука.

11. Но можно понять указанное мнение и в третьем смысле: смешивая все науки в одной метафизической науке. Так, можно было бы истолковать термины и понятия математики, философии и метафизики как всего лишь неадекватные термины или понятия одной и той же науки. Такой смысл скорее относится к вопросу о разделении наук, взятых как некие навыки, или качества, нежели к вопросу об объекте, который мы теперь рассматриваем. В самом деле, из сказанного очевидно, что с точки зрения такого объективного понятия, которое соответствует имени метафизики, она трактуется не обо всех частных вещах: ведь в силу одного того, что ум мыслится обращенным к при-

родным или математическим вещам как таковым, он уже мыслится как выходящий за рамки метафизических терминов и пользующийся терминами философии или математики. Это подобно тому, как память, хотя она и не отличается от интеллекта реально, а только со стороны объективного формального основания, в собственном и формальном смысле называется обращенной не к настоящим, а к прошлым вещам как таковым. Далее, я добавляю (как бы ни обстояло дело в отношении того способа, каким каждая из этих трех наук — философия, математика и метафизика — сама по себе является единой): невероятно, чтобы все они в истинном и собственном смысле были одной человеческой наукой. Во-первых, невероятно потому, что это само по себе очевидно почти для всех философов. Во-вторых, потому, что они трактуют о совершенно разных вещах, не имеющих почти никакой связи между собой в том, что составляет своеобразие каждой из них. В-третьих, потому, что они весьма различны по методу. В самом деле, философ едва отступает от чувства, метафизик рассуждает, исходя из наиболее универсальных и предельно абстрактных начал, а математик пользуется как бы промежуточным методом; причем эти методы берут начало в общепринятой тройной абстракции от материи. Но коль скоро эти науки различны, метафизика не менее отличается от других двух наук, чем эти две отличны друг от друга. Ведь отделенные от материи вещи, о которых она трактует, не меньше, а больше отстоят от прочих вещей, чем отстоят друг от друга остальные вещи: как по степени совершенства сущего, так и по абстракции, по способу рассуждения, по сложности и утонченности самой науки. В самом деле, коль скоро математика считается, по общему мнению, отличной от философии наукой в силу иной абстракции и совершенно иного метода, то тем более следует считать метафизику наукой, отличной от тех двух. Следовательно, она не рассматривает сообразно их собственным формальным смыслам все те вещи, которые исследуются с этой точки зрения другими науками.

Надлежащее мнение и первый вывод в его защиту

12. *Сущее может мыслиться как в качестве актуального, так и в качестве потенциального целого.* — Это последнее мнение истинно, и следует его принять. А чтобы его отчетливее сформулировать и обосновать, и чтобы стало яснее, о каких вещах нам надлежит рассуждать

при изложении этого учения, следует добавить несколько утверждений. Итак, во-первых, я утверждаю: рассматривая сущее как таковое и те свойства, которые подобают ему как таковому, метафизика не останавливается на отграниченном и почти абстрактном понятии сущего как такового, но нисходит к исследованию некоторых низших его родов сообразно их собственным формальным смыслам. Это утверждение в целом очевидно из сказанного в предыдущем разделе; а в отношении первой части — о сущем как таковом — его можно подтвердить доводами, приведенными при изложении второго мнения. Что же касается второй его части, она может быть обоснована тем, что сказано относительно первого мнения, а сейчас будет разъяснено подробнее. Следует только предупредить, что, по словам диалектиков, род может рассматриваться либо в качестве актуального, либо в качестве потенциального целого. Иными словами (что то же самое), он может рассматриваться либо как отвлеченный посредством отграничительной абстракции, то есть сообразно лишь тому, что актуально входит в его формальный смысл, выраженный в абстрагированном таким образом объективном понятии; либо как отвлеченный посредством универсальной абстракции, в которой он абстрагируется как потенциальное целое, в возможности включающее в себя низшие роды и виды. Так вот, то, что диалектики говорят о роде, по-своему может быть отнесено и к сущему как таковому: ведь и оно, с одной стороны, имеет свою квазиактуальную формальную природу, которую можно рассматривать как отвлеченную в разуме; а с другой стороны, обладает низшими ступенями, которые оно на свой манер потенциально заключает в себе, с точки зрения понятий разума. Следовательно, когда некоторое общее понятие называется адекватным объектом некоторой потенции или навыка, оно не обязательно указывается как нечто актуальное и абсолютно абстрагированное посредством формальной абстракции, но указывается и как некоторым образом заключающее в себе низшие роды и виды. Так, природное сущее, то есть материальная субстанция, называется адекватным предметом философии не только сообразно отграниченному понятию материальной субстанции, но и сообразно собственным понятиям низших материальных субстанций — тленной и нетленной, и т. д. Стало быть, когда говорят, что метафизика трактует о сущем как таковом, это не следует понимать в том смысле, будто она рассма-

тривает сущее лишь как всецело и формально отграниченное, вовсе исключающее всякие низшие роды в их собственных формальных смыслах. Метафизика не останавливается на рассмотрении только этого актуального формального понятия; а значит, это понятие рассматривается также постольку, поскольку оно некоторым образом включает в себя низшие понятия.

13. *Какие частные формальные смыслы рассматривает метафизика, и какие — нет.* — Во-вторых, я утверждаю: эта наука исследует не все собственные формальные смыслы, или чтойности, частных сущих как таковых, но лишь те, которые подпадают под присущую ей абстракцию либо сопряжены с нею необходимой связью. Таково мнение Аристотеля и авторов, которых я цитировал при изложении второго мнения, а также прочих, кто писал об этой науке. Все они различают три вида абстракции в трех перечисленных выше умозрительных и реальных науках: физике, математике и метафизике. Что же касается других наук — моральных или практических, — в них принят другой принцип и способ исследования единства их предмета: либо исходя из цели науки, либо из ее метода, о чем будет сказано в другом месте⁶⁰.

Итак, эти три науки сходятся в определенном типе абстракции, а различаются по типу как бы формальной и отграничительной абстракции от материи. В самом деле, философия хотя и абстрагируется от единичных сущих, но не от чувственной материи, то есть не от материи как субстрата чувственных акциденций: напротив, она обращается к ней в своем способе рассуждения. Математика абстрагируется в разуме от чувственной, но не от умопостигаемой материи, потому что количество, пусть даже абстрактное, можно мыслить лишь как некую телесную и материальную вещь. Метафизика же, как говорят, абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только в разуме, но и по бытию: ведь она исследует характеристики сущего, которые в самой реальности обнаруживаются вне материи, а потому материя не входит в собственное объективное понятие метафизики.

Об этой тройной абстракции и о разделении этих трех наук под-

⁶⁰ DM I. 4. 2 и I. 4. 15 ss.

робно говорится в книгах «Второй аналитики»⁶¹. Удовольствуемся этим, раз до сих пор не было найдено лучшего способа разделить эти науки. Кроме того, этот способ представляется вполне подходящим и с другой стороны. В самом деле, коль скоро эти науки трактуют о самих вещах и являются в высшей степени умозрительными, а потому используют абстракцию для конституирования объекта познания, относительно которого могли бы составлять доказательства, справедливо считается, что объект познания, как таковой, варьируется в зависимости от разных способов абстракции. Поэтому обычно говорят, что абстракция от материи, поскольку она имеет своей основой сам предмет, составляет формальное основание [*ratio formalis sub qua*] данного предмета, взятого с точки зрения его познаваемости. Далее, вещи тем совершеннее в своей умопостигаемости, чем сильнее абстрагируются от материи; сходным образом и знание о менее материальном, а значит, о более абстрактном объекте более достоверно. Вот почему различие степеней абстракции, или нематериальности, справедливо считают причиной различия объектов познания и самих наук.

Из этого усвоенного учения, однако, без труда можно уразуметь и доказать выдвинутое нами утверждение. В самом деле, наука не преступает границ своего формального объекта, то есть формального основания своего предмета, но и не упускает ничего, что входит в этот предмет. Следовательно, метафизика рассматривает все сущие или характеристики сущих, подпадающие под указанную абстракцию, но не выходит за их пределы, ибо остальное принадлежит к ведению физики или математики.

14. *Метафизика рассматривает понятие субстанции как таковой и акциденции как таковой.* — Что означает абстрагироваться от материи по бытию. — Чтобы сделать это понятнее, я, в-третьих, утверждаю: исследуя понятие сущего, метафизика рассматривает формальный смысл субстанции как таковой, а также формальный смысл акциденции. Это утверждение ни у кого не вызывает сомнений: его очевидность легко усмотреть из того принципа, что эти две формальные природы абстрагируются от материи по бытию. В самом деле: как

⁶¹ См., напр., Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 18, 81 b 1 ss.; II, 19, 100 b 3 ss.

мы сказали выше и как верно заметил св. Фома в Прологе Комментария на «Метафизику», абстрагированными от материи по бытию называются не только те сущности, которые никогда не пребывают в материи, но и те, которые могут пребывать в вещах без материи: этого достаточно, чтобы они не заключали материи в своем формальном понятии и не нуждались в материи сами по себе. Кроме того, эти сущности доступны познанию, они могут обладать атрибутами — например, адекватными и собственными атрибутами, — и не принадлежать к ведению никакой другой науки. Следовательно, они принадлежат к ведению метафизики, ибо человеческий интеллект, если он расположен совершенным образом, не может быть лишен подобной науки. Стало быть, как философия, исследуя различные виды материальных субстанций, рассматривает общее понятие материальной субстанции в целом, ее адекватные начала и свойства, а исследуя различные виды живых существ, рассматривает общее понятие живого как такового, его собственные начала и свойства, — так человеческая наука (скажем так), исследующая различные ступени и характеристики сущего, по необходимости рассматривает также общее понятие сущего. Далее, поскольку рассмотрению подвергаются различные субстанции и различные акциденции, по необходимости должны исследоваться также общие понятия субстанции и акциденции, что возможно только благодаря этой универсальной и наиболее фундаментальной науке.

15. *Какие прочие формальные смыслы, подпадающие под понятие сущего, принадлежат к ведению метафизики.* — Отсюда, во-первых, следует (не будем повторяться), что сказанное надлежит отнести ко всем общим формальным смыслам, низшим по отношению к понятиям сущего, субстанции и акциденции, которые могут абстрагироваться таким образом, что пребывают в вещах без материи. Таковы понятия тварного и нетварного сущего, конечной и бесконечной субстанции, а также, сходным образом, понятия абсолютной и относительной акциденции, качества, действия, операции, зависимости и тому подобные. Относительно них следует заметить, что можно абстрагировать немало понятий, общих материальным и нематериальным вещам, рассмотрение которых, согласно установленному принципу, должно было бы, строго говоря, принадлежать к ведению метафизики. Так, эта наука рассматривает общее понятие живого существа, которое

можно абстрагировать от материальных и нематериальных вещей; далее, общее понятие познающего и разумного, а также общее понятие необходимого, или нетленного, сущего. Но так как многие из названных формальных смыслов, если взять их с точки зрения их познаваемости для нас, могут быть познаны лишь исходя из различных уровней живых существ, то все, что может быть с толком сказано о них, говорится в науке о душе. И поэтому здесь мы отсекаем те предикаты, которые даются на основании жизненных операций и являются общими для всего живого.

16. *Предикаты, общие только нематериальным вещам, должны рассматриваться метафизикой.* — Во-вторых, отсюда тем более следует, что к компетенции этой науки принадлежит трактовать, в частности, обо всех сущих и формальных смыслах сущих, которые могут быть обнаружены только в нематериальных вещах. Таковы общее понятие нематериальной субстанции, понятие первой, или нетварной, субстанции, а также понятие тварных духов и всех видов отделенных умов, которые к ним относятся. Нужно только подчеркнуть, что эти субстанции, особенно тварные, могут лишь весьма несовершенно познаваться естественным путем: в лучшем случае сообразно некоторым общим и негативным понятиям, но не сообразно их собственным и специфическим различиям. Однако в той мере, в какой они познаваемы, они, несомненно, должны созерцаться метафизикой, как было сказано выше. В самом деле, их рассмотрение в собственном смысле, как таковых, не есть дело физики — разве что с точки зрения некоторой внешней и недостаточно определенной общей характеристики, как, например, ангелы рассматриваются в качестве двигателей небесных орбит. Но отделенные умы сами по себе, а также со стороны познания их сущностей и сущностных свойств, доступного естественным путем, превосходят возможности физики, поскольку чрезвычайно удалены от чувств, и познание их гораздо труднее и выше. Следовательно, оно составляет прерогативу метафизики, усовершенствующей человека в том, что есть наиболее превосходного в нем и в чем в значительной мере заключается его естественное счастье: в созерцании наивысшего, как сказано у Аристотеля в кн. X «Этики», гл. 7⁶².

⁶² Аристотель, *Никомахова этика*, X, 7, 1177 b 19–25.

17. *Рассмотрение общего формального смысла причинности и четырех родов причин, а также высших причинных действий принадлежит к ведению метафизики.* — В-третьих, из сказанного следует, что к ведению метафизики принадлежит трактовать об общем понятии причинности, об отдельных родах причин как таковых и о первых, наивысших причинах, или причинных основаниях всего универсума. Покажем это применительно к каждому пункту в отдельности.

Прежде всего, формальный смысл причины и следствия, как таковой, сам по себе будет общим для материальных и нематериальных вещей. В самом деле, формальная природа причины обнаруживается в Боге, который в высшей степени нематериален, а в ангелах — формальная природа следствия. И во всех тварных сущих, как сущих конечных, сущностно заключается тот общий формальный смысл, что они происходят от какой-либо причины; и тем же тварным сущим, материальным и нематериальным, свойственно, с точки зрения их общего формального смысла, принадлежать к некоторому роду операций, или причинности.

С другой стороны, этот формальный смысл причинности сам по себе абстрагируется от материи по бытию, причем не только сообразно общему понятию причины, но и сообразно различным особым модусам причинности. В самом деле, понятие производящей причины, как таковое, само по себе не требует материи; еще менее требует ее понятие целевой причины. То же самое можно сказать о понятии причины, действующей свободно и преднамеренно; и о понятии образцовой причины, то есть причины, действующей в качестве образца, или идеи. С другой стороны, материальная и формальная причины кажутся связанными с материей, поскольку они обнаруживаются в субстанциях; но поскольку они, сообразно своим общим понятиям, абстрагируются от субстанций и акциденций, они отделяются и от материи.

Итак, дело метафизики — провести различие между этими родами причин и раскрыть формальный смысл каждой из них. А так как метафизика есть мудрость и высшая естественная наука, на нее возложена обязанность исследовать первопричины вещей, или, скорее, первичные формальные смыслы причинности, исходя из наивысшей причины. Но такими первичными формальными смыслами будут производящая и целевая причины. В самом деле, они облада-

ют наивысшим совершенством и поэтому не нуждаются в материи, не предполагают ее или другой род причин и не обусловлены несовершенством, но сами по себе, первичным образом, сопрягаются с наивысшей причине, то есть в Боге. Напротив, в отношении материальной и формальной причин дело обстоит иначе. Эти причины с необходимостью предполагают некоторую предшествующую причину, от которой они происходили бы — по крайней мере, как от производящей причины и цели. Поэтому они не причисляются к абсолютно первым причинам, или формальным смыслам причинности; и поэтому же их скрупулезное познание не принадлежит к задачам метафизики — разве что со стороны общих понятий таких причин, но не со стороны вещей, в которых обнаруживаются эти причинные смыслы. Итак, хотя они и затрагиваются метафизикой, их целостное познание есть дело философа.

18. Наконец, следует обратить внимание на то, что такое рассмотрение причин производится с разных сторон, или точек зрения. В самом деле, если способность причинения, или сама причинность, или отношение, из которого она проистекает, рассматриваются как некие сущие, они принадлежат к ведению метафизики в качестве ее объекта: правда, не адекватного (такое утверждение было бы ложным, как мы упомянули выше), но как часть объекта, ибо они представляют собой лишь частные сущие или модусы сущих, но не заключают в себе всей полноты сущего. Если же формальный смысл или способность причинения берутся со стороны самой причины, то есть постольку, поскольку они составляют свойство, или атрибут, той вещи, которая именуется причиной, то метафизика рассматривает их не в качестве объекта или части объекта, но в качестве некоего атрибута своего объекта или его части. Так, трактуя о Боге, эта наука последовательно рассматривает в нем формальный смысл высшей целевой, производящей и образцовой причин; трактуя об ангелах, она исследует, какой причинной способностью они обладают по отношению к прочим сущим; а трактуя о субстанции как таковой, она усматривает, какова ее причинность в отношении акциденций. И так обо всем остальном.

Наконец, если понятие причины рассматривается в перспективе ее следствия, то есть постольку, поскольку познание причины необ-

ходимо для точного познания следствия, то с этой стороны метафизика познает причины не как свой объект и не как его свойство, а как начало, или причину, своего объекта или его части.

19. *Составляет ли рассмотрение разумной души дело метафизики.* — Тем не менее, в отношении сказанного остаются два затруднения. Первое затруднение касается разумной души: принадлежит ли к задачам метафизики ее рассмотрение, будь то в качестве сущего или в качестве причины? Действительно, разумная душа есть некая нематериальная субстанция, а значит, она абстрагируется от материи по бытию, причем абстрагируется в своих собственных началах. Поэтому может показаться, что собственное и специфическое исследование разумной души составляет задачу метафизической науки. И Аристотель, видимо, подтверждает это в книге I трактата «О частях животных»⁶³, где говорит, что физик исследует не любую душу. В опровержение этого, напротив, можно привести тот довод, что разумная душа, даже взятая в качестве разумной, представляет собой естественную форму, по сути своей сопряженную с материей, и, как таковая, служит началом ее операций, том числе и тех, которые совершает тело — пусть даже тем особым способом, каким совершает их человек. Эти спорные доводы непосредственно разбираются в начале книг «О душе»; о них можно прочесть у кардинала Толедо в Комментарий на трактат «О душе», вопр. 2 «Введения».

20. Здесь же коротко скажем, что рассмотрение разумной души следует отнести к задачам наивысшей и наиболее совершенной части естественной философии. Во-первых, потому, что наука о человеке как таковом есть наука физическая, и дело физика — исследовать не только целое, но и его отдельные части. Во-вторых, потому, что хотя душа и обладает субсистентным бытием, отделимым от материи с точки зрения актуальной сопряженности с нею, она не отделима от материи с точки зрения соотнесенности с нею и зависимости от нее, а значит, и с точки зрения совершенного познания как сущности души, так и ее свойств и операций. Но любое познание через материю является физическим; следовательно, нет сомнения в том, что

⁶³ Аристотель, *О частях животных*, I, 1, 641 а 21–23.

познание души — ее субстанции и свойств, принадлежащих ей как таковой, а также модуса и статуса ее существования или действия, которым она обладает в теле, — принадлежит к ведению физики.

Что же касается состояния отделенной души и образа действий, присущего ей в этом состоянии, то некоторые относят его в собственном смысле к ведению метафизики. Может быть, это и так, поскольку в этом состоянии душа, как представляется, всецело отвлечена от материи, и все, что можно узнать о находящейся в отделенном состоянии душе, узнается лишь посредством некоторой аналогии и соотнесенности с другими нематериальными субстанциями. И тем не менее, поскольку совершенство науки требует рассматривать ее предмет во всей его целостности и полноте, удобнее исследовать все это в рамках философии — тем более, что, если рассмотрение души и ее состояний как бы разделить на части и поручить его разным наукам, отсюда возникнет многословие и смешение. Вот почему в этой книге мы воздержимся от рассмотрения разумной души — как сопряженной с материей, так и отделенной от нее.

Кроме того, по той же причине мы очень мало будем говорить об ангелах: ведь их целостное рассмотрение и умозрение по праву считается делом теолога, а естественной науке — и нашему замыслу тоже — чуждо исследование подобных вещей. Если же затрагивать их мимоходом или разбирать их несовершенным образом, в этом будет мало пользы или не будет вовсе никакой. Почти то же самое касается познания Бога. В самом деле, о Боге можно больше узнать естественным путем, чем об отделенных умах, и это естественное богопознание более необходимо для совершенства метафизики; но именно поэтому многое из того, что мы будем говорить о Боге, затрагивается философией и может быть исследовано естественным разумом.

21. Второе затруднение касается общих характеристик материальной субстанции и прочих, которые включают в себя материю или не могут существовать вне материи. Но его мы затрагивали при изложении доводов и проясним, отвечая на эти доводы.

22. *Ответ на доводы в защиту противоположного мнения.* — Итак, ответ на первое затруднение, сформулированное в начале, очевиден из сказанного. В самом деле, нет необходимости в том, чтобы наука, исследующая некоторое универсальное понятие, нисходила до

всего, что им объемлется: она должна нисходить лишь до того, что причастно к одному и тому же формальному смыслу в качестве познаваемого, то есть с точки зрения одной и той же абстракции. Вот почему при рассмотрении реального сходства вещей в том, что они обладают общим формальным смыслом сущего, не видно причин, по которым метафизике надлежало бы исследовать одни частные сущие в их собственных формальных смыслах, а другие — нет; тогда как при рассмотрении сходства с точки зрения абстракции от материи по бытию, которое прослеживается между некоторыми частными формальными смыслами сущих, помимо общего и предельно абстрактного сходства между ними как обладающими формальным смыслом сущего, имеется достаточное основание к тому, чтобы метафизика нисходила преимущественно к одним сущим, нежели к другим.

23. *Разъяснение трудного места из Аристотеля.* — Что же касается того довода в защиту первого мнения, который опирается на свидетельство Аристотеля, ответ на него ясен из сказанного. В самом деле, мы говорили о том, что наука метафизики рассматривает сущее вообще, ибо она рассматривает предельно абстрактное понятие сущего как такового и все то, что совпадает с ним в одном и том же типе абстракции, то есть в качестве познаваемого. Сказано также, что точно так же метафизика трактует обо всех вещах — а именно, как о сущих, — и об универсальных началах, общих для всех вещей. Но особую трудность, видимо, представляют те слова из «Метафизики», кн. IV, текст 2⁶⁴, где говорится, что дело этой науки — исследовать сущее и его виды, а также виды видов.

Некоторые отвечают, что такое членение надлежит понимать соответствующим образом, то есть относить к ближайшим и отдаленным видам, подпадающим под одну и ту же абстракцию в качестве познаваемого. Но св. Фома и другие старые философы, за которыми следует Фонсека, отвечают на этот довод более удачно. Они иначе реконструируют слова Аристотеля, которые, согласно старой версии, выглядели так: «Созерцать сущее как таковое и его всевозможные виды, а также виды видов есть дело одной по роду науки». Здесь эти два слова, «виды видов», заключают в себе эквивокацию. В самом

⁶⁴ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 19–22 (текст editio Iuntina: fol. 64^v L).

деле, их можно понять как конъюнкцию; при этом одно слово служит определением другого, и оба они относятся к сущему, а также к видам видов сущего. Именно такой смысл явно принимается в переводе Аргиропула⁶⁵, и он же лежит в основании приведенного выше объяснения. Но эти два слова можно понять и по-другому — как дизъюнкцию, и отнести их к разным вещам — а именно, к видам познаваемых вещей и к видам наук. Именно такой смысл по праву подразумевает Фонсека⁶⁶, внося следующую поправку: «Созерцать виды сущего, сколько их ни есть, — дело одной по роду науки, а виды видов — дело ее видов». И тогда смысл будет таким: дело одной по роду науки — созерцать виды сущего вообще, как родового понятия; а дело разнообразных видов наук — созерцать разнообразные виды сущего соответственно их собственным и специфическим формальным смыслам, как познаваемого. И в таком смысле наш тезис опять-таки получает подтверждение. А именно: если под одной наукой строго понимать общий род науки, отсюда следует, что созерцание всех сущих сообразно их специфическим формальным смыслам есть дело не какого-то частного вида науки, но общего рода созерцательной науки. Что же касается отдельных видов наук, они призваны исследовать частные познаваемые объекты сообразно их собственным формальным смыслам. Если же под единой по роду наукой понимать науку, универсальную по своему объекту, каковой и является метафизика, то отсюда же будет следовать, что такая наука рассматривает все виды сущего только в их общей формальной природе сущего, или субстанции, тогда как частные науки рассматривают виды сущего с точки зрения их собственных и специфических формальных смыслов.

24. *Приобретенная человеческая наука не способна охватить все познаваемое в его собственных характеристиках.* — На второй довод ответим, что не может быть единой человеческой науки, приобретенной посредством собственных актов человеческого разума, которая

⁶⁵ *Aristotelis opera nonnulla, latine per Iohannem Argyropulum...*, Venetiis 1507.

⁶⁶ P. Fonseca, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quattuor*, перевод и *explanatio* lib. IV, cap. 2, lect. 3; Thomas Aquinas, *In Metaph.*, IV, lect. 1, comm. 547.

универсальным образом усовершенствовала бы его в отношении всех познаваемых вещей сообразно всем их характеристикам. В противном случае не только умозрительные науки — философия, математика и метафизика, — но также моральные, рациональные и все прочие науки слились бы в одну, и эта наука явилась бы адекватным совершенством человеческого интеллекта. Но это невероятно: ведь акты и способы рассуждения человеческого рассудка столь разнообразны, столь особенны и различны, столь независимы друг от друга, что кажется невероятным, что все они могут сойтись в одной и той же порожденной ими науке.

Кроме того, в этом нет необходимости для произведения того следствия, о котором упоминается в аргументе, — а именно, для суждения о различии вещей, относимых к ведению разных наук. В самом деле, всякая наука доставляет достаточное знание своего объекта и приспособливает интеллект к отличению его от прочих предметов, если они тоже доступны познанию. Поэтому две науки могут помогать друг другу и объединять усилия для таких суждений, особенно если одна из них предоставляет для этого как бы формальное средство, а другая — своего рода материал для применения формального средства. Примерно так и обстоит дело в данном случае. Скажем, для того, чтобы судить и доказывать, что одно сущее отлично от другого — например, лошадь от льва, — интеллект берет из метафизики формальное средство, а именно, характеристику различия, то есть то, что значит быть различным, и прилагает, применяет это средство к лошади и льву, понятия или характеристики которых он черпает из философии. А поскольку средство представляет собой как бы формальный элемент доказательства, такое доказательство считается метафизическим; поэтому и говорят, что дело метафизики — доказывать различие в вещах. Точно так же говорят, что дело метафизики — приводить доказательства относительно чуждотности вещей: ведь средство доказательства относительно чуждотности, производимого на основании характеристики чуждотности, является метафизическим, коль скоро познание формального смысла чуждотности, как таковой, принадлежит метафизике.

25. На третий довод некоторые отвечают, что в метафизике нужно различать два аспекта. В одном аспекте она представляет собой

частную науку, и с этой стороны они отрицают, что метафизика рассматривает материальные сущие как таковые. В другом аспекте метафизика предстает как всеобщее искусство и предпосылается прочим наукам или искусствам. В самом деле, эту роль приписывает ей Аристотель в указанном введении к «Метафизике», а также в книге I «Второй аналитики», гл. 17, текст 23⁶⁷, где под наукой, господствующей надо всеми прочими, он понимает метафизику, по убеждению всех комментаторов. И с этой стороны, говорят они, метафизика познает материальные вещи как таковые; более того, она познает и саму материю — постольку, поскольку она есть чисто пассивная потенция. Если же возразить, что наука не может выйти за рамки своего объекта, они ответят тем же различием: мол, это верно в отношении науки, взятой в качестве частной науки, но не в отношении всеобщего искусства.

Тем не менее, эта дистинкция и этот ответ требуют более подробного разъяснения. Ибо два названных аспекта различаются в навыке метафизики [*in habitu metaphysicae*] не *из природы вещи* [*ex natura rei*], как если бы они были двумя ее частями, различными в самой действительности, а только в усмотрении и в отграничительной абстракции, производимой посредством наших неадекватных понятий. В самом деле, именно из-за предельной абстрактности и универсальности объекта метафизики она называется всеобщей наукой, передающей универсальные первоначала и поэтому способной служить основанием прочих наук. А это значит, что она может выполнять две свои функции никак не порознь и не своими разными частями (если можно так выразиться), а только одновременно. Из того, что она совершенным образом исследует свой собственный предмет, происходит все то совершенство, которым она отличается перед прочими науками, и вся та польза, которую она может им принести. Стало быть, указанное различие производится только сообразно нашему разуму.

Итак, невозможно, чтобы метафизика вышла за рамки формального основания собственного объекта — ни с первой, ни со второй стороны. Это подтверждается тем, что если метафизика, именуемая

⁶⁷ Аристотель, *Метафизика*, I, 1, 981 a 30 ss.; 981 b 13 ss.; *Вторая аналитика*, I, 9 [а не 17], 76 a 16–23 (текст editio Iuntina: vol. I. 2a, fol. 152^v E).

универсальной наукой, выйдет за рамки собственного типа абстракции и обратится к материальным вещам как таковым, она нигде не встретит ни конца, ни границы, но будет нисходить к объектам всех прочих наук сообразно всем их характеристикам и впадет, таким образом, во все те несуразности, которые мы приводили в опровержение других мнений. Вывод очевиден: во-первых, из того, что, если нельзя указать такую границу, исходя из формального основания объекта, то ее вообще нельзя указать; во-вторых, из того, что, если метафизик придет к рассмотрению собственного объекта философии — например, к его конституированию, — он придет также к рассмотрению объектов всех прочих наук, и в самой философии придется рассматривать все виды природных сущих. Причем если философий несколько, то ей придется различать их объекты; а если философия одна, ей придется объяснять, каким образом из стольких вещей образуется ее единый объект.

26. Итак, я полагаю, что метафизика, во-первых, ни с какой стороны не выходит за рамки формального основания своего объекта в собственном смысле и не касается материального, кроме как в некоторой связи с принятой в ней абстракцией; и, во-вторых, что она не является универсальной и полезной для других наук, кроме как благодаря тому, что исчерпывающим и совершенным образом исследует свой предмет.

Чтобы показать это с большей ясностью, я утверждаю, во-первых, что метафизика рассматривает понятие материальной субстанции и прочие формальные смыслы, которые нельзя обнаружить вне материи, лишь постольку, поскольку их непосредственное познание необходимо для общих разделений сущего на десять высших родов и для прочих подобных процедур, вплоть до предписания другим наукам их собственных предметов. В самом деле, эта роль принадлежит именно метафизике, как явствует из книг VI, VII и VIII «Метафизики»⁶⁸; да и само собой очевидно, что никакая другая наука не способна ее исполнить. Далее, без таких разделений метафизика не способна точно познавать свой предмет: ни с точки зрения обще-

⁶⁸ См. напр., Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 a 33 ss.; VII, 3, 1028 b 37 ss.; VIII, 4, 1044 a 15 ss. и в др. местах.

го понятия сущего, которое, будучи аналогическим, не может быть познано достаточно отчетливо, если не различаются определяющие его модусы; ни с точки зрения тех реальных и особых характеристик которые подлежат непосредственному и точному метафизическому созерцанию. Потому что метафизика способна в совершенстве постигать эти характеристики лишь после того, как отделит и отличит их от прочих.

27. Во-вторых я утверждаю: коль скоро исследуемые метафизикой всеобщие понятия трансцендентальны, так что они входят в частные понятия сущих, отсюда проистекает то следствие, что, когда метафизик затрагивает различные уровни включающих в себя материк сущих, чтобы отличить от них иные уровни сущего, прямо и непосредственно подлежащие его рассмотрению, он абстрактным образом созерцает в них атрибуты и свойства, которые являются общими для отвлеченных от материи сущих, и в то же время, с соответствующими уточнениями, подобают материальным сущим как таковым. Например, метафизик разделяет метафизическую субстанцию на материальную и нематериальную либо для того, чтобы подвергнуть рассмотрению собственный формальный смысл нематериальной субстанции, либо потому, что дело науки — некоторым образом исследовать собственные части своего предмета, как сказано в книге I «Второй аналитики», гл. 23⁶⁹. Когда же такое разделение произведено, метафизик прямо и непосредственно рассматривает нематериальную субстанцию, исследуя все, что может быть познано относительно нее; материальную же субстанцию он рассматривает не так, а лишь постольку, поскольку это необходимо для ее отличия от нематериальной субстанции и для познания в ней всех тех метафизических предикатов, которые подобают ей именно как материальной субстанции. Например, он исследует ее составленность из акта и потенции, и каков модус этого соединения, и что представляет собой всякое само по себе единое сущее, и прочие подобные характеристики.

⁶⁹ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 23, 40 b 23 ss. (речь идет о доказательстве, которое, отправляясь от некоторой гипотезы, заключается в доведении ее до абсурда).

28. В-третьих, ответу в форме аргумента: метафизика потому не рассматривает все сущие в частности, что она не выходит за рамки надлежащей абстракции ее объекта; зато она рассматривает некоторые родовые уровни сущего, которые соприкасаются с материей. При этом она не покидает принятого в ней способа абстракции. Это происходит либо благодаря тому, что она отвлекает сами эти уровни от материи, как от субъекта движения и ощущения, и созерцает их только с точки зрения общих характеристик акта, или формы, и потенции, и т. д.; либо благодаря тому, что она лишь косвенно, с позиций своей собственной абстракции, затрагивает их формальные смыслы как таковые, — иначе говоря, проясняет, каким образом в них обнаруживаются общие и трансцендентальные предикаты, и каким образом отличаются от них прочие уровни, или роды сущего, которые поистине, сообразно самой действительности, абстрагируются от любой материи. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит в книге IV «Метафизики», текст 5: «Дело философа — созерцать общее. Ведь если не философ, то кто будет разбирать, одно ли и то же — Сократ и сидящий Сократ, и может ли одна вещь иметь лишь одно, что ей противоречит»⁷⁰, и т. д. Философию же Аристотель называет по способу антономасии метафизикой и говорит, что на нее возложена задача рассматривать многообразие вещей вообще, ибо тождественное и иное суть атрибуты сущего. И он поясняет это на приведенном выше примере индивида — быть может, несколько смутно, потому что наука не нисходит до индивидов, как явствует из книги I «Второй аналитики», гл. 7, и книги III «Метафизики», гл. 13⁷¹.

29. Четвертый довод поистине труден, ибо касается сложного вопроса о единстве науки и о том, в чем оно состоит. Этот вопрос нельзя рассмотреть здесь со всей скрупулезностью, но мы коротко затронем его в следующем разделе.

⁷⁰ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1004 а 34—1004 б 4 (текст editio Iuntina: fol. 69^v G — H).

⁷¹ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 8 [а не 7], 75 б 21 ss.; *Метафизика*, VII [а не VIII], 13, 1038 б 10 ss. (см. также VII, 15, 1039 б 28 ss.).

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Является ли метафизика единой наукой

1. *Метафизика — подлинная наука в собственном смысле. Определение метафизики.* — После того как мы разъяснили, что является предметом метафизики, нетрудно раскрыть ее сущностную природу. А так как сущность и единство вещи либо тождественны, либо внутренне связаны между собой, одновременно надлежит показать единство метафизики. Речь идет главным образом о видовом единстве, потому что относительно численного единства вопроса не возникает: очевидно, что в разных субъектах эта наука умножается по числу, как и прочие акциденции. Однако в одном и том же субъекте она, несомненно, не умножается в отношении одного и того же. А вот различается ли она и, следовательно, может ли умножаться в одном и том же субъекте в отношении разных вещей, — это зависит от заданного выше вопроса о ее видовом, или сущностном, единстве. Поскольку это единство подобающим образом выражается через род и видовое отличие — ибо вид состоит из рода и видового отличия, — постольку мы принимаем, как нечто достоверное и самоочевидное, что метафизика является подлинной наукой в собственном смысле. Этому учит Аристотель в начале *Метафизики* и во множестве других мест, и это же явствует из определения науки, которое мы находим в первой книге «Второй аналитики» и в шестой книге «Никомаховой этики»⁷². А именно: наука, если она совершенна и априорна, есть знание, или навык, доставляющий достоверное и очевидное знание необходимых вещей через их собственные начала и причины. Все это обнаруживается в учении метафизики, если рассматривать ее с точки зрения предмета; и поэтому нет сомнения в том, что сама по себе она является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки.

Итак, метафизика принадлежит к роду науки. Более того, из сказанного нетрудно сделать тот вывод, что она принадлежит к роду умозрительной науки, согласно Аристотелю, кн. I «Метафизики»,

⁷² См., напр., Аристотель, *Метафизика*, I, 981 b 25–982 a 3; *Вторая аналитика* I, 2. 71 b 15–25; *Никомахова этика* VI, 3, 1139 b 14–35.

гл. 2, и кн. 2, гл. 1⁷³, ибо исследует предельно умозрительные вещи, не предназначенные для практического применения (о чем мы будем говорить ниже, при рассмотрении атрибутов метафизики). Далее, из сказанного следует, что эта наука по своей сути отлична от прочих умозрительных и реальных наук — философии и математики; также следует, что она, как таковая, обладает определенным единством благодаря своему предмету, который мы разъяснили. С этой точки зрения ей можно дать следующее определение: метафизика есть наука, исследующая сущее как таковое, или поскольку оно отвлечено от материи по бытию.

2. *Является ли метафизика единой по роду или по виду.* — Трудность, которую нам теперь остается разрешить, заключается в том, считать ли это единство родовым или видовым. Иначе говоря, нужно ли считать промежуточным то отличие, которое выводится из отношения метафизики к описанному адекватному объекту, то есть можно ли указать еще на другие, подчиненные ему, видовые отличия, или же это единство является неделимым и последним. В самом деле, многие придерживаются первого мнения. В первую очередь оно может быть обосновано тем, что в конституированном нами объекте присутствуют разные типы абстракции. Во-первых, это двойная абстракция от материи по бытию: либо необходимая, либо только допускающая⁷⁴, которая достаточна для того, чтобы научный объект как таковой, а следовательно, и сама наука варьировались по виду. Во-вторых, если говорить о вещах, с необходимостью существующих вне материи, то абстрактность Бога, который всецело есть чистый акт и отвлечен от любой, даже метафизической, составленности, представляется по меньшей мере резко отличной от абстрактности прочих отделенных умов, которые хотя и не имеют материи, однако являются составными, и которым подобают совсем иные атрибуты.

Таким образом, в общем единстве метафизики можно было бы

⁷³ См. Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982 а 30–982 в 4, 982 в 19–28; II, 1, 993 в 19–24.

⁷⁴ Допускающая (*permissiva*) абстракция означает, что данный вид сущего отвлекается от материи только мысленно, а в действительности может существовать и в материи.

выделить по меньшей мере три разных по виду науки: одна исследует сущее как таковое и в лучшем случае нисходит к общим понятиям субстанции и акциденции, а также к девяти акцидентальным родам; вторая рассматривает тварные отделенные умы, третья же — только Бога. Ведь если в Нем одном заключается естественное блаженство, то, видимо, должна быть такая естественная наука, которая по своей конечной специфической природе была бы обращена только к Богу. Найдутся, вероятно, и те, кто расчленит эту науку на большее число частей, сообразно различию степеней абстракции среди самих общих начал сущего как такового, или субстанции как таковой, и т. д.

3. Далее, приводят следующие аргументы: наука метафизики едина главным образом в отношении навыка суждения, который порождается в разуме актами этой науки. В самом деле, умопостигаемые образы, которыми оперирует эта наука, несомненно, множественны и никоим образом не существуют в единственном числе; точно так же и акты этой науки будут многообразными и множественными, различаясь не только по числу, но и по виду. Усомнится ли кто-нибудь, что акт суждения о том, что всякое сущее едино или что единство представляет собой атрибут сущего, отличен от акта, которым мы судим о бессмертии отделенных умов или о чем-либо подобном? Следовательно, если в метафизике и может быть обнаружено некое видовое единство, то лишь в отношении навыка суждения. Но и в нем оно не может быть обнаружено; следовательно, нигде. Меньшая посылка может быть доказана: ведь если этот навык един по виду, он либо абсолютно и сущностно прост в своей соотнесенности с объектом (в данном случае мы не принимаем во внимание его составленность — если таковая имеется, — обусловленную одной лишь интенцией, то есть укорененностью в субъекте), либо представляет собой составное качество. Но ни то, ни другое не кажется возможным утверждать. Невозможность первого доказывается: коль скоро навык метафизики склоняет к разным суждениям и о самых разных вещах, будучи как бы соразмерным самим этим актам, представляется невозможным, чтобы одно и то же простое качество склоняло к ним всем или осуществляло их все.

4. Невозможность второго можно показать следующим образом. Навык метафизики вначале приобретает через какой-то один акт,

направленный на один объект, — например, на заключение: *Всякое сущее истинно*, или на нечто подобное; затем, через другие акты, он возрастает и распространяется на прочие заключения, совсем не сходные с этим. В таком возрастании к нему с необходимостью добавляется некая доля реальности, или сущести, потому что невозможно помыслить реальное возрастание без реального добавления. Но недостаточно, чтобы такое добавление осуществлялось только в отношении интенсивности: ведь возрастание происходит не только со стороны субъекта — в силу того, что изменяется степень его вовлеченности, соответственно все большему укоренению в нем самой формы, — но и со стороны навыка как такового, в силу его расширения (*extensio*) по отношению к объекту. Вот почему оно требует приращения в самом навыке — постольку, поскольку к нему добавляется нечто, благодаря чему он обращается на новый объект или на новое заключение. Об этом прямо учит св. Фома, говоря о навыках вообще, в «Сумме теологии», I^a II^{ae}, вопр. 52, ст. 1, 2. Следовательно, этот навык, поскольку он соответствует всему объему своего объекта, не может быть абсолютно простым. А тот факт, что он не может быть и составным, но в то же время единым по виду, возможно доказать. В самом деле: то в нем, что вначале приобретается через акт одного вида, и то, что затем добавляется через акт другого вида, различаются по виду между собой, а значит, не образуют навыка, единого по виду. Посылка очевидна: во-первых, акты, которыми порождаются эти вещи, различны по виду; во-вторых, они склоняют к таким же различным по виду актам; в-третьих, нет основания в большей мере различать вторичные акты, нежели склонности, пребывающие в них по типу первичного акта и склоняющие к таким же актам, что и породившие их, а потому им соразмерным и пропорциональным. В-четвертых, если бы между тем и другим не было видового различия, не было бы также необходимости в численном различии, но было бы достаточно возрастания в отношении интенсивности. Вывод же доказывается тем, что из двух разных по виду качеств не может составить единое качество, принадлежащее к одному виду.

5. На это можно возразить, что названные два качества различаются по виду не целиком, а частично, и поэтому из них, как из частей, может составить целостное и безусловно простое качество. Но в

ответ я спрашиваю: каков способ этого соединения? Либо он представляет собой истинное и реальное соединение указанных качеств (именуемых частичными) не только в одном и том же субъекте, но и между собой; либо только соединение через приданность одному и тому же субъекту. Но ни первого, ни второго утверждать нельзя. Первое выглядит невразумительным и необъяснимым. В самом деле, я спрашиваю: каково это соединение? Либо оно осуществляется через непосредственное сопряжение одного с другим; но с этим нельзя согласиться. В самом деле, такое соединение имеет место лишь между тем, что соотносится между собой как потенция и акт, или форма и материя, акциденция и субъект, термин и определяемая вещь. Но эти два качества не соотносятся между собой ни одним из названных способов, что очевидно: ведь каждое из них обращено на свой объект и не нуждается в другом, чтобы получить от него завершение или актуализацию. Либо они соединяются по типу некоего продолжения в каком-то общем завершении, подобно тому, как считаются соединенными между собой степени интенсивности; но такой способ соединения представляет наибольшие трудности для уразумения. Во-первых, потому, что надлежит указать некий неделимый термин, в котором объединялись бы эти два качества. Но это невозможно: ведь такой термин тоже должен будет соотноситься с каким-то объектом; однако нет объекта, на который он мог бы обратиться, потому что нельзя ни мыслить его одновременно направленным на оба объекта частичных навыков или актов, их породивших, ни привести причину, по которой он в большей мере обращался бы на один объект, чем на другой; ни помыслить новый объект его направленности, потому что ни о каком другом объекте не может быть познания или суждения посредством этого акта. Во-вторых, в актах нельзя требовать подобного соединения и неделимого термина, в котором осуществлялось бы соединение; в противном случае любые акты метафизической науки слились в один и реально смешались бы, что лишено смысла. Следовательно, и в навыке нет такого соединения, потому что в навыке нет ничего, чего не было бы в актах. Но если акты не соединены между собой, в них нет ничего, откуда или чем они могли бы произвести такое соединение. Эти доводы сохраняют силу и в том случае, если представить, что две частичные способности принадлежат к одному роду и виду. Если же они различны по виду, добавляется

третий аргумент, а именно: различное по виду не может ни быть непрерывным, ни иметь собственный общий термин.

6. Наконец, если на основании приведенных доводов скажут, что эти качества образуют единую способность только через приданность одному и тому же субъекту, отсюда последует, во-первых, что в метафизической науке нет подлинного единства, а есть лишь акцидентальное единство, имеющее основание в субъекте, тем более что (как это представляется вероятным) названные качества различаются по виду. Во-вторых, по той же причине отсюда следует тот вывод, что все познавательные способности сольются в одну науку в силу того, что приданы одному и тому же субъекту.

7. В приведенных доводах затрагиваются два затруднения, или два вопроса. Первый вопрос, собственный и специфический для этого раздела, таков: является ли метафизика единой по виду наукой или нет. Второй вопрос имеет общий характер и одинаково значим применительно ко всем наукам и почти ко всем приобретенным навыкам: являются ли они простыми качествами или же составными, соответственно их направленности на объекты.

8. *Различные мнения относительно данной проблемы.* — Что касается первой части вопроса, о которой в собственном смысле идет здесь речь, то некоторые полагают, что метафизика обладает не видовым единством, а родовым, и заключает в себе по меньшей мере три названные выше вида наук, а именно: науку о Боге, который абсолютно отвлечен и от материи, и от любого следа материи, каковым может считаться всякая составленность, и от любого изменения или следования одного за другим; науку о тварных отделенных умах, которые хотя и не абстрагированы от любого изменения, будь то в местонахождении, мышлении или воле, однако внутренним и существенным образом отвлечены от материи и физического движения; и науку о сущем, которое отвлечено от материи по бытию по типу одной лишь допускающей абстракции. И это не противоречит проведенному Аристотелем разделению умозрительных наук на физику, математику и метафизику, потому что такое разделение касается не последних видов, а родов, как это явствует в отношении математики, включающей в себя несколько наук.

9. *Метафизика есть наука, единая по виду*. — Тем не менее, в согласии с общепринятым мнением надлежит считать, что метафизика безусловно едина по виду. В самом деле, это прямо утверждает Аристотель во всем вступлении к «Метафизике», то есть в первой и второй главах книги ⁷⁵, где он неизменно говорит о ней как о единой по виду науке и приписывает ей, как одной и той же науке, те имена и атрибуты, которые отчасти подобают ей как исследованию Бога и отделенных умов (и поэтому она именуется теологией, или божественной наукой, и первой философией), отчасти же подобают ей, поскольку она исследует сущее как таковое, его первые атрибуты и начала (и поэтому она именуется универсальной наукой и метафизикой). А *мудростью* она именуется потому, что включает в себя все эти вещи и рассматривает первые начала и первые причины вещей. Далее, в книге 4, где непосредственно идет речь об объекте этой науки, Аристотель говорит, что она едина и исследует все, что отделено от материи. Поэтому, излагая и выстраивая эту доктрину, Аристотель достаточно четко указывает на ее видовое единство и часто говорит, не проводя различения, что ее адекватным объектом является сущее как таковое, а ее главную часть составляет субстанция: либо субстанция вообще, либо первая и нематериальная субстанция. Это явствует из кн. 4, глав 3 и 3; кн. 7, главы 1, и кн. 12⁷⁶, где излагается знание о Боге и отделенных умах и где оно называется наивысшей частью этого учения, которой в некотором роде подчинено все остальное. И в кн. 6, гл. 1; кн. 11, гл. 6 «Метафизики»⁷⁷ абстракция от материи по бытию называется соответствующим формальным основанием объекта этой науки. А если бы наука, трактующая о сущем как таковом, отличалась от той, что трактует о нематериальном сущем, в действительности отделенным от материи, то первая наука не была бы собственным и совершенным образом причастна к названной абстракции, потому что не исследовала бы первые причины вещей и не

⁷⁵ См., напр., Аристотель, *Метафизика*, I, 2, 982 а 19 ss.; 983 а 5—11 (см. также IV, 1, 1003 а 20 ss.).

⁷⁶ См., напр., Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 б 15—22; 1004 а 2—9; IV, 3, 1005 а 33—1005 б 2; VII, 1, 1028 а 29 ss.; XII, 1, 1069 а 30 ss.; XII, 6, 1071 б 3 ss.

⁷⁷ См. Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 10—16; XI, 7 [а не 6], 1064 а 33—1064 б 6.

имела бы прочих характеристик, которые Аристотель приписывает метафизике.

Почти этим же доводом св. Фома в «Сумме теологии», I^a II^{ae}, вопр. 57, ст. 2, заключает, что естественная мудрость только одна, в то время как навыки к другим наукам множественны; и поэтому необходимо утверждать ее видовое единство: ведь по роду остальные науки тоже обладают единством, мудрость же есть одна только метафизика. И нельзя называть мудростью только ту часть, или ту высшую метафизическую науку, которая трактует о Боге, потому что она, если взять ее отграничительно, не рассматривает общие первоначала всех наук, не удостоверяет и не подтверждает характеристик, принадлежащих мудрости. С другой стороны, и та, первая, часть метафизики, которая ведет речь о сущем как таковом, сама по себе не рассматривает всех наивысших причин, и поэтому она, будучи взята отграничительно, тоже не обладает подлинным формальным смыслом мудрости. Следовательно, надлежит, чтобы все это исследовалось одной и той же наукой. Именно об этом учит тот же св. Фома в комментарии на указанные выше места из Аристотеля, и прежде всего в Прологе к «Метафизике». Согласны с этим и прочие авторы, старые и современные.

10. Это мнение исходит из того, что нет достаточного основания для подобного умножения наук; к тому же все, что рассматривается в этой науке, настолько взаимосвязано, что не может быть без затруднений отнесено к разным наукам. Это тем более справедливо, что благодаря одному и тому же типу абстракции все эти предметы сходны между собой в качестве предметов познания. В самом деле, хотя Бог и отделенные умы сами по себе, очевидно, образуют более высокий уровень и порядок сущего, в качестве предмета нашего рассмотрения они не могут быть отделены от исследования трансцендентальных атрибутов. Это подтверждается еще и тем, что совершенная наука о Боге и прочих отделенных субстанциях сообщает знание всех присущих им предикатов; следовательно, в том числе знание общих и трансцендентальных предикатов. Этого нельзя сказать о низших науках — например, о философии. Хотя она исследует материальную субстанцию, отсюда еще не следует, что она рассматривает также присущие ей общие и трансцендентальные предикаты: ведь,

будучи низшей наукой, она не в силах подняться до познания наиболее абстрактных и трудных предикатов, но принимает их как уже познанные высшей наукой.

Что же касается науки о Боге и отделенных умах, она является наивысшей из всех естественных наук и поэтому ничего не принимает в качестве познанного более высокой наукой, но заключает в себе все необходимое для совершенного познания своего предмета, насколько это возможно благодаря естественному свету. Следовательно, та же наука, которая трактует об этих особых объектах, одновременно рассматривает все предикаты, общие для них и для прочих вещей. Именно таково учение метафизики; следовательно, метафизика — единая наука.

11. Тем самым дается удовлетворительный ответ и на первое затруднение, высказанное в начале: в самом деле, показано, почему эта абстракция от материи по бытию, которая называется или допускающей, или необходимой, не меняет видовой принадлежности объекта познания. Этого не происходит либо в силу необходимой взаимосвязи этих вещей и предикатов, особенно с точки зрения познания, либо в силу их принадлежности к одному и тому же порядку учения и порядку достоверности. Наконец, этого не происходит в силу того, что такое различие в абстракции имеет место только из-за различия в понятиях разума, а его самого по себе недостаточно для того, чтобы конституировать разные науки, если не будет более серьезного основания для различения. В противном случае, сколько было бы общих предикатов, абстрагируемых от низших ступеней, столько было бы разных наук, и сколько было бы видов вещей, столько было бы различных видов наук, что отвергается всеми.

12. *Является ли метафизика единым навыком.* — На второе затруднение мы не можем дать здесь прямого и удовлетворительного ответа, потому что, как было сказано, затронутая в нем проблема является общей для всех наук. Вероятно, позже, говоря об акциденции качества, мы рассмотрим ее⁷⁸. Теперь же коротко замечу, что мне кажется очень трудным отстаивать то мнение, что навык метафизики есть либо

⁷⁸ DM XLIV. 13.

одно простое качество, либо состоит из разных частичных существей, соединенных между собой подлинным и реальным соединением. Эта трудность достаточно ясно показана при изложении названного сомнения. Поэтому проще сказать, что метафизика включает в себя частичные качества, или навыки, которые составляют единую науку не просто в силу того, что они привходящим образом собрались в одном и том же субъекте, но силу некоей сопряженности, или зависимости, существующей между ними через их соотнесенность с одним и тем же предметом. Ибо нет необходимости в том, чтобы во всех вещах присутствовал один и тот же порядок единства. Если же кто-нибудь спросит, что это за сопряженность, или зависимость, можно ответить, что она заключается в соотнесенности с одним и тем же объектом. В самом деле, хотя в него входят разные вещи, обладающие разными свойствами, подлежащими доказательству, они настолько связаны между собой, что познание одних зависит от познания других, и они взаимно способствуют познанию друг друга с точки зрения одной и той же науки и одного и того же способа научения. Но эта проблема, как было сказано, требует более внимательного исследования и обсуждения, коим мы займемся в свое время.

РАССУЖДЕНИЕ ВТОРОЕ

О СУЩНОСТНОМ СМЫСЛЕ, ИЛИ ПОНЯТИИ, СУЩЕГО

Порядок и структура, принятые в этом сочинении

Принимая во внимание то, что было сказано об объекте, или субъекте, этой науки [метафизики]¹, надлежит сначала разъяснить собственное и адекватное понятие ее объекта, а затем указать его свойства и причины². Этому посвящена первая, основная часть нашего сочинения. Во второй части мы представим главные разделения этого объекта. Так мы исследуем и разъясним, насколько это достижимо для естественного разума, все те реальности, которые входят в понятие сущего и включают в себя его формальный смысл, подпадая под объективное определение данной науки и будучи в своем бытии отвлечены от материи³. Ради сжатости и краткости, а также ради того, чтобы во всем придерживаться надлежащего метода, мы предпочли отказаться от следования многословному аристотелевскому тексту и так рассмотреть вещи, о которых трактует эта мудрость, чтобы структура учения и порядок изложения более соответствовали им самим. Ведь если обратиться к тексту Философа в известных книгах «Метафизики», некоторые ее части окажутся малополезными: либо в них

¹ Напомним определение объекта метафизики, данное в DM I. 1. 26: «Надлежит сказать, что адекватным объектом этой науки является реальное сущее как таковое». DM I, 3. 1: «Метафизика есть наука, которая рассматривает сущее как таковое, или поскольку оно по бытию абстрагировано от материи».

² «Собственная и адекватная природа» объекта метафизики раскрывается в этом Рассуждении II. «Свойства и причины» этого объекта сначала суммарно представлены в Рассуждении III, а затем подробно рассматриваются в последующих главах, с IV по XXVII, вплоть до конца первого тома «Метафизических рассуждений».

³ Во втором томе рассматривается сначала наиболее важное внутреннее разделение объекта метафизики — между бесконечным и конечным сущим (DM XXVIII), а затем — все «разряды» сущего как такового: божественное сущее (DM XXIX–XXX), конечное сущее (XXXI), тварные субстанции (XXXII–XXXVI), их акциденции (XXXVII–LIII) и сущее в разуме (LIV).

формулируются вопросы и сомнения, которые остаются без ответа, как во всей третьей книге; либо слишком подробно излагаются и опровергаются мнения древних, как это легко увидеть из первой и значительной части других книг; либо повторяется или суммируется уже сказанное в предыдущих книгах, как явствует из книги одиннадцатой и других мест. Что же касается тех книг, которые полезны, а потому достойны изучения и должны быть изучены, над разъяснением их содержания достаточно потрудились многочисленные греческие, арабские и латинские комментаторы, из которых мы пользовались главным образом комментариями Александра Афродисийского, Аверроэса и — прежде всего — св. Фомы. В последующих *Рассуждениях* мы обратимся к рассмотрению самих вещей, в то же время стараясь тщательно передавать мнения Аристотеля и суть его высказываний, а также, в каждом отдельном случае, те свидетельства, на которые обычно опираются в том или ином вопросе. А чтобы вполне удовлетворить поклонников Аристотеля, в конце нашего сочинения мы прилагаем указатель⁴, где отмечаем, следуя порядку аристотелевского текста, все те вопросы, которые рассматриваются или затрагиваются нами в связи с этим текстом, и те места, где мы их рассматриваем. Если же некоторые высказывания Аристотеля, знание которых полезно для других наук, не могут быть затронуты в наших *Рассуждениях* ввиду принятой структуры учения, в том же указателе мы приводим краткие аннотации аристотелевского текста, где обозначаем вопросы, обойденные в нашем сочинении, но представляющие определенную пользу или затруднение.

В этом *Рассуждении* нам предстоит исследовать вопрос о том, что есть сущее как таковое. Ибо тот факт, что сущее есть, очевиден сам по себе и не нуждается в доказательстве; а после вопроса о том, существует ли нечто, самый первый вопрос, предполагаемый и подлежащий разъяснению относительно предмета всякой науки, есть вопрос о том, что есть это нечто. Но эта наука [метафизика], будучи первой и высшей из всех природных наук, не может заимствовать из другой науки, в качестве уже обоснованного или сформулированного, определение или описание своего предмета и его сущности. Поэтому в самом начале надлежит представить и разъяснить этот предмет.

⁴ В издании Vivès этот указатель помещен в начале текста.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Имеется ли в нашем уме единое формальное понятие сущего как такового, общее всем сущим

1. *Что такое формальное и объективное понятия и чем они различаются.* — Прежде всего, следует провести обычное различение формального и объективного понятий. Формальным понятием называется сам акт, или (что то же самое) слово, посредством которого интеллект постигает некоторую вещь или общий формальный смысл. Его называют концептом⁵, потому что оно представляет собой как бы порождение ума; а формальным оно называется потому, что либо является предельной формой ума, либо формально представляет уму познанную вещь, либо поистине служит внутренним и формальным завершением умного постижения, чем и отличается от объективного понятия.

Объективным понятием называется та вещь, или формальный смысл, которая собственно и непосредственно познается или представляется формальным понятием. Например, когда мы схватываем в понятии (конципируем) человека, тот акт, который мы совершаем в уме, чтобы постигнуть человека, называется формальным понятием; сам же человек, познанный и представленный этим актом, называется объективным понятием. Термин «понятие» прилагается к объективному понятию в силу внешнего именованя — от формального понятия, которым, как считается, схватывается его объект. Поэтому его правильно называют объективным: ведь оно не является концептом как формой, внутренне завершающей постижение, но представляет собой понятие как объект и материю, на которые направлено формальное постижение и прямо устремлено жало ума. Вот почему некоторые, вслед за Аверроэсом⁶, называют его *intentio intellecta* (мысленной направленностью), а другие — *объективным основанием*.

⁵ От лат. *concipere* — «зачать».

⁶ См., напр., Аверроэс, *In De anima*, III, comm. 16, in: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. Suppl. II, Venetiis apud Junctas, 1562, fol. 160rB — vD (репринтное издание: Minerva, Frankfurt a.M. 1962).

Различие между формальным и объективным понятиями явствует из того, что формальное понятие — это всегда истинная и позитивная вещь и качество, внутренне присущее тварному уму, тогда как объективное понятие не всегда есть истинная и позитивная вещь: ведь порой мы в понятии мыслим также лишенности (*privationes*) и прочие так называемые сущие в разуме (*entia rationis*, ментальные сущие), ибо они обладают бытием лишь объективно, в уме. Далее, формальное понятие — это всегда единичная, индивидуальная вещь, ибо она есть вещь, произведенная интеллектом и укорененная (*inhærens*) в нем; объективное же понятие в некоторых случаях может быть единичной и индивидуальной вещью, поскольку она способна предстать уму в качестве объекта и схватываться формальным актом; но часто оно представляет собой универсальную, то есть смутную и общую реальность, каковы «человек», «субстанция» и тому подобное.

Итак, в этом *Рассуждении* наше главное намерение состоит в том, чтобы раскрыть объективное понятие сущего как такового, сообразно его всецелой отвлеченности, согласно которой мы называем его объектом метафизики. Но так как оно весьма сложно и во многом зависит от нашего способа постижения, мы начнем с формального понятия, которое, как представляется, известно нам лучше.

Различные мнения

2. Первое мнение напрочь отрицает, что имеется единое формальное понятие сущего, которое поистине было бы само по себе единым и отграниченным, или отличенным, от других понятий — понятий частных сущих. Так думает Каэтан, «Об аналогии имен», гл. 4 и 6⁷. Хотя он выражается темно и различает совершенное и несовершенное понятия, это различие совпадает с другим, проводимым Фонсекой, к которому мы вскоре обратимся. Отсюда, если вчитаться внимательно, мы делаем вывод, что настоящая точка зрения Каэтана именно такова; да и Фонсека говорит в Комментарий на кн. IV «Метафизики», гл. 2, вопр. 2, разд. 3, что тот пришел к этой истине — вернее, подошел к ней. Данное мнение основано на том, что иначе сущее было бы соименным (унивокальным), а не аналогическим, что

⁷ Thomas de Vio, Caietanus, *De nominum analogia*, capp. 4 (nn. 36–37), 6 (nn. 67–68).

ложно, как мы увидим ниже⁸. Следствие очевидно, ибо соименно то, что именуется общим именем. Определение сущности, сообразное имени, является одним и тем же, как свидетельствует Аристотель в начале «Категорий»⁹. Но для всех сущих имя «сущее» является общим; следовательно, либо смысл имени — один и тот же, и тогда сущее будет соименным; либо не один и тот же, и тогда формальное понятие сущего тоже не сможет быть единым: ведь формальное понятие обретает единство от некоей схваченной в понятии единой вещи, или формального смысла, которой оно адекватным образом соответствует. Поэтому, если это понятие адекватно термину, или имени сущего, оно не может быть более единым, чем формальный смысл сущего, обозначенный этим именем.

3. Второе мнение, которое является скорее разворачиванием предыдущего, принадлежит Феррарцу, в Комментарий на кн. I «Суммы против язычников», гл. 34¹⁰. Феррарец различает в понятии два смысла: один он называет номинальным смыслом (*quid nominis*), другой — реальным смыслом (*quid rei*). Первый смысл, по его словам, может быть единым в понятии сущего; второй — никоим образом; но и тот, и другой основываются на аналогии сущего. Итак, сущее объясняется, исходя из общего основания членов аналогии. Ибо эти члены могут мыслиться двояко: во-первых, посредством реального понятия, обозначенного именем; и с этой точки зрения они, будучи аналогическими, охватываются не одним реальным понятием, а многими, что очевидно как в случае аналогии пропорциональности, так и в случае аналогии пропорции, или атрибуции¹¹. Ведь если мы, услышав имя «смеющийся», составим себе собственное понятие обозначенной вещи, у нас образуется не единое понятие, а двойное: с одной стороны — человека, который в собственном и прямом смысле явля-

⁸ ДМ II. 1. 14.

⁹ Аристотель, *Категории*, 1, 1 а 5—11.

¹⁰ Francesco Silvestri da Ferrara, *Commentarium in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis*, I, 34, in: ed. Leonina, *Summa contra Gentiles*, vol. 13, p. 108.

¹¹ О типологии аналогий см. вступительную статью «Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса», раздел «Унивокация или аналогия?».

ется смеющимся; с другой стороны — луга¹², который называется так только в силу некоторого соотношения. Если же образуются не оба этих понятия, а только одно из них, это слово схватывается не соответственно всей его аналогичности, или общему значению по отношению к данным вещам, но лишь постольку, поскольку оно соименно по отношению к человеку, или же лишь постольку, поскольку оно употребляется в переносном значении и обозначает луг метафорически. Так же обстоит дело в аналогии атрибуции — например, в отношении *здорового*. Если образовать собственное понятие обозначенной вещи, оно будет не одним, но многими: одно — применительно к живому существу, которое формально и в собственном смысле является здоровым; прочие — применительно к прочим вещам, которые называются здоровыми в силу различных отношений или внешних именований, идущих от здоровья живого существа. Но в обоих разрядах аналогии может быть образовано единое смутное понятие, связанное скорее со значением слова, чем с некоторой вещью: так, услышав имя *здоровый*, мы разумеем нечто входящее в область здоровья. Так и здесь, когда мы слышим имя «сущее», у нас может сложиться смутное понятие, включающее в себя всё, что обладает бытием или отношением к бытию. Но это не более чем номинальное понятие; если же по-настоящему постигать вещи, обозначенные этим именем, о них составится не одно понятие, но многие.

4. *Мнение Фонсеки, близкое к указанному.* — Не слишком отличается от этого мнения точка зрения Фонсеки, который различает три понятия сущего, а именно: отчетливое, смутное и среднее, то есть отчасти смутное, отчасти ясное. Отчетливо то понятие, которое определено и ясно представляет все простые сущности (*entitates*), непосредственно обозначаемые именем «сущее»; а таково не одно понятие, но многие. Смутно то понятие, которое представляет всё смутным и неопределенным образом, и такое понятие едино. Средним же будет то понятие, которое отчасти смутно, отчасти ясно: оно отчетливо представляет одну природу — например, субстанцию; другие же природы — например, количество, качество и т. д. — представляет подспудно и не-

¹² В оригинале стоит *brutum* (животное), но параллельное место в п. 7 побуждает заменить это слово на более вразумительное *pratium* (луг).

определенно, поскольку все они в некотором отношении сходны с субстанцией. Поэтому такое понятие тоже называется единым.

5. Такая множественность различий скорее мешает, чем помогает достижению ясности. Мне кажется, что подобные различия умножаются без основания и скорее запутывают, чем проясняют существо дела. Ибо мы должны говорить о формальном понятии сущего не согласно тому, что может быть узнано и понято относительно самих по себе вещей, подпадающих под данное понятие, но согласно тому, что эти вещи обозначаются данным термином. В противном случае речь бы шла не о понятии сущего как такового, но о понятии всех вещей — как существующих, так и возможных, — поскольку они именно таковы и различаются между собой. Но таким образом никто не сумел бы отчетливо помыслить их в едином формальном понятии — разве что один только Бог, как верно заметил тот же автор. Но тогда и понятие субстанции или живого существа, если оно будет ясным и отчетливым в этом смысле, окажется понятием, которым отчетливо схватываются все субстанции или все живые существа. Иметь таким образом отчетливое формальное понятие субстанции, живого существа и т. д. опять же мог бы один только Бог.

6. Можно возразить, что термины «субстанция», «живое существо» и тому подобные непосредственно обозначают не ту или иную субстанциальную или живую природу, но понятие субстанции, живого существа и т. д.; поэтому для образования отчетливого понятия, соответствующего значению этих слов, нет нужды нисходить к частным природам. Но иначе обстоит дело с сущим, так как оно непосредственно обозначает сущести, по крайней мере простые сущести, то есть не образованные из общей природы и производящего стяжение (*contrahente*) видового отличия.

С точки зрения реальности, однако, такое мнение ложно, как мы подробнее покажем в следующем разделе¹³, а теперь лишь коротко поясним, исходя из всеобщего способа постижения. Разве кто-нибудь скажет, что «сущее» непосредственно обозначает Бога как такового, пусть даже Бог в высшей степени прост, а не состоит из общей природы и видового отличия? Тот же вопрос можно задать относи-

¹³ См. ниже, ДМ II. 2. 15.

тельно субстанции, акциденции и прочих простых родов или понятий. Далее, на каком основании следует утверждать, что «сущее» непосредственно означает простые сущести, а не образованные из общей природы и видового отличия, каковыми будут «живое существо», «обладание» и т. д.? Ибо сущее как таковое включает в себя вообще все; и как в понятиях субстанции или качества нет ничего, что не было бы сущим, так нет ничего подобного и в понятиях живого существа или обладания. А то, что составное понятие разрешимо в несколько понятий, из которых ни одно не включает в себя другое, тогда как простое понятие не разрешимо, — это обстоятельство не имеет отношения к непосредственному или опосредованному обозначению. Поверит ли кто-нибудь, что «сущее» непосредственно означает «разумное», а не «человека», потому что «разумное» — простое понятие, а «человек» — составное?

Итак, если иметь в виду собственное и отграниченное формальное понятие сущего как такового, ему не свойственно, чтобы посредством него отчетливо постигали отдельные сущие в их собственных и определенных формальных смыслах. Поэтому понятие сущего как такового, если придерживаться его, всегда смутно по отношению к отдельным сущим как таковым. Вот почему св. Фома в «Сумме теологии», I, вопр. 14, ст. 6, говорит, что если бы Бог познавал отличные от Него вещи лишь постольку, поскольку они сущие, Он познавал бы их лишь в общем виде, смутно и несовершенно. Отсюда св. Фома заключает, что Бог познает их не только согласно тому, что они причастны к формальному смыслу сущего, но и согласно их взаимным отличиям. Следовательно, св. Фома считает, что понятие сущего как такового, если брать его отграниченно, всегда будет смутным по отношению к любой определенной природе сущего, как таковой и отличной от других природ, будь она составной или простой.

7. Опровержение способа высказывания других авторов. — Поэтому и то понятие, которое отчасти смутно, отчасти отчетливо, будет излишним для разъяснения данной проблемы. Во-первых, неверно говорить, будто понятие субстанции неявным и смутным образом есть понятие акциденции; и вообще в высшей степени неподобающе говорить, что собственное понятие главного члена аналогии есть смутное понятие других, вторичных ее членов. Хотя так высказыва-

ются многие, утверждая, что как одно и то же имя, непосредственно обозначая первый член аналогии, вторичным образом обозначает и другие члены, так и формальное понятие первого члена аналогии смутно представляет прочие члены, поскольку они подобны или соизмеримы первому: ведь кажется логичным, что если что-то отчетливо представляет некую вещь, оно хотя бы смутно представляет и другие вещи, сходные с нею. Пусть это не столь важно и касается, может быть, лишь способа выражения, я не согласен с этим, ибо собственное и отчетливое понятие первого члена аналогии только одно и формально представляет только сам этот первый член аналогии. Его неверно сравнивать с именем: ведь имя обозначает только потому, что дается, и поэтому одно и то же имя, в первичном и собственном смысле обозначающее нечто одно, может в силу переноса применяться для вторичного обозначения другого. Что же касается понятия вещи, оно по природе представляет саму вещь; поэтому, будучи собственным и адекватным понятием главного члена аналогии, сообразным его формальному смыслу, оно не может представлять остальные члены. Следовательно, само по себе оно не позволяет их познать, но в лучшем случае может служить как бы началом или поводом для постижения и для именования других членов в соответствии с их пропорциональностью или соотносительностью с первыми членом аналогии. А этого недостаточно, чтобы особенное и адекватное понятие первого члена аналогии называть неявным или смутным понятием остальных членов.

Во-вторых, я спрашиваю: будет ли это понятие первого члена аналогии абсолютно тождественным понятию, которое соответствует собственному имени этой самой вещи или природы — например, субстанции, — или же оно будет отличным от него? Второе утверждать невозможно: ведь если оба понятия суть собственные понятия субстанции, непонятно, в чем состоит различие, об одном позволяющее сказать, что оно представляет акциденции, а о другом — нет. Если же согласиться с первым, то для утверждения, что это понятие представляет акциденции, существует не больше оснований, чем для утверждения, что собственное понятие человека представляет прочие живые существа. Таких оснований даже меньше, потому что меньше сходство. Кроме того, тогда пришлось бы утверждать, что имеется единое формальное понятие субстанции, некоторым образом общее

субстанции и акциденции, что поистине несуразно и, строго говоря, ложно: ведь хотя акциденция и выражает соотношенность с субстанцией, понятие субстанции никоим образом не представляет эту соотношенность, но только ее завершение (*terminus*), и то не формально, с точки зрения именно завершения, а с абсолютной точки зрения. А этого недостаточно, чтобы данное понятие называть неявным или смутным понятием акциденции. То же самое легко заметить относительно других членов аналогии либо их понятий: формальное понятие смеющегося человека само по себе никоим образом не является смутным понятием луга, и собственное понятие здорового живого существа не является понятием лекарства, и так же в отношении прочего. И причина этого заключается в том, что либо основанием такой аналогии служит некое реальное сходство или подобие между членами аналогии, как мы будем говорить ниже о сущем¹⁴, — а подобие не представляется собственным понятием какого-либо члена аналогии, — либо этим основанием служит не подобие как таковое, но лишь некое отношение или некая атрибуция, а этого опять-таки недостаточно для того, чтобы собственное понятие одного члена аналогии, как таковое, некоторым образом представляло другие члены. Оно представляет лишь ту форму, по подчиненности которой именуются прочие члены, и представляет ее такой, какова она абсолютно и сама по себе, а не по отношению к прочим.

8. Я также утверждаю: независимо от правильности или неправильности этого способа выражения, согласно которому определенное понятие субстанции называется смутным понятием остальных родов сущего, или акциденций, — все равно этого нельзя сказать о формальном понятии сущего как такового. Ведь определенное понятие субстанции есть формальное понятие субстанции как таковой, тогда как собственное понятие сущего должно быть отличным от понятия субстанции, коль скоро сущее на самом деле разделяется на субстанцию и акциденцию. Кроме того, сущее не означает непосредственно субстанции, как будет показано ниже¹⁵; следовательно, не означает непосредственно и собственного формального понятия субстанции.

¹⁴ См. ниже, DM II. 3. 16.

¹⁵ См. ниже, DM II. 2. 9.

Итак, остается признать, что формальное понятие сущего как такового, в сравнении с определенными сущими как таковыми, всегда будет смутным и неразличимо представляющим то или другое сущее. Однако смутным и неразличимым оно будет лишь применительно к конкретным сущим как таковым, потому что применительно к своему объекту, которое им представляется непосредственно и в собственном смысле (каков бы он ни был), формальное понятие сущего называется и поистине является собственным и отчетливым понятием. Точно так же понятие живого существа, смутное применительно к человеку, применительно к живому существу как таковому будет собственным и отчетливым понятием, пусть даже — в продолжение сравнения — это же простое понятие обычно именуется смутным относительно составного понятия, которым живое существо схватывается в определении. Сходным образом в разных людях или в одном и том же человеке, но в разное время одно понятие сущего может быть отчетливее другого, либо, наоборот, одно понятие сущего может быть названо смутным по отношению к другому, более отчетливому, поскольку один и тот же формальный смысл, или чтойность, сущего как такового случается познавать с бóльшим или меньшим совершенством. Но это различие формальных понятий не имеет отношения к нашей теме, ибо зависит скорее от того, кто постигает, и от совершенства либо несовершенства света разума, или способа постижения, нежели от отношения к объекту, которое мы преимущественно рассматриваем.

Истинное суждение

9. Итак, после того как приведены эти различия, надлежит заявить: собственное и адекватное формальное понятие сущего как такового едино и отграничено¹⁶ — как реально, так и в разуме — от формальных понятий прочих вещей и предметов. Таково, по упомянутому выше признанию Фонсеки¹⁷, общее мнение. Его придерживаются: Скот и все его последователи, как мы увидим в следующем

¹⁶ Термином «отграничено» передается узко-техническое значение латинского причастия «*græcisum ab...*», буквально означающее «отсеченный», «отрезанный» мыслью, то есть абстрагированный.

¹⁷ См. выше, ДМ II. 1. 4.

разделе¹⁸; Капреол, в Комментарий на часть I «Суммы теологии», дист. 2, вопр. 1, выводы 1 и 9 и в «ответах на аргументы»; Каэтан, в Комментарий на трактат св. Фомы «О сущем и сущности», гл. 1, вопр. 2, который цитирует св. Фому, вопр. 7 «О потенции», ст. 5 и 6; Сонсинас, в Комментарий на кн. IV «Метафизики», вопр. 1; Явелли, вопр. 1; Доминик Фландрский, вопр. 2, ст. 6; Гервей Наталис, *Quodl.* II, вопр. 7; Сото, «О категориях», гл. 4, вопр. 1. Это же явствует из тех мест у св. Фомы, которые цитируются в следующем разделе¹⁹.

Во-первых, данное утверждение подтверждается опытом: когда мы слышим имя «сущее», ум наш не увлекается в разные стороны и не разделяется между множеством понятий, но скорее сосредоточивается на одном, постигая человека, живое существо и т. п. Во-вторых, наши формальные понятия мы выражаем посредством слов, как говорит Аристотель в I книге *Об истолковании*²⁰; но слово «сущее» одно не только в материальном отношении, но и обладает одним значением в своем первичном употреблении, не обозначая непосредственно какую-либо природу в ее собственных и определенных свойствах, отличающих ее от других природ. Поэтому оно не означает многого, поскольку оно многое, ибо не означает его согласно тому, чем вещи, составляющие многое, отличны друг от друга; но означает их постольку, поскольку они сходны между собой, то есть являются подобными. А это — знак того, что и в уме этому слову соответствует одно формальное понятие, которым непосредственно и адекватно схватывается означаемое данным словом. Вернее, наоборот: из этого знака мы заключаем, что такое именование идет от соответствующего способа схватывания вещи — в едином понятии. В-третьих, мы можем аргументировать, исходя из понятия существования. Представляется само по себе очевидным, что имеется единое формальное понятие существования как такового: всякий раз, когда мы говорим и рассуждаем о существовании как о едином акте, мы в реальности образуем не множество понятий, но одно. Значит, и формальное понятие существования как такового одно: ведь как абстрактное схватывается по способу одного, так и конкретное, установленное и от-

¹⁸ См. ниже, DM II. 2. 5.

¹⁹ См. ниже, DM II. 2. 8.

²⁰ Аристотель, *Об истолковании*, 1, 16 а 3—5.

граниченное в качестве конкретного. Следовательно, и сущему как таковому соответствует одно формальное понятие: ведь сущее либо есть то же, что существующее, либо понимается как способность к существованию, и тогда его понятие едино по тем же причинам.

Поэтому же понятие сущего обычно называется не только единым, но и простейшим, в которое, в конечном счете, разрешаются все прочие понятия. Ведь в других понятиях мы схватываем то или иное сущее, а в этом понятии отвлекаемся от всякой составленности и определенности. Именно потому, что это понятие, в остальном не отличаясь от других, легче схватывается в отношении всякой вещи, обычно говорят, что оно само по себе есть первое из образуемых человеком понятий. Это утверждают св. Фома, вопр. 1 «Об истине», ст. 1, и вопр. 21; и Авиценна, в кн. II «Метафизики»²¹.

Относительно единства этого наиболее общего и смутного понятия почти ни у кого не возникает сомнений. Однако мы намерены показать, что понятием сущего как такового, в истинном и собственном смысле, может быть названо только такое понятие, которое является смутным относительно частных сущих, взятых именно как частные. Наконец, если формальное понятие сущего не одно, значит, их много; сколько же? Нет большего основания считать, что их два, нежели что их три или сколь угодно еще. Ведь если умножать эти понятия, их нужно умножать в соответствии с каким-либо различием в вещах или существах, охватываемых границами сущего; но такие существа могут умножаться до бесконечности, различаясь своими свойствами. И если мы однажды согласимся с тем, что понятие или понятия сущего как такового представляют определенные природы вещей, к тому же взятые в их различии, нет никаких причин останавливаться скорее на двух, чем на трех или четырех, и т. д. Это станет еще очевиднее из того, что мы будем говорить в следующем разделе об объективном понятии: ведь хотя формальное понятие, создаваемое нами и в нас, представляется более известным из опыта, точное познание его единства во многом зависит от единства объекта, от которого акты, как правило, получают свое единство и отличительные свойства.

²¹ См. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I [скорее, нежели II], 2, pp. 12, 30–13, 38. О сущем как о том, что первым схватывается интеллектом, см. I, 5, pp. 31, 2–32, 4.

10. Отсюда становится понятным, во-первых, в каком смысле и в каком отношении это формальное понятие называется реально отграниченным от других понятий. А именно: оно со стороны самой реальности отличается от понятия субстанции как таковой, акциденции, качества и т. п. Мы подразумеваем — отличается в человеческом интеллекте, который разделяет в уме также и то, что в реальности не разделено, и в самом себе расчленяет понятия, образуя реально различные понятия одной и той же реальности соответственно разным способам отграничения или абстрагирования схваченной вещи. Так, формальные понятия божественной справедливости и божественного милосердия в нас реально разграничены, или различены, хотя сами по себе милосердие и справедливость в Боге не различаются. Так и понятие сущего как такового, в своем представлении отграничиваясь от категории субстанции как таковой, акциденции и всего прочего, по необходимости и само по себе реально отграничено и отлично от понятий, присущих этим категориям, или формальным смыслам, как таковым, что без возражений признается всеми.

11. Во-вторых, из сказанного очевидно, что формальное понятие сущего, будучи единым с вещной стороны, является таковым и с точки зрения его формального смысла: с этой стороны оно тоже отграничено в разуме от формальных понятий частных смыслов. Это явствует прежде всего из того, что данное понятие само по себе наиболее простое — как по предмету, так и по форме; следовательно, оно включает в себе единый и простой адекватный формальный смысл, которым и отграничивается от других формальных понятий.

Далее, это явствует из того, что как наш ум, разделяя те вещи, которые в реальности не разделяются, в самом себе реально различает их понятия, так и наоборот: сочетая и сопрягая — на основании внутреннего сходства — то, что в действительности разделено, он составляет себе понятие, единое как вещно, так и с точки зрения формального смысла. Но именно так и схватываются формальным понятием сущего отдельные сущие: ум воспринимает их все лишь с точки зрения их взаимного сходства в отношении к бытию, и в результате образует единый образ, в одном формальном представлении изображающий то, что есть. Этот образ и есть само формальное понятие. Следовательно, это понятие непосредственно (*simpliciter*) едино — и фактически, и по формальному смыслу, — и тем самым отграничено

от тех понятий, в которых более отчетливо представлены частные сущие или их свойства.

12. *Формальное понятие сущего как такового не умножается сообразно множественности частных предметов.* — В-третьих, отсюда следует, что формальное понятие сущего не просто едино, но и не может быть множественным: оно не умножается в зависимости от большей определенности или более отчетливого схватывания объектов. В самом деле, формальные понятия могут умножаться либо по числу — в разных субъектах, либо в одном и том же субъекте — в разные моменты времени, а также, вероятно, по виду — со стороны воспринимающего, сообразно более высокой степени или большей ясности и отчетливости постижения самого формального смысла сущего как такового (хотя не исключено, что такое различие целиком остается в рамках одного и того же вида, как большее и меньшее, и преимущественно опирается на понятия, которые естественным образом могут быть сформированы людьми). Но большая или меньшая определенность объекта не способна повлечь за собой умножения понятия сущего как такового. Как уже было показано, в силу того обстоятельства, что мы не удерживаемся на уровне всеобщего постижения сущего как такового, но нисходим до тех или других сущих как таковых, формальные понятия хотя и умножаются, но не через умножение понятия сущего как такового, а через присоединение понятий субстанции, акциденции и т. д.

13. *Формальное понятие сущего является не только номинальным, но и реальным.* — В-четвертых, из сказанного следует, что будет ложным назвать это понятие лишь номинальным, но не понятием реальности, обозначаемой именем сущего, и сообразным тому смыслу, который обозначен этим именем. Во-первых, как было сказано²², понятие сущего первое, чем имя и его приложение к обозначаемой таким образом вещи. Ибо хотя для нас понятия часто формируются посредством слов, однако само по себе, безотносительно, понятие первое: оно само рождает из себя слово, в котором выражается, и служит источником его приложения. Следовательно, понятие сущего непо-

²² См. выше, ДМ II. 1. 9.

средственно и абсолютно является реальным понятием само по себе, а не только сообразно значению имени — не так, чтобы его можно было на этом основании назвать номинальным понятием, или *quid nominis*. Во-вторых, это понятие есть как бы некий простой образ, по природе представляющий то, что произвольно обозначается именем. В этом и заключается его реальность, хотя ввиду того, что понятие это наиболее просто, и потому его объект не может быть выражен в полноценной дефиниции, для его развертывания мы обычно прибегаем к описаниям, которые кажутся лишь более отчетливым пояснением значения имени. В этом смысле вполне можно признать, что формальное понятие сущего номинально; однако этим не исключается, что оно есть собственное и адекватное понятие вещи, непосредственно обозначенной этим именем.

14. *Для каких аналогий имеется общее понятие.* — Основание первого тезиса (о втором уже сказано достаточно) затрагивает проблему аналогии сущего, которую мы рассмотрим ниже. Оно зависит также от того, что следует сказать об объективном понятии. Ибо многие считают, что аналогии противоречит единство не формального, а объективного понятия, о чем будет сказано ниже²³. Теперь же коротко отметим, опираясь на текст св. Фомы, «На книгу I Сентенций», дист. 19, вопр. 5, ст. 2, на 1, что некоторые аналогии атрибуции обозначают форму, которая внутренне присутствует лишь в главном члене аналогии, а в других ее членах присутствует лишь в силу соотнесенности или внешнего именованя — как, например, «здоровое» и т.п. Таким случаям противоречит единство формального понятия, ибо члены аналогии не имеют между собой настоящего сходства и подобия. Но есть и другие случаи, когда аналогия обозначает такую форму или природу, которая внутренне присутствует во всех ее членах. Именно таково сущее, как мы увидим ниже, ибо акциденции являются сущими не в силу внешнего²⁴ именованя, но через внутреннюю природу, или причастность к формальному смыслу сущего. Что касается таких аналогий, нет ничего несообразного в том, чтобы

²³ См. ниже, DM II. 2. 1–3, 18, 36.

²⁴ В оригинале исп. издания — «внутреннего» (*intrinsecus*). Этого не может быть, см. выше.

имелось одно формальное понятие, непосредственно и абсолютно единое как со стороны реальности, так и со стороны соответствующего формального смысла. А в чем заключается его аналогичность, будет показано ниже²⁵.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Имеется ли единое объективное понятие сущего

1. *Первое затруднение.* — Здесь возникают два затруднения. Первое было затронуто в предыдущем разделе²⁶ и основано на аналогии сущего. Ведь если объективное понятие сущего едино, оно едино либо единством соименности (*univocatio*), и тогда аналогия снимается; либо единством исключительно аналогическим, и тогда либо оно в действительности не едино, либо здесь присутствует противоречие в терминах. Ибо аналогия подразумевает либо несколько понятий, лишь соотносящихся между собой, либо несколько отношений к одной форме, из-за которых объективное понятие аналогического имени не может быть единым. Это провозглашается и подтверждается следующим образом: чтобы имелось единое объективное понятие сущего, необходимо, чтобы все сущие обладали сходством относительно единого формального смысла сущего, непосредственно обозначенного именем «сущее». Ведь единство объективного понятия требует единства вещи или хотя бы единства формального смысла. Но коль скоро все сущие сходны в отношении формального смысла, они как таковые имеют одну и ту же дефиницию, поскольку у них одно объективное понятие: ведь если объективное понятие одно, его дефиниция тоже может быть одной; а значит, налицо все условия для полной унивокальности сущего.

2. *Второе затруднение* таково: если объективное понятие сущего едино, значит, само по себе оно отграничено и отвлечено от всех низших, или определенных родов сущего. Но следствие невозможно; значит, невозможна и посылка. Вывод очевиден: если понятие сущего едино,

²⁵ См. ДМ II. 2. 18.

²⁶ См. выше, ДМ II. 1. 2.

то формально и актуально оно не включает в себя конкретных родов сущего, так как они внутренне противостоят друг другу и выступают причиной различия. Следовательно, невозможно, чтобы они актуально содержались в едином объективном понятии; и поэтому, чтобы понятие сущего было единым, оно с необходимостью должно быть отграниченным от всех конкретных родов.

А я покажу, что это невозможно. Ведь если сущее как таковое отграничено от конкретных родов сущего, то при его стяжении до этих родов к нему должно нечто добавляться; и эта добавка будет либо сущим, либо ничем. Если ничем, как она сможет реально определить сущее и конституировать некий сущий формальный смысл? Если же она будет сущим, то сущее как таковое не сможет абстрагироваться от нее, ибо то, что абстрагируется от другого, не может быть включенным в это другое. Итак, немыслимо, чтобы сущее было отграниченным от модусов, которыми производится его стяжение, и, тем не менее, внутренне заключалось в них. Но немыслимо и противоположное: чтобы модус, производящий стяжение сущего, не заключал в себе ничего, кроме сущего, и, тем не менее, определял его до некоторого особенного сущего смысла. Ибо стяжение и определение немыслимы без добавления, а добавление мыслимо лишь при условии, что добавляемое не включает в себя того, к чему оно добавляется реально или ментально, сообразно тому способу, каким мыслится это добавление. В подтверждение можно сослаться на Аристотеля, кн. 3 «Метафизики», текст 10²⁷, где сказано, что род не принадлежит к сущности видового отличия, так как отвлечен и отграничен от него.

Итак, если объективное понятие сущего отграничено и едино, оно по необходимости не должно включаться в то, чем производится стяжение.

3. *Обоснование затруднения: довод против.* — Однако на это можно возразить, что единому формальному понятию необходимо соответствует единое объективное понятие. Но было показано, что имеется единое формальное понятие сущего; следовательно, необходимо должно иметься и единое объективное понятие. Бóльшая посылка очевидна, так как формальное понятие получает весь свой смысл и

²⁷ Аристотель, *Метафизика*, III, 3, 998 b 22–28.

всё свое единство от объекта; значит, чтобы быть единым, оно по необходимости должно соотноситься с объектом, который некоторым образом един. Но объективное понятие есть не что иное, как сам объект, взятый в качестве познанного или схваченного посредством данного формального понятия. Следовательно, если формальное понятие едино, то и объективное понятие по необходимости должно быть единым.

Различные мнения

4. *Первое мнение.* — В данном вопросе те, кто отрицает наличие единого формального понятия сущего, проявляют последовательность, отрицая также наличие единого объективного понятия²⁸. Так считает Каэтан, см. места, указанные в предыдущем разделе, в параграфе о *Первом мнении*; и Феррарец, в указанном месте²⁹. Среди тех, кто хотя и признает единство формального понятия сущего, однако отрицает единство объективного понятия, — Сонсинас, в Комментарий на кн. IV «Метафизики», вопр. 2 и 3; Исидор Севильский, In I, дист. 3, вопр. 1; Гервей и Доминик Фландрский, в местах, указанных в предыдущем разделе³⁰. То же мнение приписывают Капреолу, но в действительности он учит иначе, как будет сказано ниже. В поддержку этого мнения цитируют также св. Фома, «Сумма теологии», I, вопр. 13, ст. 5, и вопр. 7 «О потенции», ст. 7, и вопр. 2 «Об истине», ст. 11: здесь говорится о том, что именам, которые являются общими для Бога и творений, соответствует не один схваченный в понятии или обозначенный смысл, но многие. Оснований такого мнения мы коснулись в начале³¹: в самом деле, хотя названные авторы приводят много доводов, вся их сила заключается в указанных двух затруднениях. Однако названные авторы расходятся в понимании объективного понятия — вернее, понятий, соответствующих сущему. Одни

²⁸ В этой связи в издании Vivès, в сноске, содержится ссылка на комментарий Бенито Перейры ко II книге *Физики*, гл. 2. (B. Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus libri XV*).

²⁹ См. выше, ДМ II. 1. 2–3.

³⁰ См. выше, ДМ II. 1. 9.

³¹ См. выше, ДМ II. 2. 1–3.

говорят, что формальное понятие сущего непосредственно представляет все роды сущих, поскольку они находятся между собой в некоторой связи или соотношении. Так говорит Феррарец, и так же думает Казтан. Другие же утверждают, что формальным понятием сущего непосредственно представлена дизъюнкция: *субстанция или акциденция*. Так думают Сонсинас, Гервей и пр. Третьи заявляют, что это формальное понятие абсолютным образом представляет все роды и начала, или простые понятия: не копулятивно или дизъюнктивно, но абсолютно. Так полагает Фонсека, в Комментарий на кн. IV «Метафизики», гл. 2, дист. 2, разд. 4 и 7.

5. *Второе мнение.* — Второе мнение, полностью противоположное, таково: безусловно имеется единое объективное понятие сущего. Так считает Скот, На кн. II Сентенций, дист. 3, вопр. 1, и На кн. I Сентенций, дист. 8, вопр. 1, и На кн. II Сентенций, дист. 3, вопр. 3 и 6³²; Явелли, На кн. IV «Метафизики», q. 1; Сото, «О категориях», гл. 4, вопр. 1. Того же мнения придерживается Капреол, На «Сумму теологии», I, дист. 2, вопр. 1. Однако между этими авторами есть расхождение. Так, Скот считает это понятие «из природы вещи» отграниченным от низших природ и модусов, производящих стяжение сущего. Другие же полагают, что объективное понятие едино только с точки зрения нашего способа постижения, вне отграничений и различий, которые имели бы место в вещах. Об этом расхождении во взглядах мы будем говорить в следующем разделе. О другом различии, которое тоже прослеживается между этими авторами — в отношении унивокации или аналогии, — мы скажем ниже³³.

6. *Третье мнение,* среднее между названными, подразумевает различия и формулируется по-разному. Одни говорят, что объективное понятие сущего само по себе, взятое абсолютно, то есть помимо низших родов, едино и отграничено от них в разуме; однако в сопоставлении с низшими родами, взятое как включенное в них, оно не

³² Ср. ed. Vaticana: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, nn. 26–55; q. 3, nn. 152–166. Также *Ordinatio*, lib. I, d. 8, p. 1, q. 3 [а не 1], nn. 88–89, 95 ss. Также *Ordinatio*, lib. II, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 61–65; q. 6, nn. 168–188.

³³ См. ниже, ДМ II. 3. 6–7. Унивокальность и аналогия подробнее всего рассматриваются в Рассуждении XXVIII.

едино. Так они примиряют сомнения, высказанные в начале раздела. В самом деле, поскольку в формальном понятии сущего схватывается сущее само по себе и вне всякой соотнесенности с низшим родами, необходимо, чтобы хотя бы с этой точки зрения объективное понятие сущего обладало единством. Но когда это же понятие рассматривается как существующее в низших родах, оно не может обладать единством: ведь сами низшие роды — например, субстанция и акциденция — разнятся между собой именно в том, в силу чего они являются сущими. Значит, в этом самом, как таковом, они не могут иметь единства, ибо не могут совпадать и различаться в отношении одного и того же. Этот последний вывод подтверждают доводы относительно затруднения, высказанные в начале.

Иную позицию занимает Фонсека. Проводя различие между смутным, отчетливым и средним — то есть отчасти смутным, отчасти ясным — понятиями, о котором говорилось выше, Фонсека утверждает, что это третье понятие, может быть, и едино, однако не отграничено от низших родов, но является понятием, например, субстанции. Сходным образом об отчетливом понятии он говорит, что оно не является единым и адекватным сущему — разве что в Боге; в нас же оно включает в себя понятия субстанции, качества и т. д. Но, как я уже говорил, эти понятия в действительности не являются понятиями сущего как такового. Что касается смутного понятия сущего, которое и составляет предмет нашего рассмотрения, Фонсека утверждает, что оно некоторым образом едино и отграничено, однако не абсолютно, а в определенном отношении (*secundum quid*): отграничено постольку, поскольку не содержит в себе явно и определенно того, что присуще низшим разрядам; но не абсолютно отграничено, пусть даже в разуме, ибо в противном случае придется сделать вывод о его унивокальности. А относительно — не абсолютно — это отграничение потому, что смутное понятие сущего исключает характеристики, свойственные субстанции и прочим простым существам, но при этом сущность этих характеристик остается той же, что и сущность самих существей.

7. Впрочем, эти различения, как уже было сказано в предыдущем разделе³⁴, не служат, на мой взгляд, прояснению существа дела, но

³⁴ См. выше, ДМ II. 1. 5.

чем более умножаются, тем более его искажают и затемняют. Итак, мы опустим отчетливые, или частные, понятия субстанции и прочих родов или частей, на которые разделяется сущее вообще. Мы будем говорить только об объективном понятии, непосредственно и адекватно соответствующем тому формальному понятию, которое, как было показано в предыдущем разделе³⁵, соответствует в уме слову *сущее* и реальности, непосредственно им обозначаемой. Ибо все прочее, частные понятия, взятые сами по себе, суть понятия сущего не как такового, но как того или другого сущего.

Первое утверждение

8. *Имеется единое объективное понятие сущего.* — Во-первых, я утверждаю: формальному понятию сущего соответствует единое объективное понятие, адекватное и непосредственное, которое не означает прямо ни субстанцию, ни акциденцию, ни Бога, ни творение, но означает все эти предметы как одно, то есть поскольку они некоторым образом подобны друг другу и сходны в том, что обладают бытием. С этим выводом согласны сторонники второго мнения, а также Фонсека. Это же мнение отстаивает св. Фома в уже цитированных местах из трактата «Об истине», вопр. 1, ст. 1, и вопр. 21, ст. 1, где говорится, что понятие сущего есть простейшее и первейшее понятие. Оно постольку определяется к тому, чтобы быть понятием субстанции, количества и т. д., поскольку его определяет к этому выраженный в нем модус данного сущего. Здесь с необходимостью идет речь именно об объективном понятии, ибо формальное понятие не подвергается определению и стяжению. В «Сумме теологии», I, вопр. 5, ст. 3, на 1, св. Фома выражается еще яснее: *Субстанция, количество и качество производят стяжение сущего, прилагая понятие сущего к некоей чьейности, или природе*. Но стяжение немислимо без некоторого единства и общности объективного понятия.

Точно так же поддерживает это утверждение Аристотель, кн. IV «Метафизики», текст 7³⁶, где говорится, что метафизика рассматрива-

³⁵ См. выше, ДМ II. 1. 9.

³⁶ Аристотель, *Метафизика*, IV, 3, 1005 a 18–1005 b 2 (текст editio Iuntina: fol. 72^r A — C).

ет сущее как таковое, которому подчинены прочие роды сущего. На это св. Фома замечает, что первая философия изучает сущее вообще и свойства, принадлежащие ему как сущему вообще. Этот тезис может быть обоснован посредством следующего рассуждения. Необходимо, чтобы формальное понятие сущего имело некий адекватный объект; но этот объект не может быть составлен из разных природ сущих, взятых сообразно их определенным формальным смыслам, пусть даже простым. Значит, необходимо, чтобы объективное понятие было едино в силу некоего сходства и подобия сущих между собой. Вывод очевиден из достаточного перечисления; ибо мы полагаем (как это явствует само по себе), что единство объективного понятия — не реальное, то есть не численное и не вещное единство: ведь ясно, что данное понятие обще многим вещам. Далее, принятая большая посылка тоже очевидна: ведь формальное понятие есть акт интеллекта, а всякий акт интеллекта, как и вообще всякий акт, поскольку он един, должен иметь адекватный объект, от которого он получает единство. Что касается меньшей посылки, ее можно доказать: ведь если названный адекватный объект составлен из множества природ сущих, я спрашиваю: каковы эти природы и каким образом они составляются в названное понятие. Но этого никоим образом нельзя помыслить и понять. Это станет очевидным, если исключить все способы, какими это утверждалось и какие только можно вообразить.

9. *Сущее не означает непосредственно субстанцию и акциденцию.* — Прежде всего, то, что говорит Сонсинас, — что понятие сущего состоит из субстанции и акциденции как таковых, — безусловно ложно. В самом деле: то и другое входит в понятие сущего либо сцепленно, либо разделительно. Первого и сам Сонсинас не говорит и не может говорить, иначе неверно было бы называть субстанцию или качество сущим: ведь ни субстанция не есть субстанция плюс акциденция, ни качество, ни прочее. Что касается второго, что и утверждает сам Сонсинас, это не только противоречит опыту, как я покажу вскоре, но и влечет за собой унивокацию сущего, которой сам Сонсинас хочет избежать. Ведь эта дизъюнкция — *субстанция или акциденция* — столь же истинно, просто и первоочередно подобает акциденции, что и субстанции. Как для истинности дизъюнкции достаточно, чтобы истинной была одна ее часть, так и для равно первоочередной и абсолютной предикации разделительного предиката достаточно, чтобы

одна его часть первоочередно и абсолютно подобала субъекту. Но акциденция есть акциденция так же истинно и так же собственно, как и субстанция есть субстанция; следовательно, эта дизъюнкция столь же истинно и собственно подобает акциденции как одной ее части, сколь и субстанции как другой части. Это очевидно в отношении всех подобных предикатов: например, «быть Богом или творением» так же истинно и собственно говорится о человеке, как и о Боге, и так же в других случаях.

Наконец, то и другое может входить в понятие сущего абсолютно (*simpliciter*), то есть помимо связанности или разделительности, — а именно, как *субстанция акциденция*. И это, во-первых, противоречит опыту. Ведь то, что постигается, воспринимается разумом и таким образом становится предметом опыта; но когда мы слышим имя *сущее* и отграниченно постигаем то, что, по нашему разумению, обозначается этим именем, мы не воспринимаем разумом субстанцию как таковую или акциденцию как таковую. В этом каждый может убедиться на собственном опыте.

10. Во-вторых, формальное понятие сущего является простым и отграниченным, реально отвлеченным от собственных формальных понятий субстанции и акциденции как таковых. Следовательно, оно не представляет субстанцию и акциденцию собственным и отчетливым образом, как представляют их эти два понятия — «субстанции» и «акциденции». Нельзя также утверждать, что единое понятие сущего преимущественным образом содержит в себе всю ту формальную представленность, которая заключается в этих двух понятиях, взятых вместе: ведь такой тип универсальности формального понятия чужд человеческому интеллекту и вряд ли обнаружится в интеллекте ангельском. Следовательно, понятие сущего универсально не потому, что преимущественным образом представляет множественное как множественное, но потому, что смутно представляет множественное как некоторым образом единое.

Но если это понятие не представляет субстанцию и акциденцию так же собственно и отчетливо, как представляют их формальные понятия субстанции и акциденции, то нельзя помыслить никакого способа, каким они могли бы быть представлены как таковые, а не постольку, поскольку они некоторым образом сходны между собой. Следовательно, понятие сущего и тогда не состоит из понятий суб-

станции и акциденции, когда они представлены названным способом — абсолютно и просто.

11. Кроме того, сообразно такому понятию едва ли можно понять, что именно сказывается о чем-либо, когда говорят «сущее». Ведь то, что сказывается, есть объективное понятие; следовательно, если понятие сущего есть эта целостность, «субстанция акциденция», то предикация «это есть сущее» равнозначна предикации «это есть субстанция акциденция». Но подобная предикация может производиться конкретным образом — истинно или ложно — только при условии, что предикирование обеих ее частей понимается либо как совместное, либо как раздельное: ведь эти две части не сопрягаются как сущест्वительное и прилагательное, чтобы предикироваться как нечто одно. Но даже если бы это было так, предикация имела бы смысл совместности, и высказывание оказалось бы ложным.

Кроме того, всему этому утверждению противоречит следующее: если в понятие сущего входят оба эти понятия, субстанции и акциденции, какое, я спрашиваю, понятие субстанции в него входит? Либо субстанция понимается здесь как тварная субстанция, либо как нетварная, либо как некое объективное понятие, общее той и другой. Первое и второе невозможно: ведь сущее, о котором мы ведем речь, обще тварному и нетварному сущему; именно оно является предметом этой науки, как было показано выше. Если же верно третье, отсюда следует довод к человеку, обращенный против названных авторов. Либо субстанция есть нечто аналогическое по отношению к нетварной и тварной субстанциям, и тогда, коль скоро имеется единое объективное понятие, общее тварной и нетварной субстанциям, может иметься и единое понятие сущего. Либо из-за того, что тварная субстанция отстоит от нетварной более, чем акциденция от тварной субстанции, ради сохранения последовательности надлежит нечто добавить к этому понятию и заявить, что его составляют конкретный формальный смысл тварной субстанции и акциденции. Но это само по себе невероятно и с еще большим успехом опровергается приведенными аргументами. Остается сходный довод со стороны другого члена, то есть *акциденции*. Даже по мнению названных авторов акциденция является аналогическим понятием, и это истинно хотя бы в отношении некоторых акциденций, как будет показано ниже. Поэтому я опять-таки спрашиваю: входит ли акци-

денция в понятие сущего сообразно некоему общему понятию или же, так сказать, сообразно части объективного понятия, общего всем акциденциям. Против обоих вариантов ответа могут быть обращены приведенные доводы, и в итоге приходится сделать тот вывод, что и этот член подлежит разделению на множество других.

12. *Понятие сущего не включает в себя все первые роды.* — Вероятно, по этой причине другие утверждали, что адекватный объект формального понятия сущего представляет собой или включает в себя все первые роды, или все простые сущести³⁷, на которые непосредственно разделяется сущее. Но против этого утверждения опять-таки остаются в силе приведенные выше доводы.

Во-первых, эти природы не могут входить в понятие сущего ни совместно, ни разделительно, ни просто и вне связи друг с другом, как явствует из уже сказанного. Ибо уже приведенное рассуждение применимо и к данному случаю, как в этом легко может убедиться каждый.

Во-вторых, этому утверждению противоречит опыт: ведь когда мы постигаем сущее, мы не воспринимаем все определенные природы сущего сами по себе и поскольку они различны между собой. Да и было бы гораздо труднее воспринять такое множество природ, чем всего лишь субстанцию и акциденцию; и гораздо невероятнее, что у нас имеется единое формальное понятие, которое отчетливо представляло бы все эти природы, чем если бы имелось единое понятие субстанции и акциденции. Но коль скоро формальное понятие сущего не представляет простые природы отчетливо, как таковые и поскольку они различны между собою, мы делаем вывод, что оно представляет их лишь поскольку они схожи между собой и некоторым образом подобны, что и требовалось доказать. Вывод очевиден, потому что, как было показано чуть ранее, между этими двумя вариантами не может быть найдено никакого промежуточного варианта.

В-третьих, на том же основании, на каком утверждается, что объективное понятие сущего включает в себя все первые роды, или все простые сущести, следовало бы утверждать, что оно включает в себя

³⁷ То есть категории.

все сущести, в том числе составные — например, человека, льва и т. д., — сообразно их собственным формальным смыслам. А этого до сих пор еще никто не утверждал. Вывод очевиден: ведь коль скоро в понятие сущего входят все роды, или простые природы, это происходит либо потому, что понятие сущего как такового не отграничено от них; либо потому, что они ничего не добавляют к сущему, что не было бы сущим; либо потому, что понятие сущего мыслится непосредственно определенным или стяженным в разуме до этих формальных смыслов. Но первое и второе можно отнести к любым сущим, даже к низшим видам: ведь реально понятие сущего не более отграничено от понятия человека, лошади и т. д., чем от понятий субстанции и акциденции; и человек не в большей мере добавляет к сущему нечто, что не является сущим, нежели субстанция, количество и т. д. Третий же довод выдвигается непоследовательно: ведь если сущее как таковое не означает единого объективного смысла, или понятия, то в сущем как таковом, применительно к схваченной в понятии вещи, нет ничего, что могло бы в собственном смысле разделяться, определяться или подвергаться стяжению — ни прямо, ни опосредованно. Значит, этот довод несколько не препятствует тому, чтобы все сущие, каковы бы они ни были, входили в понятие сущего, коль скоро говорится, что некоторые сущие определенным образом входят в него. Нельзя для одних сущих привести больше достаточных оснований, нежели для других.

13. *Понятие сущего не включает в себя субстанцию явно, а прочее неявно.* — Наконец, по этим причинам может быть выдвинуто и другое предположение, согласно которому адекватный объект формального понятия сущего включает в себя не множество определенных и различных сообразно их собственным формальным смыслам природ сущих, и не все эти природы как подчиненные какой-либо одной, но одну природу включает в себя определенно и явно, а прочие — неявно и смутно: например, природу субстанции как таковой — определенно и явно, а природу акциденции — неявно. Но и это утверждение может быть опровергнуто не менее успешно, чем предыдущие. Во-первых, выше было показано, что формальное понятие, явно и определенно представляющее субстанцию как таковую, в собственном смысле никоим образом не представляет акциденцию — ни

явно, ни смутно, как мы подробно рассмотрели это в предыдущем разделе³⁸.

Во-вторых, здесь опять-таки применим аргумент Сото³⁹, основанный на опыте. В самом деле, мы осознаем, что постигаем некоторую вещь как сущее, но сомневаемся, субстанция она или акциденция: например, мы точно знаем о количестве, что оно есть реальность; но субстанция оно или акциденция — в этом мы сомневаемся или полагаем это в зависимость от мнения. Следовательно, понятие сущего не включает в себя субстанцию как таковую, то есть явно и сообразно ее собственному формальному смыслу.

В-третьих, в противном случае объективное понятие сущего и объективное понятие субстанции были бы тождественны. Ведь объективное понятие субстанции есть не что иное, как формальная природа субстанции, определенно и сообразно ее собственному способу бытия схваченная интеллектом; но точно так же говорится и том, каким образом формальная природа субстанции схватывается понятием сущего. Кроме того, если в понятие субстанции, схваченное таким образом, смутно или неявно входит понятие акциденции, обозначается ли оно именем сущего либо именем субстанции, оно будет входить в него тем же способом: ведь постигнутая формальная природа будет той же, и способ ее постижения будет тем же, то есть явным и определенным. Следовательно, объективное понятие субстанции и сущего будет одним и тем же. Но такой вывод явно ложен и противоречит общему способу постижения. В самом деле, предикация «субстанция есть субстанция» тождественна, а предикация «субстанция есть сущее» — отнюдь. Значит, они различаются не только именами, но и объективными понятиями, которые сказываются о них. Далее, в противном случае производить разделение всей субстанции означало бы то же, что производить разделение всего сущего. Далее, тогда высказывание «акциденция есть сущее» было бы столь же ложным, что и высказывание «акциденция есть субстанция». Все это явно ложно.

14. *Априорное доказательство вывода.* — Наконец, из самого положения дел и как бы априори наше утверждение доказывается вопреки

³⁸ См. выше, ДМ II. 1. 6–8.

³⁹ См. выше, ДМ II. 1. 9 и II. 2. 5.

всем приведенным выше возражениям, ибо все реальные сущие поистине обладают неким сходством и подобием в отношении бытия. Следовательно, они могут быть представлены именно с той точки зрения, с какой они сходны друг с другом; следовательно, под этим углом зрения они могут образовать единое объективное понятие; следовательно, это понятие и будет объективным понятием сущего.

Посылка очевидна из терминов. В самом деле, как сущее и не-сущее составляют первичное различие и первичную оппозицию, из-за чего и говорится, что первый принцип всего — *что-либо или есть, или не есть*, — так всякое сущее обладает неким сходством и подобием с любым другим сущим: ведь интеллект обнаруживает большее сходство между субстанцией и акциденцией, чем между субстанцией и не-сущим, или ничем. Творение также некоторым образом причастно бытию Бога и поэтому по меньшей мере называется Его следом, ибо сходно с Ним и подобно Ему в отношении бытия. Поэтому, отправляясь от бытия твари, мы исследуем бытие Бога, и сходным образом, отправляясь от бытия акциденций, исследуем бытие субстанции.

Далее, на том же основании мы приписываем сущим определенные свойства, или общие атрибуты, — например, обладание некоторым благом или совершенством, способность действовать или быть доступным для причастности и т. п. Следовательно, в самой реальности имеется определенное сходство и подобие между всеми реальными сущими. Первый вывод тоже достаточно очевиден сам по себе. Во-первых, все сущие познаваемы с этой точки зрения, как сходные. Во-вторых, и прочие вещи, в чем-либо сходные друг с другом, схватываются с точки зрения этого сходства как нечто единое и сопряженное — но в большей или меньшей степени, в зависимости от большего или меньшего сходства. В-третьих, в реальности имеется достаточное основание для такого способа постижения, и в уме тоже присутствует действенная способность к такому постижению, в высшей степени отвлеченному и отграниченному от всех частных аспектов. Исходя из этого, нетрудно сделать второй вывод, ибо, как мы сказали⁴⁰, единство объективного понятия состоит не в реальном и численном единстве, но в формальном, или фундаментальном,

⁴⁰ См. выше, ДМ II. 2. 8.

единстве, которое есть не что иное, как вышеназванное совпадение и сходство.

Наконец, последний вывод очевиден, если принять во внимание все предыдущие. В самом деле, если такое объективное понятие возможно, оно будет трансцендентальным, предельно простым и потому первым из всех; но таковы атрибуты именно понятия сущего. Далее, это сходство опирается на акт бытия, который как бы формально присутствует в понятии сущего. Отсюда аргументируют, что как объективное понятие самого бытия, или существования, едино, так едино и понятие сущего.

Наконец, все эти выводы опираются на приведенное выше утверждение св. Фомы⁴¹, а именно: аналогия сущего заключена не в некоей форме, в одном члене аналогии присутствующей внутренне, а в других — только внешне, но в бытии или в сущести, к которой внутренне причастны все члены аналогии. Следовательно, в отношении этого бытия все они обладают реальным сходством, а значит, объективным единством в качестве сущих.

Второе утверждение

15. *Объективное понятие сущего отграничено от любых частных формальных смыслов.* — Во-вторых, я утверждаю: это объективное понятие отграничено в разуме от всех частных формальных смыслов, то есть от элементов, на которые разделяется сущее, даже если они представляют собой наиболее простые сущести. Такой вывод кажется мне с необходимостью вытекающим из сказанного выше: коль скоро все определенные сущие, на которые разделяется сущее, различны между собой и объективно множественны, их можно помыслить совпадающими в одном объективном понятии только при условии их отграничения и отвращения от собственных формальных смыслов, которыми они различаются. Но так как вся трудность состоит в этом отвращении и отграничении, сперва нужно прояснить ее, а затем обосновать вывод сам по себе и посредством надлежащих доводов.

16. Итак, следует заметить, что отвращение, или отграничение, в уме не требует различия реальностей, то есть отграничения неких природ

⁴¹ См. выше, ДМ II. 1. 14.

или модусов, которые реально предшествуют в самой вещи отграничению, производимому в уме. Даже в самой простой вещи такое отграничение может производиться разными способами: например, по способу отграничения формы от субъекта, либо, напротив, субъекта от формы, либо формы от формы. Так, в Боге мы отграничиваем Бога как такового от акта его воли, или акт воли — от Бога, и акт воли — от акта интеллекта; и точно так же отграничиваем субсистенцию Бога от его природы как модус этой природы: не потому, что интеллект утверждает ее в качестве модуса, но потому, что, со своей стороны, постигает ее как некий модус. Так же интеллект абстрагирует и отграничивает нечто одно от другого как общее от частного: не потому, что этому предшествует реальное отличие или отграничение, но по причине несовершенства, смутности или неадекватности собственного способа постижения. Поэтому, рассматривая предмет, интеллект постигает все заключенное в нем не таким, каким оно существует в действительности, но лишь сообразно некоторому совпадению или сходству, которое имеется с этой точки зрения между многими вещами. В результате для того, чтобы объективное понятие было отграничено в разуме от других вещей или понятий, не обязательно должны разграничиваться вещи как таковые: достаточно некоторого именованния со стороны формального понятия, представляющего данное объективное понятие. Ведь это объективное понятие представляет предмет не сообразно всему тому, чем он является в действительности, но только с точки зрения сходства. Таково, например, объективное понятие человека как такового: оно в разуме отграничено от понятий Петра, Павла и прочих единичных существей, от которых в действительности не отличается. Но такое ментальное отграничение есть именование, идущее от формального понятия. Так, человек, взятый в качестве объекта данного понятия, представлен в нем не сообразно всецелому способу его реального существования, но сообразно сходству, которое имеется между множеством людей, постигаемых с этой точки зрения как нечто одно.

17. *Обоснование вывода.* — После того как мы разъяснили, каким образом ум производит отграничение в объективном понятии, нетрудно показать, что оно производится и в объективном понятии сущего. Ибо в формальном понятии сущего и Бог, и тварная субстанция, и акциденция предстают не сообразно тому, как они существуют в ре-

альности или различаются между собой, но лишь сообразно тому, что они некоторым образом сходны между собой и подобны друг другу. Следовательно, то, что непосредственным и адекватным образом выступает объектом этого формального понятия, отграничено в разуме от собственных объективных понятий субстанции или акциденции. Бóльшая посылка доказывается предшествующим заключением, к которому присоединяется также сказанное в предыдущем разделе⁴²; вывод же очевиден, ибо мысленное отграничение состоит именно в этом, как было разъяснено.

Во-первых, это подтверждается тем, что объективное понятие сущего не есть, с точки зрения разума, объективное понятие субстанции, акциденции либо какого-то другого конкретного рода сущего; не есть оно и агрегат из всех этих понятий. Следовательно, оно есть нечто мысленно отграниченное от них. Бóльшая и меньшая посылки доказаны выше; вывод же очевиден: ведь такое мысленное отграничение состоит не в чем ином, как в ментальном отличии с точки зрения формальных понятий.

Во-вторых, сказанное подтверждается тем, что, когда мы говорим: *субстанция есть сущее*, или *акциденция есть сущее*, мы не преддицируем тождества, и, тем не менее, оба высказывания истинны, так как в них преддицируется то, что мыслится как общее тому и другому и ментально отличное от того и другого. И по этой же причине, как было показано выше⁴³, может случиться так, что, мысленно ухватив нечто как подпадающее под понятие сущего, мы остаемся в сомнении, что представляет собой это нечто — субстанцию или акциденцию, потому что этого нельзя понять без некоторого различения, хотя бы мысленного.

В-третьих, сказанное подтверждается тем, что объективное понятие субстанции, отграниченное в разуме от всех частных субстанций, и объективное понятие акциденции, отграниченное в разуме от всех частных акциденций, возможны лишь в силу некоторого сходства, которое имеется между всеми субстанциями или всеми акциденциями и с точки зрения которого они могут мыслиться отграниченно. Следовательно, то же самое надлежит сказать и о понятии сущего.

⁴² См. выше, ДМ II. 1. 9 и II. 2. 15.

⁴³ См. выше, ДМ II. 2. 9.

18. *Опровергается возражение.* — Быть может, кто-нибудь возразит, что между всеми сущими нет реального сходства с точки зрения формального смысла сущего, как есть сходство между всеми субстанциями с точки зрения природы субстанции либо между акциденциями с точки зрения природы акциденции.

Такое возражение может подразумевать либо то, что между сущими, как таковыми, вообще нет никакого реального сходства, либо то, что это сходство не так велико, как сходство между субстанциями или между акциденциями. Первое значение явно ложно, и думать так могут лишь те, кто полагает, будто, например, акциденции называются сущими только в силу внешнего именования, подобно тому, как медицина называется здоровой. Иногда складывается впечатление, что такой смысл подразумевает Каэтан в трактате «Об аналогии имен», гл. 2⁴⁴; но вряд ли он в самом деле так думает, как будет показано ниже, при рассмотрении вопроса об аналогии сущего. Кроме того, сам Каэтан в комментарии на «Сумму теологии», I, вопр. 13, ст. 5, учит, что сущее хотя и сказывается по аналогии о Боге и о творениях, однако сказывается внутренним образом. Да и само собой представляется явно невозможным, чтобы нечто было реальным сущим в силу внешнего именования: ведь таков собственный формальный смысл и собственное основание ментальных сущих, как будет сказано ниже. Следовательно, необходимо, чтобы то, что является реальным сущим, было таковым реально и формально, в силу своей внутренней сущности, которая тождественна ему и неотделима от него, пусть даже все прочее мыслится от него делимым или отделенным. Так и акциденции, хотя природа субстанции мыслится делимой от них, внутренне сохраняют свою сущность, благодаря которой они суть реальные сущие; и поэтому же выше мы утверждали вслед за св. Фомой⁴⁵, что аналогия сущего не исключает, чтобы формальная природа, обозначенная именем сущего, внутренним образом была присуща всем членам аналогии. Но отсюда с необходимостью следует, что все сущие обладают неким реальным сходством между собой сообразно своему внутреннему формальному смыслу сущих, как и было показано выше.

⁴⁴ Thomas de Vio, Caietanus, *De nominum analogia*, cap. 2, n. 10.

⁴⁵ См. выше, ДМ II. 2. 8 и 11.

Что же до того обстоятельства, что такое сходство, быть может, не столь велико, как сходство между субстанциями или между акциденциями, взятыми в их собственных формальных смыслах, это не имеет отношения к данному вопросу. Ведь отсюда в лучшем случае следует, что единство понятия сущего менее прочно, но не то, что его нет вовсе или что его недостаточно для мысленного отграничения объективного понятия сущего. Ведь и сходство между субстанциями как таковыми меньше, нежели между человеческими субстанциями; тем не менее, его достаточно для единства и отграничения соответствующих объективных понятий.

19. Можно сформулировать возражение иначе, проводя различие. В самом деле, формальный смысл сущего внутренним образом принадлежит всему, и поэтому может показаться, что его нельзя отграничить даже мысленно от других, между тем как другие формальные смыслы не являются столь глубоко внутренними для вещей. Но это различие тоже не имеет силы, если брать его пропорционально. А именно, формальные смыслы субстанции и акциденции, взятые в самом общем смысле, тоже внутренне присущи всем субстанциям и акциденциям, с какой бы точки зрения их ни абстрагировать и ни рассматривать. Следовательно, это никоим образом не препятствует абстрагированию объективного понятия, тем более после того, как было показано, что такое отграничение не обязательно опирается на некоторое различие в реальности, но может иметь основанием лишь определенный способ мысленного схватывания, при котором вещь мыслится с какой-то одной точки зрения, а не с другой.

20. *Опровергается другое возражение.* — Против этого учения, однако, может быть выдвинуто много других возражений. Отчасти они касаются аналогии сущего, отчасти его отличия или включенности во все вещи или модусы, которыми оно определяется. Об этом будет сказано в дальнейшем. Теперь же ограничимся только тем возражением, что из сказанного следует, будто категории не являются первичными делениями сущего, коль скоро они сходятся в некоей общей характеристике.

На это ответим, что категории называются первичными делениями не потому, что не сходятся ни в чем. В самом деле, между категориями, как очевидно, есть немалое сходство, или подобие. Так,

категории акциденций обладают не только общей характеристикой сущего, но и характеристикой акциденции; более того, некоторые из них совпадают также в формальном смысле абсолютной акциденции, отличаясь этим от относительных акциденций, и т. д. А первичными делениями категории называются потому, что не сходятся ни в каком роде, как отмечает Порфирий в главе, посвященной виду⁴⁶; и еще потому, что они различаются не собственными отличительными признаками, а сами по себе, как это станет очевидным из сказанного ниже, в разделе пятом.

Следствия из вышеизложенного учения

21. *Внутренний модус субстанции или акциденции не входит в понятие сущего.* — Из сказанного я вывожу, во-первых, то следствие, что объективное понятие сущего, отграниченное указанным образом, актуально не заключает в себе внутренних модусов субстанции или других членений сущего. Это очевидно: ведь если бы оно заключало их в себе, то либо в качестве конституирующих это понятие сущего, либо в качестве разделяющих его. Первое невозможно, потому что единое, как таковое, нельзя образовать из противоположных модусов или отличительных признаков. Но и второе невозможно: ведь тогда понятие сущего оказалось бы актуально разделенным надвое и не было бы единым, хотя доказано обратное. И это можно подтвердить. Я спрашиваю: что значит актуально заключать в себе названные модусы? Либо это значит, что общая формальная природа сущего в самой действительности актуально включает их — включает в тех вещах, в которых она существует; либо это значит, что она актуально заключает в себе эти противоположные модусы только в своем объективном понятии — постольку, поскольку оно отграниченным образом усвершенствует собою формальное понятие. Первое верно, однако не имеет отношения к делу, потому что здесь объективное понятие рассматривается как отграниченное и адекватное формальному понятию сущего как такового, а не с точки зрения всей той реальности, какой оно обладает во всех своих низших градациях. Ведь в этом случае понятие сущего не было бы ни отграниченным, ни единым,

⁴⁶ Porphyrius, *Isagoge*, 6, 5–23.

поскольку актуально заключало бы в себе все необходимое для различения всевозможных родов и понятий; и не могло бы называться понятием сущего как такового, в собственном и подлинном смысле, но скорее оказалось бы множеством понятий всех сущих, взятых во всей их реальности, от которых отграниченное понятие сущего в самой действительности не отличается. Это можно подтвердить: ведь и понятие человека, взятое таким образом, может быть названо актуально заключающим в себе все индивиды, потому что объективно понятие человека в том виде, в каком оно существует в действительности, реально включает в себя сами индивиды и свойственные им модусы; и «человек» в реальности не в большей степени отличен от своих индивидов, чем «сущее» — от субстанции, акциденции и прочих родов, как станет очевидно из последующего. Так что весьма некорректно будет заявлять на этом основании, будто объективное понятие «человек» актуально заключает в себе все индивиды или индивидуирующие начала.

Если же говорить об отграниченном понятии сущего во втором смысле, более относящемся к делу, то будет ложным актуально включать в него противоположные модусы низших родов. Ведь оно, как таковое, заключает в себе только то, что представлено его формальным понятием; а формальным понятием эти модусы отнюдь не представлены ясно и отчетливо, сообразно их собственным характеристикам, ибо интеллект, мыслящий нечто по способу отграничительной абстракции, ничего такого не воспринимает, как нам известно из сказанного, а также из опыта и прочих подобных случаев. В самом деле, именно потому и говорится, что «человек» заключает в себе индивидов не актуально, а лишь потенциально, что, когда он представлен отграниченным понятием человека, в нем созерцается не какая-то индивидуальная природа, но только формальный смысл «человек».

22. *«Сущее» не означает непосредственно субстанцию или акциденцию.* — Во-вторых, я вывожу из сказанного то следствие, что этот термин, «сущее», не означает непосредственно ни субстанцию, ни акциденцию, ни другие роды или простые сущести, взятые в их собственных формальных смыслах, а означает объективное понятие сущего как такового, и лишь через него — те роды или сущести, в которых оно существует в самой реальности. Таково мнение всех

авторов, упоминавшихся в этом разделе и в заключении к предыдущему разделу. Прежде всего, так думает Скот в кн. I Комментариев к «Сентенциям», разд. 3, вопр. 1 и 3⁴⁷; а также Авиценна, кн. I, гл. 4 «Метафизики», и аль-Газали, гл. 6 «Опровержения философов»⁴⁸. Такое же мнение можно усмотреть у св. Фомы в указанном месте и в гл. 1 трактата «О сущем и сущности». В комментарии на эту главу Казтан фактически соглашается с ним, расходясь, правда, со Скотом, и основывает на этом мнении различие между именем сущего и прочими именами, означающими определенные роды или виды. Но для нашего вопроса подобные дистинкции не имеют большого значения, кроме того, о чем пойдет речь в следующем разделе.

Здесь же указанный вывод лучше пояснить и подтвердить следующим. Прежде всего, примером имени «человек» (и другими подобными случаями). Это имя непосредственно обозначает человека, а опосредованно — Петра, в котором формальный смысл человека обнаруживается в самой реальности; следовательно, так же обстоит дело в отношении «сущего», и т. д. Во-первых, это можно показать на основании равенства терминов: в обоих случаях термины являются общими, и в обоих случаях объективное понятие мысленно отграничено от низших ступеней, так что термин обозначает их лишь постольку, поскольку они обладают некоторым сходством между собой.

23. Во-вторых, это можно показать а priori. Выражая формальные понятия ума, термины прямо означают объекты, непосредственно представленные формальными понятиями. Ибо термины постольку служат для выражения понятий, поскольку то самое, что понятия представляют естественным образом, термины обозначают в силу произвольного именования; и термин потому дается порой в качестве общего имени, что общим является выраженное в нем понятие. Следовательно, то самое, что является непосредственным объектом формального понятия, является также непосредственным значением термина, соответствующего этому понятию. Но именно таков термин «сущее» по отношению к формальному понятию сущего.

⁴⁷ См. выше, DM II. 1. 9. Относительно Скота см. прим. 32.

⁴⁸ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 4, 27, 16 ss. — Аль-Газали: *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, cap. 6.

24. В-третьих, более отчетливо это показывает следующее: термин «сущее» так обозначает многие вещи, что охватывает их все в едином и первичном именовании. Следовательно, это указывает на то обстоятельство, что он обозначает эти вещи не непосредственно, а посредством некоего объективного понятия, общего им всем. Посылка проясняется из различия между аналогией сущего и другими именами, которые выступают членами аналогии только в силу пропорциональности или внешней соотнесенности с одним. В самом деле, в других случаях термин в своем первичном приложении обозначает нечто одно, а во вторичных приложениях, посредством своего рода метафорического переноса, обозначает нечто иное. Отсюда следует, что он непосредственно обозначает то и другое как бы в двойном именовании и означивании. Этим подобные аналогические имена сходны с эквивокальными; различие между ними заключается лишь в том, что в эквивокальных именах оба именованья равно первичны и не происходят одно от другого, как в указанных аналогических именах.

Приведем примеры. Термин «смех» в первичном именовании означает только некое человеческое действие; впоследствии же, в силу переноса, оно стало обозначать радостный вид лугов. Сходным образом «здоровый» в первичном именовании означает только здоровье, существующее в живом существе; затем же оно было перенесено на обозначение прочих вещей, которые соотносятся со здоровьем живого существа. Это происходит потому, что либо такое множественное именование и обозначение берет начало не в одном понятии, а во многих; либо потому, что оно опирается не на реальное сходство обозначенных вещей, а только на их внешнюю соотнесенность или пропорциональность.

Что же касается термина «сущее», то оно в собственном и первичном приложении обладает значением, общим для всех сущих. Это очевидно как из общего употребления и понимания этого термина, так и из его формального или квази-формального значения, каковым является бытие: ведь оно само по себе обще и внутренне присуще всем реальным сущим. Либо, наконец, это очевидно из того факта, что такое именование берет начало в едином формальном понятии сущего как такового. А тем самым доказано и первое следствие, а именно: термин не может в едином акте именования означать многое как таковое, но может означать его лишь постольку, поскольку оно

некоторым образом едино. И поэтому к существу общего термина принадлежит то свойство, что, по крайней мере, сообразно разуму и в соотнесенности с понятиями, которые выражаются терминами, он непосредственно не обозначает многого как такового.

Это можно показать на примере нашего вопроса. В самом деле, «сущее» непосредственно не означает исключительно субстанцию, иначе акциденция не была бы по своему внутреннему формальному смыслу сущим. Не означает оно также ни субстанцию вкупе с акциденцией, ни акциденцию как таковую: это нетрудно показать, рассуждая при помощи трех выдвинутых выше понятий — «дизъюнктивно», «копулятивно» и «непосредственно»: «сущее» не может прямо означать их, что станет очевидно, если применить приведенные аргументы. Действительно, эти три члена — *формальное понятие*, *объективное понятие* и *термин* — сохраняют определенное соотношение между собой, и поэтому мы часто аргументируем от одного члена к другому, не впадая при этом в порочный круг, но извлекая из каждого члена то, что нам лучше известно или что легче допускается другими членами.

25. В-четвертых, приведем следующий довод: благодаря такому непосредственному значению общего термина «сущее» весьма удобно мыслить сущее распределительно. Например, всякое сущее является благом и разделяется, скажем, на субстанцию и акциденцию: здесь разделяется не только термин, но и то, что им обозначено. По этой же причине очень удобно проводить сравнения, указывая, что вот это сущее совершеннее того. Аристотель так и поступает в кн. VI «Метафизики», гл. 1⁴⁹. Далее, в высшей степени удобно использовать это слово в качестве крайнего или среднего термина силлогизма: ведь в рассуждении единство термина эффективно работает только в силу его единого, ближайшего и непосредственного значения. И в этом смысле общее понятие сущего превосходно. В самом деле: сущее как таковое есть объект интеллекта, или метафизического знания; следовательно, необходимо, чтобы оно было чем-то единым, что непосредственно обозначается термином «сущее». Ведь он может быть эффективным лишь постольку, поскольку означает не просто

⁴⁹ Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 10–18.

некий объект, но субъект, относительно которого составляются доказательства и который служит средним термином в доказательствах, направленных на низшие ступени сущего. И наконец, к этому присоединяется опыт, о котором мы неоднократно упоминали, а именно: услышав имя «сущее», мы схватываем в понятии нечто, что не является ни субстанцией, ни акциденцией. В самом деле, нельзя сказать, что мы воспринимаем только звучание слова, ибо это противоречит опыту: ведь человек, которому известно значение слова «сущее», образует в уме иное понятие, нежели тот, кому оно неизвестно. Последний воспринимает слово и останавливается на этом либо пребывает в сомнениях, что бы оно могло значить; первый же, помимо слова, схватывает мыслью обозначенную им вещь и никоим образом не сомневается относительно значения слова. Однако при этом он не мыслит ни субстанцию, ни акциденцию; следовательно, это слово обладает неким непосредственным значением.

26. Против этого, однако, Сонсинас выдвигает несколько аргументов, которые будут изложены в следующем разделе⁵⁰. Правда, они доказывают только то, что «сущее» не означает ничего промежуточного, отличного как от субстанции, так и от акциденции; но ими не доказывается невозможность мысленно отличить от них «сущее» посредством некоторого смутного понятия ума. Далее, приводят в качестве возражения, во-первых, слова Аристотеля из кн. X «Метафизики», текст 8⁵¹: здесь сказано, что «сущее» означает десять категорий. Аверроэс толкует это значение как первичное и непосредственное; в этом за ним следует Александр Гэльский. Во-вторых, ссылаются на те слова Аристотеля из кн. VI «Метафизики», текст 4⁵², что, если бы не было сущих, абстрагированных от материи, то естественная философия была бы первой философией, — иначе говоря, метафизическая наука не отличалась бы от нее. Но такой вывод не имел бы

⁵⁰ См. ниже, ДМ II. 3. 10. Аргументы Сонсинаса см. в: *Quaestiones metaphysicales acutissimae*, комм. к кн. IV *Метафизики*, гл. 2.

⁵¹ Аристотель, *Метафизика*, X, 2, 1054 а 13–19 (текст editio Iuntina: fol. 257^r В — С. Изложение Аверроэса, ссылка на которое следует чуть ниже, находится на fol. 257^v G — H).

⁵² Аристотель, *Метафизика*, VI, 1, 1026 а 27–29 (текст 4, а не 3, editio Iuntina: fol. 146^v K).

силы, если бы сущее как таковое означало нечто общее субстанции и акциденции: в таком случае оно все равно могло бы служить объектом метафизики, даже если бы не существовали нематериальные сущие. В-третьих, можно возразить, приведя тот довод Аристотеля из кн. I «Физики», текст 25⁵³, что сущее не означает ничего единого, что способно служить средним термином силлогизма. По этой причине Аристотель отвергает рассуждение Парменида: все, что помимо сущего, есть не-сущее; но не-сущее есть ничто; следовательно, все, что помимо сущего, есть ничто.

27. В-четвертых, Аристотель мог бы возразить, кн. VII «Метафизики», гл. 4, текст 15⁵⁴, что сущее как таковое сказывается обо всех родах или категориях, но не одинаковым образом, то есть не сообразно одному и тому же смыслу и понятию.

В-пятых, приводят слова того же Аристотеля, кн. VIII «Метафизики», гл. 6, текст 16⁵⁵, о том, что «вот это определенное сущее», то есть сущее само по себе и как таковое, «непосредственно есть субстанция, качество, количество» и т. д., и поэтому не входит в определение, — как если бы он сказал, что сущее непосредственно нисходит до первых родов. Именно так понимают и комментируют эти места Аверроэс, Александр Гэльский и св. Фома.

В-шестых, ссылаются на кн. I «Первой аналитики», гл. 28⁵⁶, где Аристотель говорит: первые роды таковы, что о них ничто не сказывается. Очевидно, что именно так понимают эти слова Александр Гэльский и Филопон.

28. *Ответ на возражения.* — На первое свидетельство⁵⁷ ответим, что Аристотель ничего не говорит о непосредственном значении терми-

⁵³ Аристотель, *Физика*, I, 3, 186 а 23—33 и комм. 25 Аверроэса, editio Iuntina, fol. 17^r В — С.

⁵⁴ Аристотель, *Метафизика*, VII, 4, 1030 а 28—1030 б 3 (текст editio Iuntina: fol. 164^v I — L).

⁵⁵ Аристотель, *Метафизика*, VIII, 6, 1045 б 1—3 (текст editio Iuntina: fol. 224^r С — D).

⁵⁶ Аристотель, *Первая аналитика*, 44 б 20 s.

⁵⁷ См. выше, прим. 51.

на, но только об универсальной и равной предикации сущего и единого: поскольку они равным образом обнаруживаются во всех категориях, Аристотель заключает отсюда, что они тождественны между собой. Для того, чтобы вывод был действительным, нет необходимости устранять из значения «сущего» всякое промежуточное понятие. Поэтому св. Фома говорит в комментарии на это место, что сущее означает природы десяти категорий, взятых в акте или в потенции, тем самым ясно показывая, что сущее не означает их непосредственно, в их собственных характеристиках, но означает их сообразно некоторому общему формальному смыслу. Вследствие этого комментарий Аверроэса не обязателен для нас, хотя сам Аверроэс ясно говорит о том, что исключает только такое промежуточное понятие, которое было бы родом, а также выражало бы определенную и в собственном смысле подлежащую стяжению природу, о чем будет сказано ниже.

На второе свидетельство⁵⁸ некоторые отвечают, что довод Аристотеля хорош, однако из него не следует, что «сущее» не может означать понятие, общее для субстанции и акциденции. Просто если бы не было вещей, абстрагируемых от материи по бытию, понятие сущего как такового отвлекалось бы от материи не более, чем понятие тела или природного сущего. И поэтому рассмотрение сущего как такового не превосходило бы границ естественной философии: ведь тогда материальная субстанция была бы первым сущим; а между тем наука о первом сущем и о сущем как таковом — одна и та же, как сказано в начале кн. IV «Метафизики»⁵⁹ и как толкуют указанное место из кн. VI св. Фома и Дунс Скот.

29. Но этот общий ответ требует более внимательного рассмотрения. Во-первых, можно усомниться в том, существовала ли бы наука метафизики, отличная от физики и математики, в отсутствие нематериальных субстанций. Представляется, что нужно ответить утвердительно, потому что и тогда существовала бы формальная природа сущего, абстрагируемая от материальной субстанции, а также от количества и от прочих акциденций. В самом деле, ведь остались бы общие свойства, такие, как *истинное, единое, тождественное, иное,*

⁵⁸ См. выше, прим. 52.

⁵⁹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 20—28.

целое, часть и т. д., которых ни физика, ни математика теперь не исследуют и тогда не будут исследовать, ибо эти свойства имеют более общий характер и выходят за рамки их собственных объектов. Следовательно, по необходимости существовала бы некая третья наука, более высокая, чем эти две, и это была бы именно метафизика.

Во-вторых, можно усомниться, была ли бы тогда эта наука первее, нежели естественная философия. Представляется, что была бы, потому что трактовала бы о более абстрактном и первичном объекте.

30. Итак, мне кажется возможным, что даже при таком допущении останется место для науки метафизики. Ведь и теперь лишь одна ее часть исследует духовные субстанции; что же касается прочих частей, они могли бы и тогда сохраниться и рассуждать о сущем, о прочих трансценденталиях и о десяти категориях, а также об универсальных началах и причинах. Но при всем том, как считает Аристотель в указанном месте, естественная философия была бы тогда первой наукой, или первой философией, — хотя бы с точки зрения достоинства и превосходства: ведь она исследовала бы наиболее благородный предмет, а именно, субстанцию как таковую, причем всякую субстанцию. А значит, она исследовала бы также первые начала и причины вещей, только не с точки зрения мысленной абстракции, а с точки зрения реальности.

31. Исходя из этого, можно было бы, как представляется, с большей вероятностью заключить, что в таком случае не было бы необходимости в особой метафизической науке, отличной от естественной философии. Дело в том, что тогда философия исследовала бы всякие субстанции, а значит, и всякие акциденции, в том числе количество — поскольку оно есть свойство субстанции, — его сущность и сущность и его отличие как от самой субстанции, так и от всех ее остальных свойств: ведь такое рассмотрение количества не подразумевало бы абстракции от чувственной материи и не выходило бы за границы предмета философии. По той же причине все той же философии надлежало бы рассматривать и разделять все категории, потому что в самой реальности в них нет ничего, что не имело бы основания в чувственной субстанции. Ведь акцидентальные категории не более универсальны, чем категория субстанции. С другой стороны, рассмотрение всех сущностей и всех реальных причин тоже подобало

бы философии, по тем же основаниям. И по тем же соображениям она трактовала бы о предикатах, общих для субстанции и акциденций. Для них одних не следовало бы учреждать особую науку, так как они не отвлекались бы от чувственной материи, и понятие сущего не отличалось бы от понятия материального сущего. Этому не препятствует то обстоятельство, что формальный смысл сущего и подобные ему общие характеристики находились бы в математических и физических вещах: ведь такая универсальность имела бы только с точки зрения реальности, а не с точки зрения некоторой особой абстракции, требуемой для конституирования объекта науки. Теперь непрерывное и дискретное количество сходятся в общем понятии количества, и при этом нет никакой общей математики, потому что достаточно физики, чтобы трактовать об этой общности и общем понятии количества: ведь в нем не обнаруживается никакого особого типа абстракции, конституирующего особый объект познания. И точно так же обстояло бы дело и в том случае.

32. Что касается третьего свидетельства⁶⁰, оставим в стороне толкование, предложенное Сото и другими, которые заявляют, что высказывание: «Все, что кроме сущего, есть не-сущее» ложно. Ведь они полагают, что сущее как таковое — это субстанция; а это, строго говоря, неверно, как мы покажем ниже⁶¹. И к тому же, при соблюдении надлежащего соотношения между предикатом и субъектом, будет истинным высказывание: «Все, что кроме сущего, есть не-сущее». Так вот, оставив в стороне это толкование, следует ответить: Аристотель не отрицает, что сущее может быть средним термином силлогизма, и не по этой причине он отвергает рассуждение Парменида, а потому, что тот, во-первых, считал сущее единым в собственном и строгом смысле, хотя оно всего лишь аналогично; а во-вторых, использовал термин «единое» эквивокально. Так, в изложенных в начале предпосылках Парменид приходит к выводу, что то, что есть, едино, и, следовательно, все, что помимо единого, есть ничто. Таким образом, он превращал все в одно, а это — явная эквивокация: ведь он сам понимал это так, что все едино в самой реальности, тогда как сущее, взятое отграниченно и как бы неподвижно, едино не в этом смысле,

⁶⁰ См. выше, прим. 53.

⁶¹ См. ниже, ДМ II. 4. 2–6.

а только в разуме. Если же понимать это единство распределительно и применительно к единичным сущим, то всякое сущее будет единым, но это не значит, что все едино.

33. Что касается четвертого свидетельства⁶², я отрицаю его толкование. В самом деле, слова Аристотеля о том, что сущее сказывается обо всем, но не одинаково, толкуются неверно. Имеется в виду не «не в одном понятии», а «не одним и тем же способом»: ведь о субстанции сущее сказывается в абсолютном смысле, а о прочих вещах — только в относительном, как и толкует это место св. Фома.

Пятое свидетельство⁶³ доказывает только то, что сущее является таким членом определения, который в собственном смысле стягивается до низших родов не чем-то, что не есть сущее, а посредством простой детерминации, в силу которой всякий род сам по себе есть сущее и «вот такое» сущее. Это в высшей степени верно, как будет подробнее показано в пятом и шестом разделах, но не исключает промежуточного понятия, необходимого по причине смутности нашего постижения.

На шестое свидетельство⁶⁴ отвечаю: во-первых, Аристотель вовсе не упоминает там десять первых родов, а говорит вообще, что есть роды, которые сказываются о других вещах, а о них не сказывается ничто. Мы можем отнести это к трансценденталиям, о которых ничто не сказывается как высшее; и ограничить это высказывание таким образом. Ведь если брать равное, нет ничего, относительно чего не могла бы совершаться предикация: даже трансценденталии сказываются друг о друге в собственном смысле и не вполне тождественным образом. Так что если кто-нибудь захочет истолковать это высказывание применительно к десяти высшим родам, его необходимо ограничить иначе — до высших предикатов, каковыми будут роды или виды: ведь, говоря вообще, каким образом оно может быть истинным, коль скоро очевидно, что о первых родах сказывается многое? Более того, сам Аристотель во «Второй аналитике», гл. 14⁶⁵,

⁶² См. выше, прим. 54.

⁶³ См. выше, прим. 55.

⁶⁴ См. выше, прим. 56.

⁶⁵ Аристотель, *Вторая аналитика*, II, 14, 98 a 1 ss.

указывает, что одни высшие, то есть наиболее универсальные, предикаты удерживаются в пределах рода, а другие, напротив, сказываются о прочих вещах за пределами рода. Все комментаторы относят эти слова к сущему и тому подобному.

34. *Понятие сущего, даже в соотнесенности с низшими понятиями, ограничено от них.* — Наконец, из сказанного следует, что «сущее» означает единое и ограниченное понятие не только тогда, когда рассматривается абсолютно абстрактно, но и тогда, когда берется в соотнесенности с низшими понятиями — как то, что сказывается о них или существует в них. Это подтверждается тем, что после всякого рода абстрактного познания понятие, общее частным сущим, может рассматриваться интеллектом как понятие соотносительное. Следовательно, то самое, что в сущем является абстрактным, может быть соотнесено с низшими ступенями: ведь понятие сущего противоречит этому не более, чем другие общие понятия. Скорее здесь применимо то же самое рассуждение, а именно: общее понятие целиком дано в низших понятиях; при этом неважно, отличается ли оно от них в самой действительности или только в разуме.

Более того, чем меньше будет различие между ними в действительности, тем вернее одно будет сказываться о другом. Например, хотя мы абстрагируем премудрость Божию и мысленно отличаем ее от Бога, мы говорим, соотнося ее с Богом, что премудрость истинно и в собственном смысле пребывает в Нем. Точно так же формальный смысл сущего, мыслимый ограниченно, непосредственно соотносится с субстанцией и акциденцией и называется пребывающим в них, и таким образом составляются предикации: «субстанция есть сущее» и «акциденция есть сущее». Это подтверждается тем фактом, что всякое подобное соотнесение, или составление, производится из простых понятий. Следовательно, после того, как интеллект ограниченно помыслит сущее, он может сразу же помыслить субстанцию или акциденцию сообразно их собственным понятиям, потому что эти простые понятия не противоречат друг другу, как ясно само собой. Следовательно, сходным образом интеллект может тогда соотнести сущее с субстанцией как существующее в ней, и так же в отношении акциденции. Следовательно, понятие сущего, даже будучи соотнесенным с понятием субстанции и акциденции, ограничено в разуме от них.

35. Могут сказать, что, следовательно, понятие сущего, даже как включенное в низшие ступени, ограничено от них. А это противоречит сказанному выше, потому что быть включенным в низшие ступени означает не что иное, как быть ими: ведь в них нет ничего, что не было бы сущим. Вывод очевиден, так как сущее может соотноситься с низшими ступенями или сказываться о них, только будучи заключено в них. Следовательно, если оно соотносится с низшими ступенями как ограниченное понятие, то будет ограниченным и как заключенное в них.

В ответ укажем на то, что заключение от нашего способа постижения к самой реальности, и наоборот, заключает в себе эквивокацию. Следовательно, в строгом смысле вывод следует отрицать: ведь понятие сущего, ограничиваемое нами в разуме, хотя и пребывает в низших родах и видах, но пребывает в них, формально говоря, не как ограниченное, то есть не имеет в них того статуса, или того способа бытия, каким оно обладает в силу внешнего именованья от производимой интеллектом абстракции. Когда же говорят, что это понятие, даже как взятое ограниченно, соотносится с низшими ступенями и атрибутируется им, это говорят не в том смысле, что оно атрибутируется низшим родам и видам именно с точки зрения такого ограничения или именованья, а только в том смысле, что помысленное таким образом понятие, будучи соотнесенным с низшими ступенями, оказывается заключенным в них всех. Вот почему, если речь идет не о таком удвоении понятия сущего, взятого как ограниченное, а просто об абстрактно помысленном формальном смысле сущего, он действительно заключается в низших ступенях, но, тем не менее, ограничивается от них в разуме, хотя и не ограничивается в реальности.

36. Но тогда тотчас возникает проблема: ведь, согласно такому рассуждению, понятие сущего кажется вполне соответствующим понятию универсалии в собственном смысле, будучи единым во многом и относительно многого. Однако эта проблема зависит от двух затруднений, высказанных в начале раздела.

Первое касалось унивокации сущего; если же сущее не унивокально, то этого достаточно для того, чтобы оно не было универсалией в собственном смысле. Почему из сказанного не следует унивокация сущего и чего ему для этого недостает, — это мы рассмотрим

ниже, в том месте, где будут разбираться разделения сущего. Здесь только подчеркну, что все сказанное о единстве понятия сущего представляется гораздо более очевидным и достоверным, нежели аналогический характер сущего; и было бы неправильным ради защиты аналогии отрицать единство понятия сущего. Если уж непременно нужно отрицать одно из двух, то скорее следовало бы отрицать аналогию, которая вызывает сомнения, чем единство понятия сущего, которое представляется доказуемым посредством убедительных доводов. Однако в действительности нет необходимости отрицать ни то, ни другое. Ибо для унификации недостаточно, чтобы понятие, как таковое, было некоторым образом единым; нужно еще, чтобы оно соотносилось со многими вещами одинаковым образом и в одинаковом порядке. А этого как раз и не наблюдается в отношении понятия сущего, как будет подробнее показано в названном месте⁶⁶.

Другое затруднение было связано с тем способом, каким сущее нисходит, или низводится, с точки зрения разума, до своих низших ступеней. Этому вопросу мы чуть ниже посвятим специальный раздел⁶⁷, поскольку он темен, труден и зависит от других затруднений, о которых говорилось выше.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Является ли формальный смысл сущего в самой реальности и до интеллектуального постижения некоторым образом отделенным от низших ступеней

1. *Разъяснение вопроса.* — Может показаться, что этот вопрос встанет относительно всех высших ступеней, или общих понятий, по отношению к низшим, о чем речь пойдет в Рассуждении V, разд. 1, и Рассуждении VI, разд. 2. Но в данном случае возникает особое затруднение из-за трансцендентальности сущего. Поэтому следует коротко изложить его, предполагая, что, помимо полноценного реального различия между взаимно отделимыми сущестями, в вещах

⁶⁶ См. выше, прим. 33.

⁶⁷ См. ниже, ДМ II. 6.

может присутствовать еще до интеллектуального постижения и другое, меньшее различие, какое обычно бывает между вещью и модусом вещи, как будет подробнее показано ниже.

Итак, здесь мы принимаем за очевидное, что формальный смысл сущего не отличается первым способом, то есть реально, от низших сущих, в которых он существует: это ясно само по себе из общности предикации, и тем более станет ясным из того, что будет сказано позже⁶⁸. Предстоит выяснить, однако, не добавляет ли бытие в качестве того или иного сущего некий модус, «из природы вещи» (*ex natura rei*) и до интеллектуального постижения отличный от самого сущего, — так, чтобы просто «сущее» и некоторое конкретное сущее — скажем, субстанция — «из природы вещи» различались своими формальными смыслами, потому что «субстанция» добавляла бы некий модус, не выраженный в «сущем».

Доводы сторонников этого мнения

2. *Первый довод.* — Из сказанного создается впечатление, что нужно утверждать именно это. Во-первых, потому, что понятие сущего в реальности — то же, что и в уме; но, как схваченное в уме, оно не включает в себя модус субстанции или акциденции; следовательно, не включает их и в самой реальности. Напротив, понятия субстанции или акциденции включают в себя соответствующие модусы; следовательно, формальный смысл сущего в реальности отличен от них. Большая посылка (ибо все остальное очевидно) доказывается тем, что мы не говорим, будто формальный смысл сущего пребывает в реальности сообразно тому модусу, каким он мыслится, то есть сообразно тому модусу, каким он обладает от производимой постигающим интеллектом отграничительной абстракции. Мы говорим, что формальный смысл сущего мыслится таким же, каков он в реальности, и это представляется самоочевидным: ведь интеллект в таком постижении не измышляет помысленную им вещь или природу; следовательно, он схватывает ее такой, какова она в действительности.

3. *Второй довод.* — Во-вторых, то, что делимо в реальности, в реальности же некоторым образом различно: ведь в обоих случаях

⁶⁸ DM VII.

имеют место два одинаковых или равноценных отрицания, особенно если речь идет о конечных вещах. Но формальный смысл сущего в самой реальности отделим от формального смысла субстанции, потому что сохраняется в акциденции, и, наоборот, отделим от природы акциденции, потому что сохраняется в субстанции как таковой. Следовательно, он в самой реальности некоторым образом отличен от того и другого.

Могут возразить, что формальный смысл сущего, как заключенный в субстанции, неотделим от нее; и так же в акциденции; и поэтому нет необходимости вводить между ними различие *«из природы вещи»*. Но против этого можно сказать, что для различения *«из природы вещи»* достаточно указанного выше способа разделения, то есть способности одного формального смысла присутствовать без другого. В самом деле, если они в реальности совершенно тождественны, то невозможно объяснить — по крайней мере, применительно к конечным вещам, — почему они не всегда сопровождают друг друга. Ведь то, что абсолютно тождественно в самой реальности, тождественно везде; но в акциденции, например, формальная природа сущего и природа субстанции не тождественны; следовательно, они не тождественны и сами по себе, в абсолютном смысле.

4. *Третий довод.* — В-третьих, на этом основании формулируется следующий довод: субстанция со стороны самой реальности является субстанцией не оттого, отчего является сущим (и так же в отношении акциденции); следовательно, существует некоторое различие *«из природы вещи»* между объективными понятиями сущего и субстанции, в том числе со стороны их реального существования в самой субстанции. Бóльшая посылка очевидна: ведь субстанция является сущим оттого, отчего акциденция является сущим, ибо та и другая равно являются сущими. Следовательно, субстанция является субстанцией не оттого, отчего она является сущим, — в противном случае все, что конституировалось бы в качестве сущего, конституировалось бы в качестве субстанции. Первый вывод доказывается тем, что различие *«из природы вещи»* лучше всего проявляется в различии формальных следствий, или конститутивных элементов⁶⁹; следовательно, поскольку

⁶⁹ Формальности Дунса Скота.

ку формальным смыслом субстанции конституируется нечто иное, чем формальным смыслом сущего как такового, отсюда с необходимостью надлежит заключить, что они в самой реальности некоторым образом различны.

5. *Четвертый довод.* — В-четвертых, этот аргумент обычно считают серьезным, потому что представляется невозможным, чтобы одна и та же вещь сообразно одному и тому же была сходной с другой вещью и отличной от нее. Но субстанция в самой реальности и до всякого интеллектуального постижения совпадает или обладает сходством с акциденцией в качестве сущего, а отличается от нее, или не подобна ей, в качестве субстанции. Следовательно, субстанция и сущее некоторым образом различаются «из природы вещи» в самой субстанции, иначе она была бы подобной и не подобной акциденции с точки зрения одного и того же. Что это невозможно, доказывается. Ведь то и другое противоречат друг другу: сходство и подобие подразумевает некоторое единство, поскольку сходство, как говорит Аристотель в кн. V «Метафизики»⁷⁰, имеет основанием единство; несходство же предполагает скорее множественность. Противоречие можно подтвердить и разъяснить тем, что если в субстанции формальный смысл субстанции и формальный смысл сущего полностью совпадают, то все, что относится к сущности субстанции, относится и к сущности сущего, и наоборот; если же это не так, то они сущностно различны, ибо любое добавление или отнятие изменяет субстанцию. Но если они сущностно различны, то между ними есть некоторое различие в самой реальности, потому что формальный смысл сущности коренится в самой реальности. Если же все, что принадлежит к сущности субстанции, принадлежит и к сущности сущего, отсюда следует, что формальный смысл субстанции присутствует в акциденции, потому что субстанция совпадает с ней в качестве сущего, и не присутствует в ней, потому что на самом деле акциденция не есть субстанция, но отлична от нее. Следует также, что субстанция подобна акциденции в качестве сущего, поскольку таково допущение, и не подобна акциденции, поскольку формальный смысл сущего пребывает в субстанции в ином модусе, нежели в акциденции. Далее, следует также, что за акциденцией нужно признавать формальный смысл сущего из-за

⁷⁰ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1016 b 31–35; V, 9, 1018 a 15–19.

сходства с субстанцией и отрицать из-за их несовпадения в этом же самом формальном смысле.

Наконец, сходство и несходство выражают существенно разные виды отношений; следовательно, они требуют, чтобы в самой реальности их основания начальные и конечные характеристики были сущностно различными.

6. В силу этих и подобных доводов некоторые полагают, что «сущее» обозначает объективное понятие, «из природы вещи» отличное и ограниченное от всех низших ступеней и от сколь угодно простых понятий, под него подпадающих, как-то: *субстанция*, *акциденция* и т. п. Таково, как считают, мнение Скота, Комментарий на кн. I «Сентенций», дист. 3, вопр. 1 и 3, и дист. 8, вопр. 2; а также на кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1. В этом за ним следуют скотисты, которые тем более придерживаются такого мнения относительно всех универсальных предикатов, о чем подробно будет сказано ниже⁷¹.

Истинное суждение

7. Тем не менее, следует признать, что объективное понятие сущего, как оно существует в самой реальности, не есть нечто «из природы вещи» отличное и ограниченное от низших сущих, в которых оно существует. Таково общее мнение всей школы св. Фомы. Прежде всего, его отстаивают все, кто отрицает, что объективное понятие сущего ограничено в разуме: Сонсинас, Каэтан, Феррарец. Особо заявляет об этом Каэтан в комментарии на трактат «О сущем и сущности», гл. 1, вопр. 2; и так же думает Фонсека в указанном месте, хотя относительно различия между высшими и низшими сущностными предикатами он, кажется, придерживается другой точки зрения, кн. II «Метафизики», гл. 2, текст 11⁷², и в других местах, о чем будет сказано в свое время.

Тем более с этим согласны все те, кто отрицает, что род «из при-

⁷¹ См. ed. Vaticana: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, nn. 26–55; q. 3, nn. 152–166. — I, d. 8, p. 1, q. 2, nn. 32–34; II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 29–49. — См. ниже, DM III. 1. 2.

⁷² Аристотель, *Метафизика*, II, 2, 994 b 16–21 (тексты 10 и 11 editio Iuntina: fol. 33^r D — 33^v H).

роды вещи» отличается от видов, а виды — от индивидов: Григорий из Римини, на кн. I «Сентенций», дист. 8, вопр. 2 и 3; Капреол, вопр. 4, ст. 3, ad argum. против второго вывода⁷³; Сонсинас, на кн. VII «Метафизики», вопр. 36; Сото, «Логика», вопр. 3, пар. 2⁷⁴. Эту точку зрения особо развивает Капреол в Комментарий на ч. I «Суммы теологии», дист. 2, вопр. 1, на аргумент Скота против последнего заключения. И таково же прямо высказанное суждение св. Фомы, I «Против язычников», гл. 26, дисп. 4. Более того, Дунс Скот, X «Метафизики», текст 3⁷⁵, тоже, видимо, придерживается этого мнения. В самом деле, он устанавливает различие между сущим и единым, ибо «сущее» (говорит он), сущностно сказываясь о родах, предицирует им одну и ту же природу как реально, так и формально, тогда как «единое» хотя и предицирует эту же природу реально, однако не формально: ведь «единое» означает трансцендентальный атрибут, а не сущность. Хотя, быть может, Скот имел в виду другое, а именно, что сущее выражает формальный смысл всех родов, однако не целиком, единое же вообще лежит вне сущности. Такое мнение выводится из Аристотеля, кн. VIII «Метафизики», гл. последняя, текст 16⁷⁶, где сказано, что сущее как таковое, само по себе, без какого-либо добавления, определяется до субстанции, количества, качества и не входит в дефиниции потому, что не выражает никакой конкретной природы, способной стягиваться посредством некоторого отличительного признака. Так же высказываются Комментарий, св. Фома и Александр Гельский в указанном месте. Правда, Скот утверждает, что Аристотель исключает

⁷³ Ioannes Capreolus, *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, I, dist. 8, q. 4, art. 2 [а не 3], ad argumenta contra secundam conclusionem.

⁷⁴ В изд. Vivès дается ссылка также на комментарии Антонио Тромбеты на книгу VII *Метафизики*, q. 7 (*Quaestiones metaphysicales, seu Opus in Metaphysicam Aristotelis, Padue discussum*, Venetiis 1502), и на комментарий Антонио Андреаса к той же книге, q. 7.

⁷⁵ Аристотель, *Метафизика*, X, 1, 1052 b 1–7, и комментарий к этому месту: Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, X, summa I, cap. 1 (ed. Wadding, p. 340, 6. В действительности речь идет о комментарии к тексту 1, а не 3).

⁷⁶ Аристотель, *Метафизика*, VIII, 6, 1045 b 1–3 (текст editio Iuntina: fol. 224^r C — D).

ет только реальные, но не формальные различия; однако это не только противоречит мнению Аристотеля, но и самим Скотом не утверждается последовательно. Ведь низшие роды тоже отличаются от своих отличительных признаков не реально, а в лучшем случае формально, согласно учению самого Скота. Следовательно, разбирая, каким образом сущее определяется до низших родов и видов, Аристотель исключает также и этот вид различия и составления.

8. *Первый довод.* — В первую очередь, это доказывается тем доводом, что, если сущее и субстанция различаются *«из природы вещи»*, они относятся друг к другу либо (1) как целое и часть, либо (2) как объемлющее и объемлемое, либо (3) как полностью со-различное. Этого последнего различия не утверждает никто, и даже помыслить его нельзя: ведь в противном случае субстанция, взятая отграниченно и формально, как со-отличная от сущего, не включала бы в себя сущее. А это невозможно, коль скоро к сущностному понятию субстанции принадлежит быть сущим в абсолютном смысле.

А что первое тоже невозможно, доказывается. Ведь если бы сущее и субстанция различались таким способом, субстанция разрешалась бы в два *«из природы вещи»* различных понятия. Следовательно, в этой единичной субстанции присутствовало бы такое различие *«из природы вещи»*, которое предшествовало бы интеллектуальному постижению и должно было бы находиться в самих единичных вещах. Следовательно, эти два понятия различались бы не только с точки зрения человеческого постижения, но и в самой реальности. Но это невозможно, что нетрудно показать со стороны обоих понятий. Во-первых, со стороны самого сущего: ведь если оно в самой реальности отграничивается и отличается от модуса, которым стягивается до бытия в качестве субстанции, я спрашиваю: что это за сущее, которое мыслится подобным образом отграниченным? Либо это общее сущее, абстрагированное от всякой единичности, либо сущее, определенное до единичного. Первое явно ложно. С одной стороны, ложно потому, что в противном случае оно в самой реальности существовало бы универсально и как универсальное, а это подразумевает противоречие: ведь оно существует и порождается в самой реальности, и значит, как внутренне определенное и единичное. С другой стороны, ложно потому, что, если рассматривать его в индивидуе, оно не сообщается ничему, кроме этой субстанции. Следовательно, по необходимости

нужно утверждать второе; и тогда я спрашиваю, присутствует ли в сущем, которое таким образом отграничено от субстанциального модуса, какое-либо различие *«из природы вещи»* между общим понятием сущего и вот этим сущим, или же нет. Если присутствует, следует то же самое рассуждение: придется разрешать это понятие в два, и так до бесконечности. Если же не присутствует, то для определения общего понятия сущего до вот этого сущего нет необходимости выдумывать различие *«из природы вещи»* между ними. А значит, в нем нет необходимости и для определения сущего до субстанции: ведь ход рассуждения здесь совершенно такой же. Все доводы, приведенные в начале, относятся также к тому понятию сущего, которое мы предположили отграниченным от субстанции, взятой в ее реальном существовании, и по необходимости должны разрешаться в него. Таким образом, не остается никакого основания для того, чтобы выдумывать это различие. Кроме того, невозможно помыслить реальную единичную сущность, которая, однако, в своей внутренней и сущностной природе предельно формальным образом не заключала бы характеристики субстанции или акциденции.

9. Во-вторых, то же самое может быть показано со стороны другого понятия, то есть модуса, стягивающего сущее. В самом деле, я спрашиваю: заключает он в себе сущее или нет? Если не заключает, он есть ничто; следовательно, он ничего не прибавляет к субстанции, помимо сущего, и не может быть причиной различия между сущими и субстанцией. Более того, он не может определять, стягивать сущее, то есть конституировать субстанцию: каким образом могло бы осуществить все это нечто такое, что само есть ничто? Если же этот модус заключает в себе сущее, то заключает и всецелое понятие субстанции; и тогда относительно него встает вопрос: отличается он *«из природы вещи»* от сущего или нет? Если не отличается, то же самое можно сказать и о субстанции; если же отличается, он должен разрешаться в два понятия, различные *«из природы вещи»*, и так до бесконечности.

Можно было бы ответить на этот довод, отрицая принятое в начале двухчастное деление — а именно, что сущее отличается от субстанции либо как часть от части, либо как часть от целого, — и допустить, что оно отличается от субстанции как простое общее понятие от простого частного понятия, так что общее содержится в частном, но не наоборот. Но хотя такой ответ, вероятно, и заключает в себе ис-

тину, как будет подробнее показано ниже, из него явно следует, что между понятием сущего, как оно реально существует в своих низших ступенях, и понятием субстанции не может быть различия «из природы вещи». Ведь если низшее понятие — например, субстанции — является простым и не разрешается в два понятия, различных между собой «из природы вещи», каким образом можно помыслить, что в нем присутствует различие «из природы вещи» между ним самим и чем-то в него входящим? Итак, отсюда становится очевидным, что различие между модусами может присутствовать в самих вещах не актуально, а только в качестве основания для различения, которое осуществляет-ся посредством мысленной абстракции.

10. *Второй довод.* — Во вторую очередь, можно сказать, что понятие сущего отграничено не только от творений, но и от Бога. Но в Боге не различаются «из природы вещи» понятие сущего как такового и понятие вот этого сущего, то есть сущего нетварного и бесконечного; следовательно, они не различаются и в прочих сущих. Бóльшая посылка очевидна из сказанного, и меньшая тоже не вызывает сомнений. Во-первых, по причине наивысшей простоты Бога: ведь если бы в Нем присутствовало какое-либо различие «из природы вещи», Он не был бы предельно простым. Во-вторых, по той причине, что в противном случае вещи обладали бы некоей реальной характеристикой, которая «из природы вещи» отличалась бы от всех прочих характеристик и сама по себе, в силу своей природы, была бы первее Бога как такового. И это была бы та самая характеристика сущего, которая в Боге отличалась бы от Его божественности. Но это невозможно, потому что Бог, как таковой, по Своей сущности есть первое сущее и по длительности, и по совершенству, и по природе. Далее, это невозможно потому, что тот самый формальный смысл сущего, который присутствует в Боге, по своей сути обладает божественными свойствами — такими, как независимость и нетварность. Стало быть, также и с точки зрения этого формального смысла сущего, как он существует в действительности, Бог бесконечно отстоит от творений.

Опираясь на эти аргументы, Сонсинас в кн. IV «Метафизики», вопр. 2⁷⁷, утверждает, что «сущее» не означает отграниченного объективного понятия, так как этими аргументами доказывается его

⁷⁷ См. выше, ДМ II. 2. 26.

отграниченность в реальности, но не в разуме. Однако первое следствие из приведенного довода доказывается: ведь хотя низшие понятия сущего в творениях не так просты, как понятие Бога, и поэтому может показаться, что в отношении них следует рассуждать иначе, в действительности дело обстоит точно так же. Ведь если бы выдвинутые в начале аргументы показали, что между сущим и его низшими ступенями присутствует различие *«из природы вещи»*, они показали бы это и в отношении Бога, ибо здесь применимы те же самые доводы, как станет очевидным из «Ответов». Кроме того, по отношению к сущему как таковому низшие понятия творений тоже будут простыми, и в них нельзя будет помыслить никакой реальности, по природе более первой, чем собственная сущность каждого сущего, сообразно ее определенному формальному смыслу. В самом деле, мыслимо ли, чтобы в субстанции присутствовала некая сущность, которая реально, *«из природы вещи»*, была бы сущим прежде, нежели субстанцией?

11. *Третий довод.* — Наконец, третий довод гласит: одного лишь различия между нашими понятиями, в которых мы схватываем нечто как общее и частное, недостаточно для различия *«из природы вещи»*, которое усматривалось бы в самой реальности. Следовательно, его недостаточно и для такого понятия сущего, взятого в отношении к его низшим градациям; следовательно, нет такого различия. Этот второй вывод очевиден. В самом деле, нельзя измыслить такого знака или следа этого различия, который утверждался бы не то что без достаточного, но даже и без более или менее убедительного основания. Ибо, вообще говоря, не следует умножать различия без основания; а говоря конкретно, применительно к данному случаю, подобные различия едва ли вообще мыслимы.

Что касается первого вывода, он тоже очевиден. Ибо в отношении общего и частного понятий сущего ход рассуждения тот же, что и в отношении прочих вещей. Более того, в сущем, по причине его трансцендентальности, оснований для различия еще меньше.

Большая посылка очевидна, во-первых, в отношении вещей божественных. В самом деле, понятие божественного Лица является общим для трех божественных Лиц, совпадающих в этой общей характеристике и различающихся собственными характеристиками. И, тем не менее, в каждом из них характеристика Лица и характеристика вот этого Лица не различаются *«из природы вещи»*, но только в разуме.

Во-вторых, бóльшая посылка очевидна из общности характеристик, присущих Богу и творениям, как уже было фактически показано в отношении понятия сущего, существующей в Боге. И это можно показать также на примере понятия мудрости: в нем некоторым образом сходятся мудрость тварная и нетварная; и, тем не менее, в понятии нетварной мудрости, по причине его высшей простоты и совершенства, не различаются *«из природы вещи»* общее понятие мудрости и собственное понятие именно нетварной мудрости; как и в тварной мудрости эти два понятия не могут различаться *«из природы вещи»*. Ведь даже если абстрагировать понятие мудрости, но рассматривать его так, как оно реально существует в тварной мудрости, становится понятным, что оно в самой реальности тварно, а значит, в самой реальности неотлично и тем более *«из природы вещи»* неотделимо от того модуса, каким оно определяется к бытию в качестве тварной мудрости. В противном случае пришлось бы мыслить в тварной мудрости некую реальную природу мудрости, которая не только в разуме, но и в реальности абстрагировалась бы от природы тварной и нетварной. А это в высшей степени абсурдно и немыслимо, потому что все, что в тварной мудрости есть сущностного, является тварным и зависимым.

Наконец, то же самое можно показать применительно к общим понятиям одних только тварных вещей, о чем мы будем подробно говорить ниже, рассуждая об универсалиях. Теперь же только скажем коротко, что из-за их тонкости и способа постижения, свойственного человеческому интеллекту, эти высшие и низшие понятия могут варьироваться и умножаться бесконечным числом способов. И значит, такое умножение не всегда имеет основанием различие, которое присутствует в самих вещах, но может иметь его и в нашем способе постижения, опираясь на некое подобие, сходство или, [наоборот], исключительность самих вещей. Иначе пришлось бы выдумать в каждой вещи бесконечное число модусов, *«из природы вещи»* различных между собой, которыми эта вещь полностью конституируется и полностью отличается от других. Это можно проиллюстрировать разными примерами. Скажем, общее чувство способно воспринимать объекты всех внешних чувств; следовательно, можно путем абстракции образовать общее понятие зрения и внутреннего чувства, то есть понятие чувства, воспринимающего цвет, и другое общее понятие — слуха и общего чувства, то есть понятие чувства, воспринимающего звук; и так обо всех остальных чувствах. Но кто бы решился

утверждать, что в общем чувстве «из природы вещи» силы восприятия цвета и звука различны между собой, или что общая сила чувствования отлична в общем чувстве от собственно силы и способа, какими оно достигает своих объектов? Не имеем ли мы здесь дело скорее с одной простой силой, достигающей всех своих объектов, которую интеллект, постигая неадекватно, сопоставляет с другими вещами и таким образом абстрагирует общие понятия, различные не в реальности, но в разуме? То же самое можно сказать о солнечном свете. Он имеет силу освещать, в чем сходен с сиянием огня, и силу греть, в чем сходен с теплом, и силу высушивать, в чем сходен с сухостью; и от всего этого интеллект способен абстрагировать разные понятия. Но считать, что все они «из природы вещи» различаются в свете, — нелепо и безосновательно.

Ответы на доводы

12. *Ответ на первый довод.* — На доводы, изложенные в начале, прежде всего ответим, что, вообще говоря, в них всех явно присутствует эквивокация. Ведь рассуждение в них движется от объективного понятия, взятого в интеллектуальной абстракции, к тому, каково оно в реальности, и приписывает самим вещам то, что только в силу внешнего именованя подобает отграниченным понятиям в интеллекте и постольку, поскольку они рассматриваются с точки зрения отграничения в интеллекте. Особенно тщательно надлежит следить за этим во всех тех рассуждениях, которые опираются исключительно на способ высказывания и постижения. В самом деле, мы как думаем, так и говорим; и подобно тому, как наши понятия, даже будучи истинными, а не ложными, не всегда, однако, адекватны самим вещам, так не адекватны им и слова, которые соответствуют понятиям. И поэтому следует остерегаться переносить наш способ постижения на сами вещи и полагать, будто из-за различия в способе высказывания в самих вещах присутствует различие там, где его в действительности нет.

13. Итак, на первый довод⁷⁸ ответим отрицанием первого следствия. Ведь понятие сущего потому называется тем же самым в реальности, что и в уме, что все сущие поистине и в самой реальности обладают

⁷⁸ См. выше, ДМ II. 3. 2.

тем сходством и подобием, с точки зрения которого их мыслит интеллект, когда мыслит сущее. А поскольку такой способ мыслить сущее неадекватен по отношению к сущим, каковы они в реальности, говорят, что помысленное таким образом понятие сущего не включает в себя конкретные модусы сущих.

В этом высказывании речь идет уже не о понятии сущего, взятом абсолютно и в самом себе, а о понятии сущего с точки зрения именования, идущего от интеллекта. И — точно так же — если оговорить, что в этом понятии сущее рассматривается не с точки зрения непосредственных свойств низших сущих, а только с точки зрения общего и неадекватного понятия, будет ошибочным заключить, что и в самой реальности формальный смысл сущего, заключенный в единичных сущих, не включает в себе их собственных формальных природ или модусов. Можно было бы даже произвести различие в принятой большей посылке — а именно, в том утверждении, что понятие сущего в реальности таково, каким оно мыслится. Ибо оно будет тем же самым реально, но не как мыслимое; и этого достаточно, чтобы в реальности оно могло включать в себя собственные характеристики низших сущих, хотя не включает их, будучи помыслено абстрактно. Так и божественная премудрость в реальности — та же самая, что мыслится в уме; но если взять ее как помысленную в уме, она не включает в себе справедливости, хотя сущностно включает ее в самой реальности. И если она, как помысленная, не включает в себе справедливости, это означает только то, что в этом отграниченном — не отрицательном — понятии она не рассматривается прямо и отчетливо как включающая в себя справедливость.

14. *Ответ на второй довод.* — На второй довод⁷⁹ был дан правильный ответ, что формальный смысл сущего в субстанции неотделим от субстанции; и так же обстоит дело в отношении акциденции. Отсюда с большей вероятностью следует вывод о тождестве и неразличимости «из природы вещи». Ведь то, что в самой действительности реально не различается и не может быть отделено от другого, как и другое от него, не имеет причины различаться в действительности — разве что откуда-нибудь к нему присоединилось бы достаточно действен-

⁷⁹ См. выше, ДМ II. 3. 3.

ное начало различия, которого в данном случае не обнаруживается. Так что на возражение ответим: формальный смысл сущего, который присутствует в субстанции, в акциденции не будет тем же самым реально, и наоборот, но будет тем же самым только в мысли, то есть сообразно некоторому сходству и подобию, которое отграниченно мыслится разумом по способу единого. А для этого достаточно, чтобы характеристика, мыслимая указанным способом как общая, была бы мысленно отличной от собственных характеристик субстанции и акциденции. В самом деле, бесконечной вещи свойственно, чтобы численно одна и та же вещь могла сообщаться многим реально различным вещам в силу совершенного тождества с ними всеми и с каждой из них, хотя каждая из них несообщаема. Но то, что одна и та же вещь, будучи реально, в самой себе, простой, то есть не составленной из различных по своей природе степеней, не сообщается другой, с которой у нее имеется некоторое сходство и подобие, хотя это подобие позволяет помыслить в них некоторую общую характеристику, свойственную им обоим, — это не превышает пределов совершенства конечной вещи. Более того, в любой вещи, сколь бы несовершенной она ни была, можно обнаружить нечто в этом роде.

15. *Ответ на третий довод.* — На третий довод⁸⁰, во-первых, ответим, что субстанция в самой реальности является сущим в силу того же самого, в силу чего она является субстанцией, и наоборот, — а именно, в силу своей внутренней природы и сущести, которой она обладает в реальности. То же самое, с соответствующими оговорками, относится и к акциденции. Поэтому субстанция является сущим в том же смысле, но не оттого же, отчего акциденция является сущим, и наоборот; ибо акциденция является сущим через акцидентальную сущность и как подчиненная субстанции; тогда как субстанция является сущим через субстанциальную сущность, которая сама по себе свободна от подчиненности субъекту или от соотносительности с ним. И, стало быть (говоря в том же смысле), когда акциденция и субстанция конституируются в самой реальности, они, как сущие, не суть одно.

Во-вторых, говорят, что субстанция, будучи взятой не со стороны реальности, а со стороны абстрагирующего разума, является субстанцией не оттого же, отчего является сущим (я имею в виду, не

⁸⁰ См. выше, ДМ II. 3. 4.

оттого же, с точки зрения разума). Но из этого можно сделать только тот вывод, что понятия сущего и субстанции мысленно различаются в самой субстанции, равно как в акциденции сходным образом различаются понятия сущего и акциденции. И точно так же можно сказать, что субстанция и акциденция конституируются в качестве сущего одним и тем же, если взять их с той стороны, с какой они составляют в этом понятии одно, — то есть со стороны разума. Отсюда можно вывести только то, что это общее понятие отличается в субстанции и акциденции от собственных понятий того и другого благодаря отграничительной абстракции в интеллекте.

16. *Каким образом одна и та же сущность может быть сходной и различной благодаря одной и той же простейшей природе.* — На четвертый довод⁸¹ ответим: некоторым, в силу приведенных аргументов, кажется невозможным, чтобы реально тождественное могло без каких-либо внутренних различий *«из природы вещи»* служить началом, или основанием, сходства и различия по отношению к иному. Другие считают, что это противоречит унивокальному сходству, но не сходству аналогическому, которого нам было бы достаточно. Я же полагаю, что это не противоречит даже унивокальному сходству, как показывают примеры из области божественных и человеческих вещей. В самом деле, Отец и Сын унивокально сходны в своем качестве Лиц. Станет ли кто-нибудь отрицать, что здесь имеет место некоторое единство и сходство, или утверждать, что они скорее подобны по аналогии? Ведь в своей личностной характеристике они оба равно совершенны. И, тем не менее, в отдельных Лицах невозможно помыслить никакого различия *«из природы вещи»* между основанием различия и основанием сходства. Действительно, одно и то же отцовство само по себе, в своей простейшей соотнесенной сущности, реально отличается от сыновства, но сходно с ним в общем понятии отношения, или персональности; и обладает с ним как бы родовым сходством и видовым несходством, хотя эти степени, или понятия, не различаются *«из природы вещей»*. В творениях (по всей вероятности) количество и качество унивокально сходятся в понятии акциденции; и, однако, в каждом из них формальный смысл акциденции не отличается *«из*

⁸¹ См. выше, ДМ II. 3. 5.

природы вещи» от собственного формального смысла того или другого, как будет подробно показано ниже.

То же самое я полагаю истинным применительно ко всем видам, взятым в их отношении к индивидам, о чем пойдет речь в своем месте⁸². А причина этого в том, что, если различие и сходство принадлежат к разным порядкам, им не противоречит опираться на одно и то же основание. Так что одно не влечет за собой отрицания другого, — напротив, некоторым образом требует наличия другого. Но именно так и обстоит дело в данном случае: различие реально, сходство же только мысленно, и поэтому нет противоречия в том, чтобы два простых сущих, которые реально и сообразно самой действительности первичным образом различны между собой, с точки зрения их мысленного постижения обладали единством, основанным на их реальном сходстве, или подобии, между собой. В самом деле: сущие, различные в реальности, могут быть сходными в том самом, в чем они различны. Более того, сходство по своей внутренней сути требует различия в действительности, сопряженного с некоторым — формальным или фундаментальным — единством в разуме, ибо тождественное в собственном смысле не является сходным с самим собой. И коль скоро то сходство, или подобие, которое имеется в аналогии сущего и тому подобных аналогиях, несовершенно, тем легче понять, как могут первично различные вещи, тем не менее, обладать некоторым несовершенным сходством. В самом деле, они называются первично различными не потому, что вообще, никоим образом, не подобны между собой — в этом нет нужды ни в каких реальных вещах или отношениях, — а потому, что они первично различаются сами собой, и с этим различием сочетается названное несовершенное сходство. Пример тому — Бог: в Нем невозможно измыслить никакого *«из природы вещи»* различия степеней. Вот почему эта предельно простая природа решительно отличается от тварной природы сама по себе, и в то же время она является началом некоего аналогического и относительно-го сходства с нею же, ибо то и другое друг другу не противоречит.

⁸² Вопрос о неотличимости общего понятия акциденции от собственного понятия отдельных акциденций (количества, качества и т. д.) рассматривается, в частности, в Рассуждении XXXIX, посвященном разделению акциденции на девять высших родов, раздел 3. Об отношении между видами и индивидами Суарес будет говорить в Рассуждении V, разделе 2.

17. Ответ на последний довод⁸³ очевиден из сказанного. Ведь уже было отмечено, что формальный смысл субстанции и формальный смысл сущего, присутствующая в субстанции, в реальности абсолютно тождественны, однако различны в разуме. При рассмотрении с точки зрения реальности они обладают в субстанции одной и той же сущностной природой, но различаются ментально. То же самое будет верным, если говорить о формальных смыслах сущего и акциденции, находящихся в акциденции. Напротив, если сравнить между собой акциденцию и субстанцию, то в качестве сущих они будут тождественными только в разуме, но не в реальности. Так что во всех умозакключениях, приводимых в поддержку четвертого довода, присутствует эквивокация, ибо не производится различения между разными основаниями и модусами сходства и различия.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

В чем заключается формальный смысл сущего как такового и каким образом он сообщается низшим сущим

1. *Что понимает под именем сущего Авиценна.* — Сказав о том, что объективное понятие сущего едино, надлежит коротко показать, в чем состоит его формальный, или сущностный, смысл — хотя бы через некоторое описание, или развертывание терминов, потому что этот смысл, будучи наиболее абстрактным и простым, не может иметь дефиниции в собственном смысле. Итак, по мнению Авиценны, которое передают Комментатор и св. Фома в Комментариях на кн. IV «Метафизики», комм. 3, и кн. X «Метафизики», комм. 8⁸⁴, сущее означает некую акциденцию, общую всем существующим вещам, — а именно, само бытие, которое, как он говорит, привходит к вещам, ибо может им сообщаться и у них отниматься. Это мнение опирается на значение слова «сущее»: оно происходит от глагола *быть* и представляет

⁸³ См. выше, ДМ II. 3. 6.

⁸⁴ Averroes, «Метафизики» IV, comm. 3, fol. 67v B; X, comm. 8, fol. 257r E; Thomas Aquinas, In «Метафизики», IV, lect. 2, n. 556; X, lect. 3, n. 1981. — Ср. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, pp. 39, 34–40, 53.

собой его причастие; но глагол *быть* в абсолютном смысле означает акт бытия, или существования; следовательно, «быть» и «существовать» — одно и то же, как явствует из общепринятого употребления и значения этих слов. Следовательно, *сущее* адекватно означает «то, что есть»; поэтому у Аристотеля, кн. I «Физики», текст 17⁸⁵, и часто в других местах вместо «сущего» стоит «то, что есть», — иначе говоря, то, что обладает актом бытия, или существования. Так что «сущее» есть то же, что «существующее». Итак, формально сущее означает бытие, или существование, которое внеположно сущности вещей.

2. Рассматривая это мнение без упоминания имени Авиценны, Сото в гл. 4 «Предикабилий», вопр. 1, в конце, сперва говорит, что сущее всегда является причастием глагола *быть*, как существование — глагола *существовать*, и формально означает бытие, а материально — то, что обладает бытием. Но потом он заявляет, что сущее означает не только то, что обладает актуальным бытием, то есть существует, но и то, что есть в акте или в потенции: ведь о несуществующем человеке истинно говорится, что он есть «сущее» — так же, как есть «живое существо» или «субстанция». Тем не менее, Сото заключает, что «сущее» не сказывается чтойностно (*quidditative*), особенно о вещах тварных, ибо означает соотносённость с бытием, а оно внеположно сущности твари. И в этом заключается различие между «сущим» и «вещью»: «вещь» сказывается чтойностно, так как означает истинную и абсолютно определенную чтойность, безотносительно к бытию; «сущее» же не сказывается чтойностно, так как означает чтойность не абсолютно, а с точки зрения бытия, или постольку, поскольку она может обладать бытием. Именно поэтому, считал Сото, Аристотель говорит в кн. VIII «Метафизики», текст 16⁸⁶, что бытие не входит в определения вещей.

Всё это учение, похоже, Сото позаимствовал у Каэтана, из Комментария на трактат «О сущем и сущности», гл. 4, непосредственно

⁸⁵ Аристотель, *Физика*, I, 2, 185 b 17: «Neque itaque infinitum est *id, quod est*, sicut Melissus dicit...» (И, таким образом, бесконечное не есть *то, что есть*, как говорит Мелисс...) (текст editio Iuntina: fol. 14^r A).

⁸⁶ Аристотель, *Метафизика*, VIII, 6, 1045 b 1–3 (текст editio Iuntina: fol. 224^r C–D).

перед вопр. 6⁸⁷, где тот, помимо прочего, говорит, что Авиценну следует упрекнуть лишь за одно: за то, что он называет бытие акцидентальным предикатом, тогда как в собственном смысле бытие — не акциденция, но субстанциальный акт. Однако не стоит упрекать Авиценну за то, что он не признаёт бытие сущностным, или чтойностным, предикатом: это действительно так, ибо бытие внеположно чтойности. Каэтан цитирует св. Фому, II *Quodlibet*, ст. 3, где говорится, что бытие является сущностным предикатом только в отношении Бога; и то же сказано в I, вопр. 3, ст. 4 и 5, и в I «Против язычников», гл. 25 и 26.

3. *Сущее — это и причастие, и имя.* — Чтобы прояснить этот предмет и устранить эквивокацию, следует прибегнуть к принятому различению сущего, которое безосновательно отвергается Каэтаном и Сото. Напротив, Фонсека справедливо принимает это различие в кн. IV «Метафизики», гл. 2, вопр. 3, разд. 2; и св. Фома достаточно ясно намекает на него в цитируемых *Quodl.*, хотя и другими словами. Итак, «сущее», как было сказано, иногда понимается как причастие глагола *быть* и, как таковое, означает акт бытия в его исполненности, то есть то же, что существующее в акте; иногда же оно понимается как имя, формально означающее сущность той вещи, которая обладает или может обладать бытием, и, можно сказать, означает само бытие — но не как исполненное в акте, а как потенциальное, или возможностное (*in aptitudine*). Так, «живое» [*vivens*] как причастие означает актуальную реализацию жизни, а как имя означает лишь то, что обладает природой, способной служить началом жизненных операций. Что такое различие с необходимостью должно быть принято названными выше авторами, очевидно. Ведь первое значение *сущего* опирается на особое и строгое значение слова *быть*: в абсолютном смысле *быть* означает актуальное бытие, или существование; поэтому и диалектики говорят, что в двучленных предложениях (*de secundo adiacente*)⁸⁸ глагол *есть* никогда не утрачивает временного значения.

⁸⁷ Thomas de Vio, Caietanus, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, cap. 4, n. 56 (ed. Laurent, p. 87).

⁸⁸ Предложениями *de secundo adiacente* называются т. наз. экзистенциальные предложения, в которых глагол «быть» выступает не в роли связки, а в роли зна-

Это явствует также из общего употребления: если говорится, что *Адам существует*, этим обозначается само существование, ибо этот глагол в строгом смысле включает в себе собственное причастие, в которое может быть разрешено данное предложение. С другой стороны, из общего употребления слова *сущее*, даже взятого в смысле реального сущего (как берем его сейчас мы), явствует, что оно применяется не только к существующим вещам, но и к реальным природам, которые рассматриваются сами по себе, существуют они или нет. Именно так метафизика рассматривает сущее, и именно так сущее разделяется на десять категорий. Но *сущее* в таком значении перестаёт быть причастием, потому что причастие со-означает время и тем самым означает актуальную реализацию бытия, или существования. Поэтому слово *существующий* никогда не может применяться к вещи, не существующей актуально: ведь оно всегда сохраняет характер причастия от глагола *существовать*. Следовательно, *сущее* во втором значении необходимо понять как имя. Так что названные авторы в действительности принимают такое разделение, хотя спорят о словах. Ведь одно и то же — сказать, что *сущее* иногда означает актуально существующую вещь, а иногда — только потенцию, и сказать, что иногда *сущее* понимается как причастие, а иногда — как имя, или, другими словами, понимается причастно и номинально. В самом деле, поскольку *сущее* не означает актуальную сущность и существование, постольку оно берется уже не в причастном, но в именном значении. Вот почему св. Фома в названных *Quodl.* после рассмотрения сущего, соотносимого с актуальным бытием, добавляет: *Истинно, что когда это слово, сущее, применяется к вещи, которой подобает такое существование, оно означает сущность вещи и подразделяется на десять родов.*

Решение вопроса

4. *Что означает сущее как причастие.* — Предположив такое значение слова, нетрудно разрешить вопрос в целом. Во-первых, следует сказать, что если брать сущее в акте — а именно таково значение этого слова как причастия, — его смысл заключается в том, что оно есть

чимого глагола со значением существования (например, «Сократ есть»). Предложениями *de tertio adiacente* называются предложения, в которых, напротив, глагол «быть» выступает только в роли связки (например, «Сократ есть белый»).

нечто актуально существующее, или обладающее реальным актом бытия, или обладающее актуальной реальностью, отличной от потенциальной, которая актуально есть ничто. Всё это требует прояснения простейших понятий и потому не может быть обосновано иначе, кроме как из общего способа постижения и из раскрытого нами значения слов. Далее, из сказанного в предыдущих разделах следует, что сущее в данном смысле может иметь единое формальное и объективное понятие, общее всем актуально существующим сущим, поскольку они сходны между собой и совпадают в актуальном бытии и сущести; поэтому очевидно, что это понятие может быть обозначено данным словом. Следовательно, смысл понятого таким образом сущего и его понятия не может заключаться ни в чем другом и не может быть иначе разъяснен.

5. Во-вторых, я утверждаю: если сущее берется в том значении, каким обладает это слово как имя, его смысл состоит в том, что сущее есть нечто обладающее реальной сущностью, то есть не вымышленной и не химерической, но истинной и способной действительно существовать. Обоснование этого вывода, соответственно, дается тем же способом, что и предыдущего, так как это простое понятие по-другому нельзя ни понять, ни разъяснить.

Что такое реальная сущность

6. *Что есть сущее как имя.* — Осталось показать, что такое реальная сущность, или в чем состоит ее смысл. Коль скоро сущность есть то, согласно чему вещь называется или именуется сущим, как утверждает св. Фома, «О сущем и сущности», гл. 2 (что предельно верно в отношении сущего, взятого в этом смысле), невозможно удовлетворительно объяснить, что такое реальное сущее, если не разобраться в том, что такое реальная сущность.

В связи с этим возникают два вопроса, на которые указывают эти два слова: во-первых, что представляет собой сущность; во-вторых, в чем состоит ее реальность. На первый вопрос нельзя ответить иначе, кроме как либо в связи с действиями и претерпеваниями вещи, либо в связи с нашим способом постижения и говорения. С одной стороны, сущность вещи есть то, что выступает первым, радикальным и глубинным началом любых действий и свойств, подходящих

вещи, и с этой точки зрения она именуется *природой всякой вещи*, как явствует из Аристотеля, кн. V «Метафизики», текст 5⁸⁹, и как замечает св. Фома, «О сущем и сущности», гл. 1, и *Quodl.* I, ст. 4, а также во многих других местах. С другой стороны, сущность вещи есть то, что выражено в определении, как утверждает и св. Фома в упомянутом трактате «О сущем и сущности», гл. 2. Обычно также говорят, что сущность вещи есть то, что постигается относительно вещи как первое: первое (говоря я) не в порядке происхождения (здесь скорее постижение вещи начинается с того, что лежит вне сущности вещи), но в порядке объективной значимости и первенства. Ибо к сущности вещи принадлежит то, что мы постигаем как в первую очередь ей подобающее и в первую очередь ее внутренне утверждающее в бытии в качестве вещи или вот этой вещи. И в этом смысле мы называем сущность также *чтойностью*, ибо она есть то, посредством чего мы отвечаем на вопрос, что такое эта вещь. И, наконец, мы называем сущность сущностью, потому что она есть то первое, что, как мы разумеем, производится во всякой вещи актом бытия. Так можно объяснить, что такое сущность вещи.

7. А что означает реальность сущности, можно показать либо посредством отрицания, либо посредством утверждения. Пользуясь первым способом, мы говорим, что реальна сущность, которая не заключает в себе никакого противоречия и не является простым продуктом ума. Пользуясь вторым способом, мы можем объяснить реальность сущности, во-первых, *a posteriori* — через то, что она есть начало и основание реальных операций или воздействий, будь то в роду производящей, формальной или материальной причины: никакая сущность не является реальной, если она не способна обладать неким реальным действием или свойством. Во-вторых, реальность сущности может быть объяснена *a priori* — через внешнюю причину (хотя это справедливо не для сущности как таковой, а для тварной сущности): так, мы говорим, что реальна сущность, которая может быть реально произведена Богом и утверждена в бытии как актуально сущее. А вот через внутреннюю причину сущность в собственном смысле нельзя объяснить, потому что она сама есть первопричина, или внутренний

⁸⁹ Аристотель, *Метафизика*, V, 4, 1014 b 35–36 (текст editio Iuntina: fol. 106^v L).

принцип сущего, причем простейший, как это схватывается в наиболее общем понятии сущности. Поэтому мы можем только сказать, что реальна та сущность, которая сама по себе способна быть, или реально существовать.

Так мы можем пояснить общий смысл сущего. Более конкретное понимание этого предмета зависит от нескольких вопросов. Первый вопрос: какова сущность (*entitas*) реальной сущности, когда она не существует актуально. Второй вопрос: что такое актуальное существование и для чего оно необходимо в вещах. Третий вопрос: каким образом существование отличается от сущности. Но так как эти вопросы почти исключительно касаются тварного сущего и требуют обстоятельного изложения, мы отложим их до VII *Рассуждения*⁹⁰, удовлетворившись пока данным описанием сущего и сущности.

В чем совпадают сущее в акте и сущее в потенции

8. Тем не менее, мы не можем обойти молчанием одно затруднение относительно двух сделанных здесь заключений, касающееся разделения сущего на сущее в акте и сущее в потенции. А именно, является ли это двойное значение сущего, взятого номинально или причастно, просто омонимичным (эквивокальным) или аналогическим таким образом, что обоим членам не соответствует никакого общего понятия, — или же у них имеется некоторое общее понятие. Ведь если утверждать второе, тогда еще не прояснен достаточным образом самый общий смысл сущего: мы раскрыли понятие каждого члена разделения, но не понятие сущего как общего, абстрагированного от обоих своих членов. Далее, было бы чрезвычайно трудно разъяснить такое понятие и его смысл, даже его имя, коль скоро оно не означает ни *сущим* в номинальном значении, ни *сущим* в причастном значении; но нельзя придумать другого способа обозначения, помимо этих двух. Если же утверждать первое, отсюда следует, что не может быть общего Богу и творениям понятия сущего как возможного, но только как существующего в акте, что представляется абсолютно ложным и противоречит общему способу постижения, а также всему

⁹⁰ Рассуждение VII посвящено различным родам дистинкций. В нем ставится проблема отношения между сущностью и существованием, которую Суарес будет подробно рассматривать позже, в Рассуждении XXXI.

сказанному выше⁹¹ о наиболее общем понятии сущего. Наконец, отсюда следует, что *человек* сказывается эквивокально о человеке как о возможном и о человеке как об актуально существующем. Такой вывод очевиден: ведь основание для именованя *человек* относительно этих двух членов — то же, что и основание для именованя *сущее* относительно сущего в акте и сущего в потенции, или сущего в причастном и сущего в номинальном значении: ведь как причастие означает сущее в акте, так имя означает сущее в потенции. Но следствие представляется абсолютно ложным: ведь *человек* в силу одного и того же именованя означает и существующего актуально, и возможного человека; более того, простое понятие *человек*, соответствующее этому имени, равно представляет человека и как существующего, и как возможного. Следовательно, здесь нет эквивокальности в обозначении; а значит, как обстоит дело в отношении сущего, взятого в названном двойном смысле, или значении, — так же, соответственно, обстоит дело и в отношении понятия, ему отвечающего.

9. *Решение проблемы. Пример, способствующий пониманию решения.* — Отвечаю: *сущее* в этом двойном значении означает не два смысла сущего, на которые разделяется некий единый смысл, или общее понятие, но означает понятие сущего в его большей или меньшей отграниченности. В самом деле, *сущее* в номинальном смысле означает то, что обладает реальной сущностью, в отвлечении от актуального существования, — не исключая и не отрицая его, но лишь ограничиваясь, абстрагируясь от него. Если же *сущее* берется в причастном смысле, оно означает само реальное сущее, или то, что обладает реальной сущностью, вкупе с актуальным существованием, и таким образом означает *сущее* в более стяженном (определенном) смысле. Как *живое существо*, сказываемое о самом роде, взятом отвлеченно, и о животном как о вот таком живом существе, не подразумевает разделения некоего общего понятия на живое существо как таковое и на вот такое живое существо, но выражает один и тот же смысл *живого существа*, взятый либо абстрактно, либо стяженно, — так и сущее в указанном двойном значении.

У нас есть также более подходящий пример — *расположенность* [dispositio], поскольку оно означает и некий вид качества, отличный

⁹¹ См. выше, напр., DM I. 1. 26, II. 2. 8 и 15.

от навыка [*habitus*], и род, общий тому и другому. В самом деле, у расположенности нет никакого общего значения, которым непосредственно обозначалось бы другое понятие, общее роду и виду (ведь это невозможно, так как у рода и вида нет ничего общего, кроме самого понятия рода). Поэтому *расположенность* двойным значением означает либо непосредственно сам род, либо непосредственно некий вид. Следовательно, и *сущее* не означает никакого понятия, общего сущему в номинальном и причастном смысле, но непосредственно обладает двойным значением, которым обозначается либо сущее в отвлечении от актуального существования, либо актуально существующее сущее. И потому это двойное значение либо одноименно, либо очень близко эквивокальному в силу переноса, основанного на определенной пропорциональности. В самом деле, изначально *сущее*, как причастие глагола *быть*, видимо, означало вещь, обладающую реальным и актуальным бытием; но в целях отвлеченного обозначения это имя было перенесено на то, что обладает реальной сущностью. Нечто похожее произошло с именем *расположенность*: означая род и вид, оно, несомненно, обладает эквивокальным значением или — в лучшем случае — значением аналогическим, основанным на некоторой пропорциональности.

10. Что же касается примера со словом *человек*, который приводят в поддержку противоположного мнения, мы ответим, что здесь нет сходства. Ведь *человек* не имеет двух значений, из которых одно обозначает человека отвлеченно, или в потенции, а другое обозначает существующего человека как такового. У этого слова лишь одно значение, которым человек обозначается отвлеченно, существует он или нет. Это значение пропорционально или близко тому значению, которым обладает *сущее*, взятое в качестве имени. Но другого значения, которым обладает сущее как причастие, нет у слова *человек*, и нет никакого несоставного, простого термина, которым обозначалось бы всё то, что обозначается этим составным именованием: *существующий человек*. Если же мы вообразим, что слово *человек* претерпевает перенос, чтобы обозначить всё это, оно получит двойное эквивокальное значение, которым, как мы говорим, обладает имя сущего.

11. Далее, отсюда понятно, что сущее в номинальном смысле означает не сущее в потенции, как противостоящее по способу лишен-

ности или отрицания сущему в акте, но означает сущее постольку, поскольку оно отграниченно выражает реальную сущность, что совсем не одно и то же.

В самом деле, как отграничительная абстракция отличается от негативной, так сущее в номинальном смысле хотя и означает отграниченным образом сущее, обладающее реальной сущностью, однако не добавляет отрицания, в смысле отсутствия актуального существования, тогда как сущее в потенции добавляет это отрицание, или эту лишенность. Это явствует также из того, что *сущее* в номинальном смысле обще Богу и творениям и может истинно утверждаться относительно Бога, тогда как сущее в потенции никоим образом не может сказываться о Боге. Более того, оно не может сказываться и о существующих творениях в собственном смысле, так как они суть не в потенции, но в акте. Однако *сущее* может сказываться о них: и как причастие, и как имя, потому что хотя они и обладают актуальным существованием, о них также истинно говорят, что они обладают реальной сущностью, отвлекаясь от актуального существования, но не отрицая его.

12. Наконец, отсюда понятно, что *сущее*, взятое отграничительно, поскольку оно обозначается как имя, может в собственном смысле разделяться на сущее в акте и сущее в потенции. При этом сущее в акте есть то же самое, что сущее, обозначенное этим словом в причастном значении, и эти два именования обозначают сущее либо как отграниченное, либо как определенное вплоть до актуального существования, будь такое определение сущностным, как в Боге, или внесущностным, как это считается в отношении творений, о чем мы будем говорить ниже⁹².

«Сущее в потенции» означает также реальное сущее и прилагается к реальной сущности, стяженной и определенной не чем-либо позитивным, но лишенностью актуального существования. Но сущее, стяженное таким образом, то есть мыслимое в таком статусе, не обозначается ни словом *сущее*, ни каким-либо другим простым термином

⁹² Эти вопросы рассматриваются, соответственно, в Рассуждении XXX («О сущности первого сущего, то есть Бога») и в Рассуждении XXXI («О сущности конечного сущего как такового, о его существовании и об их различии»).

из числа мне известных, но только составными терминами: *возможное сущее*, *сущее в потенции* и т. п. Всё это нужно самым тщательным образом принять во внимание, потому что от этих значений слов во многом зависит правильное понимание самих предметов. К тому же эти значения в немалой степени послужили основанием для мимоходом изложенного здесь разделения сущего на сущее в акте и сущее в потенции, о котором мы позднее⁹³ будем рассуждать *ex professo*.

Является ли сущее предикатом сущности

13. Кроме того, отсюда следует, что наиболее общий смысл *сущего*, номинально обозначаемый этим словом, относится к сущности и чтойностно сказывается о дальнейших членениях, хотя *сущее* в смысле актуального существования, обозначаемое причастием глагола *быть*, не является в абсолютном смысле сущностным предикатом, кроме как в Боге. Эта вторая часть вывода, поскольку она касается Бога, относится к теологии и обычно рассматривается позже, сообразно природным началам, изложенным в кн. XII «Метафизики». Я подробно исследовал ее в I томе моего комментария к Третьей части «Суммы Теологии», дисп. XI, разд. 1⁹⁴. Мы также затронем некоторые ее моменты позднее, когда будем говорить о Боге.

Поскольку же вывод касается творений, он зависит от того, что мы должны будем сказать ниже о различении существования и сущности в твари⁹⁵. Пока же предположим, что существование, безотносительно к этому различению, в абсолютном смысле не принадлежит к сущности твари, так как оно может ей придаваться и у нее отниматься. Следовательно, оно не связано необходимой связью с сущностью твари, взятой в абсолютном смысле, в каком сущность неизменна и с необходимостью утверждается относительно любой вещи, чьей сущностью она является. По этой причине говорится, что *сущее* как причастие не сказывается о творениях чтойностно, или сущностно, и с этой точки зрения приведенное выше мнение Авиценны верно. Св. Фома тоже согласен с ним в названных II *Quodl.* и в других

⁹³ DM VII.

⁹⁴ Трактат *De Incarnatione*, disp. XI, sect. 1, vol. 17 ed. Vivès.

⁹⁵ Вновь отсылка к Рассуждению XXXI (см. прим. 90).

указанных местах⁹⁶. Можно только упрекнуть Авиценну либо за то, что он считал существование акциденцией в собственном смысле, о чем мы еще будем говорить в своем месте⁹⁷, либо за то, что он упустил другое значение и толкование сущего и поэтому считал нужным безоговорочно отрицать, что сущее, взятое с точки зрения его делимости на десять категорий, может принадлежать к сущности их всех.

14. Следовательно, доказывается первая часть вывода (которую безосновательно, как нам представляется, отрицает Сото). В самом деле, обладание реальной сущностью подобает всякому реальному сущему и крайне существенно для него. Следовательно, сущее в названном смысле есть предикат сущности. Кроме того, быть сущим в указанном смысле подобает твари, даже если она не существует, и потому предложения вроде *человек есть сущее* относятся к разряду вечных истин. Но сущее в названном смысле само по себе подобает твари не вторичным образом, не как некое свойство: ведь оно не предполагает ничего прежде себя, из чего проистекало бы как некий атрибут. Скорее оно есть первое понятие во всяком реальном сущем, а значит, подобает ему как предикат сущности, чтойности вещи. В этом смысле св. Фома утверждает в названных *Quodl.*, что сущее означает сущность вещи и разделяется на десять категорий. И Аристотель говорит, что сущее не входит в определение, — но не потому, что оно внеположно сущности, а потому, что оно не выражает никакой определенной природы, но по самой сути трансцендентно им всем.

То же самое другие говорят о сущем как об обозначенном словом *res*, *вещь*, которое Сото считает, как было сказано выше⁹⁸, чтойностным предикатом, так как оно в абсолютном смысле обозначает реальную чтойность. В самом деле, одно и то же — обозначать реальную чтойность и обозначать реальную сущность, которую означает сущее, взятое в отвлечении от актуального существования: ведь сущность и чтойность — совершенно одно и то же, только этимология слов различна. А то, что сущность, или чтойность, реальна — этого нельзя понять безотносительно к бытию и к реальной актуальной су-

⁹⁶ См. выше, ДМ II. 4. 1–2.

⁹⁷ ДМ XXXI. 7.

⁹⁸ См. выше, ДМ II. 4. 2.

шести. Ведь мы постигаем реальность любой не существующей актуально сущности лишь одним способом: поскольку она такова, что ей не противоречит быть актуальной сущностью, каковой ее делает актуальное существование. Следовательно, хотя актуальное бытие не принадлежит к сущности твари, соотносительность с бытием, или способность быть, принадлежит к ее внутреннему и сущностному понятию. Таким образом, сущее есть предикат сущности.

15. Отсюда мы попутно делаем следующий вывод: *сущее* в номинальном значении и *вещь* — совершенно одно и то же и обозначают одно и то же, различаясь только этимологией имен. В самом деле, *вещь* говорится применительно к чьей-то сущности, поскольку она есть нечто крепкое и прочное, то есть не выдуманное, и потому называется реальной чьей-то сущностью; а *сущее* в названном значении подразумевает то, что обладает реальной сущностью. Следовательно, *сущее* и *вещь* означают совершенно один и тот же предмет, или реальный смысл. Поэтому Авиценна, не различавший двойного значения в сущем, в трактате I своей «Метафизики», гл. 6⁹⁹, разделяет его между *сущим* и *вещью*: *сущее*, по его словам, формально означает актуальное существование, а вещь — только реальную чьей-то сущность, или сущность, по замечанию св. Фомы, На II книгу «Сентенций», дист. 37, вопр. 1, ст. 1. Следовательно, когда сущему приписываются названные два значения, одно из них совпадает со значением слова *вещь* — а именно, то значение, которое подобает сущему как имени. И поэтому св. Фома в названных II *Quodl.* говорит, что имя *сущее*, поскольку оно подразумевает вещь, обладающую бытием, означает сущность вещи и разделяется на десять родов. Всё сказанное удовлетворительным образом отвечает на вопросы, касающиеся первой точки зрения.

⁹⁹ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5 [а не 6].

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

Является ли понятие сущего трансцендентальным по отношению ко всем понятиям и отличительным признакам низших сущих, входя в них внутренним и существенным образом

1. *Полные, а также неполные сущие, разрешимые в несколько понятий, причастны к понятию сущего.* — Этот вопрос не вызывает затруднений, когда речь идет о полных сущих или о тех, которые постигаются интеллектом по способу полных сущих. Таковы все индивиды, виды и роды, которые непосредственно конституируются в той или иной категории, вплоть до высших родов; ибо на них разделяется и о них сущностно сказывается сущее, а значит, оно сказывается и обо всех низших сущих, которые в них входят. Далее, не подлежит сомнению, что *сущее* включено не только в полные сущие и понятия сущих, но и в любые частичные, или неполные сущие, которые могут разрешаться в несколько реальных понятий. Ибо если они могут разрешаться в несколько реальных понятий, то, по меньшей мере, должны разрешаться в понятие сущего, которое наиболее универсально из всех. Это станет еще очевиднее из дальнейшего.

2. Принимая эти допущения, Скот придерживается того мнения в Комментарий на книгу I «Сентенций», дист. 3, вопр. 3, и дист. 8, вопр. 2, и в Комментарий на кн. II, дист. 3, вопр. 6¹⁰⁰, что сущее не входит в последние отличительные признаки и во внутренние модусы, которыми оно определяется до первых десяти родов. Не входит оно и в его собственные, обратимые с ним атрибуты единого, истинного и благого, которые в другом месте Скот называет позитивными и реальными свойствами, как явствует из Комментария на кн. II, дист. 3, вопр. 1, на арг.¹⁰¹

А что именно понимается под последним отличительным признаком, Скот объясняет довольно-таки темно. В самом деле, он на-

¹⁰⁰ См. ed. Vaticana: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 152–156. — I, d. 8, p. 1, q. 2, nn. 32–34. — II, d. 3, p. 1, q. 6, nn. 168–188.

¹⁰¹ Ed. Vaticana: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. II, d. 3, p. 1, q. 1, nn. 37–42.

зывает последним отличительным признаком не тот признак, которым образуется последний вид: ведь он прямо говорит в указанном месте, что разумное, или разумность, не является последним отличительным признаком, коль скоро разумная душа в самой реальности отлична от ощущающей души. Стало быть, он называет последним отличительным признаком тот, который взят от последней реальности¹⁰² формы; а тот признак, который взят от формы в целом, не будет называться последним. Например, если (как он говорит) в человеке имеется одна душа, которая реально является растительной, ощущающей и разумной, в ней имеются разные степени, или разные формальные реальности; и то отличие, которое берется от последней реальности, называется последним: не только потому, что оно образует последний вид, но и потому, что оно само по себе отличается от других и не разрешимо в несколько понятий. Если же мы вообразим, что разумная душа, как таковая, представляет собой цельную форму, которая сама по себе отличается от ощущающей души и от всех высших душ¹⁰³, то подобно тому, как эта форма внутренне и сущностно является сущим, взятый от нее отличительный признак тоже внутренне и сущностно будет сущим. А значит, понятие этого признака будет не просто простым, но разрешимым в понятие сущего и в некоторый другой модус, которым понятие сущего определяется до понятия вот этого отличительного признака. И значит, такой отличительный признак не будет последним, коль скоро он является отличным от других признаков благодаря чему-то другому, нежели он сам.

3. *Первый довод Скота.* — Отсюда выводится первый и главный довод Скота. В самом деле, один отличительный признак не тождествен другим, как очевидно само по себе. Стало быть, либо он совпадает с

¹⁰²Под «реальностью» здесь подразумевается «формальность», или «реальное совершенство». См. вступительную статью «Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса», раздел «Формальные и функциональные характеристики понятия сущего как такового», п. 2: «Универсальность сущностной предикации».

¹⁰³ Относительно «всех высших» в издании Vivès содержится примечание: «Растительная душа будет *высшей* по отношению к ощущающей, потому что присуща большему количеству сущих» (vol. 27, p. 368).

другими признаками в сущностном понятии сущего, либо нет. Если не совпадает, значит, он не включает это понятие в свою чтойность и сущность, что и требовалось доказать. Если же совпадает с другими отличительными признаками в этом понятии, то по необходимости должен отличаться от них чем-то другим. Следовательно, один отличительный признак отличается от прочих посредством некоего другого отличительного признака; и значит, этот признак будет не-последним, коль скоро он разрешается в некий последующий признак. И тогда надлежит, далее, точно так же спросить о том, другом признаке, включает ли он в себя сущностное понятие сущего, в котором совпадает с другими отличительными признаками. И, таким образом, либо мы будем спрашивать до бесконечности, либо вынуждены будем остановиться на некоем последнем отличительном признаке, который сам по себе отличен от всех прочих вещей или понятий и не совпадает с ними в понятии сущего, а значит, внутренне и сущностно не заключает в себе понятия сущего. Ведь если бы он его заключал, то совпадал бы в нем с прочими отличительными признаками; а если бы совпадал с прочими признаками, то нуждался бы в другом отличительном признаке, которым и отличался бы, согласно учению Аристотеля, кн. V «Метафизики», гл. 9, и кн. X, гл. 5¹⁰⁴, о том, что сходное различается своими отличительными признаками.

То же самое рассуждение можно применить к внутренним модусам, которыми сущее стягивается до первых десяти родов. В самом деле, коль скоро каждый из этих десяти родов мыслится по типу полного сущего, они, несомненно, сущностно включают в себя понятие сущего, в котором совпадают между собой. Следовательно, им надлежит различаться некоторыми модусами или отличительными признаками; и, следовательно, далее встает вопрос об этих модусах: включают ли они в себя сущее. Если не включают, это и требовалось доказать; а если включают, то надлежит спросить, чем же они отличаются от других модусов и каким образом сущее стягивается до этих модусов. И так мы либо уйдем в бесконечность, либо должны будем остановиться на некотором отличительном признаке или модусе, который не включает в себя сущее. Следовательно, поскольку нет никаких причин отдавать предпочтение тому или иному модусу, надлежит

¹⁰⁴ Аристотель, *Метафизика*, V, 9, 1018 a 12–15; X, 3 [a не 5], 1054 b 25–28.

остановиться на том первом модусе, которым сущее стягивается до субстанции, количества, и т. д.

4. *Второй довод Скота.* — Это убедительнее всего подтверждает второй довод Скота, который выводится из соответствия между метафизическим и физическим соединением. В самом деле, то и другое образуется из потенции и акта, или (как говорит Скот) из определяемого и определяющего. Но физическое соединение в конечном счете разрешается в последнюю определяемую потенцию, которая в своей сущности не заключает ничего от формы, то есть от определяющего акта, и в последнюю форму, или определяющий акт, который не заключается в себе ничего от определяемой потенции. Следовательно, и метафизическое соединение в любых сущих сходным образом должно разрешаться в последние понятия — определяемое и определяющее, из которых одно не включает в себя другое, и наоборот. Но любое такое разрешение со стороны определяемых понятий в итоге приводит к понятию сущего, которое, как таковое, актуально не заключает в себе никакого определяющего модуса или отличительного признака. Стало быть, со стороны определяющего понятия ему должен соответствовать некий модус или отличительный признак, который никоим образом не заключает в себе определяемое понятие сущего. Далее Скот приводит немало доводов относительно атрибутов сущего, которые я здесь опускаю, так как непосредственно об этих атрибутах мы будем говорить в следующем *Рассуждении*¹⁰⁵.

Опровержение мнения Скота

5. *Опровергается предложенное Скотом толкование последних и не-последних отличительных признаков.* — Это мнение Скота по справедливости опровергают томисты, хотя многие из них порой склоняются к нему, как будет показано ниже¹⁰⁶.

И прежде всего они отвергают само различение отличительных признаков на последние и не-последние — в том виде, в каком его выдвигает и объясняет Скот, — поскольку оно опирается на ложное

¹⁰⁵ См. ниже, ДМ III. 1. 2.

¹⁰⁶ См. ниже, ДМ III. 1. 3.

основание и страдает недостаточностью. Первое очевидно, ибо в действительности нет такого отличительного признака, который был бы взят от физической формы в целом. Во-первых, потому, что, согласно весьма вероятному утверждению, в субстанциальном составном сущем имеется лишь одна форма, и, тем не менее, любое субстанциальное составное сущее обладает некоторым сходством с другими составными сущими и со всеми тварными субстанциями. И значит, от его формы, поскольку она обладает сходством с другими субстанциями, берется некоторый не-последний отличительный признак. Следовательно, никакой отличительный признак не берется от формы в целом; что же касается последнего отличительного признака, он берется от последней степени, или последней реальности формы, как утверждает и сам Скот.

Это рассуждение относилось к составным субстанциям; но еще нагляднее оно остановится в приложении к простым, то есть нематериальным, тварным сущим, которые состоят из рода и видового отличия: ведь они, с физической точки зрения, обладают лишь одной простой природой, и от этой природы берутся не-последние и последние отличительные признаки, сообразно ее различным степеням, или понятиям. И точно так же мы рассуждаем об акцидентальных формах: от формы, которая в реальности является одной и той же — например, от формы белизны, — берется не-последний отличительный признак цвета и последний отличительный признак белизны.

Во-вторых, даже если мы признаем в субстанциальном составном сущем наличие нескольких форм, не существует такого отличительного признака, который был бы взят от той или иной формы в целом. Представим себе, что в человеке разумная душа отличается от ошущающей души, и т. д. При этом «разумное» не будет отличительным признаком, взятым от формы в целом. Это можно доказать следующим образом: в соответствии с этой формой человек обладал бы сходством с ангелами в признаке интеллектуальности; следовательно, от этой формы был бы взят предыдущий отличительный признак; следовательно, отличительный признак разумности, как человеческого свойства, и в этом случае брался бы не от всей формы, а от ее последней степени. Более того, эта форма с необходимостью обладала бы сходством с другими формами: либо в общей характе-

ристике субстанциальной формы, либо в характеристике души как жизненного начала, в сопоставлении с другими, реально различными живыми существами. Следовательно, не было бы такого отличительного признака, который был бы взят от формы в целом.

По тем же причинам среди акцидентальных форм нет ни одной, от которой бы, как от формы в целом, был взят единственный отличительный признак, как это утверждает Скот.

6. *О промежуточных отличительных признаках.* — Исходя из этого, можно, далее, показать, что предложенное Скотом разделение страдает недостаточностью. В самом деле, если опустить отличие, которое именуется взятым от формы в целом и которого, как я показал¹⁰⁷, в действительности нет, сам Скот признаёт, что имеется последний отличительный признак, который берется от последней реальности формы. Стало быть, Скот по необходимости должен признавать некий род отличий, которые берутся не от формы в целом и не от последней реальности формы, а от формы с точки зрения некоей общей реальности более высокого уровня. Именно таким будет в человеке отличительный признак ощущающей души, если только ощущающая душа человека реально не отличается от разумной; или признак цвета в белизне. Следовательно, такой отличительный признак не будет ни последним, как очевидно само по себе, ни не-последним, согласно заявлению Скота, потому что он берется не от всецелой формы, а лишь от некоторой степени ее реальности. Следовательно, предложенное Скотом перечисление подобных отличительных признаков является недостаточным.

Остается спросить: эти отличительные признаки, которые не берутся от формы в целом и не являются последними, — заключают ли они в себе сущее внутренним и сущностным образом, по мнению Скота, или не заключают? Ведь если они не заключают в себе сущего, отсюда следует, что вообще нет реальных отличий, которые заключали бы в себе сущее, что и Скот отрицает, и само по себе вполне абсурдно. В самом деле, если ни один отличительный признак не является сущим, то в вещах вообще не будет реальных отличий, которые могли бы конституировать реальные сущности и сущностно отличать их

¹⁰⁷ См. выше, DM II. 5. 2—3.

друг от друга. Если же эти отличительные признаки заключают в себе сущее, следовательно, то же самое надлежит сказать и о последних отличительных признаках, даже если они берутся не от формы в целом, а от последней реальности формы. Этот вывод доказывается, во-первых, тем, что эти промежуточные отличительные признаки — например, *чувственное* — берутся не от всей формы, а от некоторой реальной степени формы; и этого достаточно, чтобы они включали в себя сущее. Следовательно, этого тем более достаточно для того, чтобы последние отличительные признаки включали в себя сущее. Вывод очевиден: ведь такое отличие берется от более совершенной степени данной формы. Например, если признать истинным утверждение о единстве души в человеке, то *чувственное* и *разумное* суть отличия, из которых ни одно не берется от формы в целом; причем *чувственное* взято от формы сообразно ее более высокой и менее совершенной степени. И, тем не менее, коль скоро форма, взятая даже с точки зрения этой ее отграниченной степени, реальна и является подлинным сущим, то и соответствующий отличительный признак внутренне и сущностно будет заключать в себе сущее. *Разумное* же берется от той же самой формы с точки зрения ее менее высокой и более совершенной степени; причем форма, от которой оно берется, и в таком рассмотрении реальна и поистине является сущим. Следовательно, с гораздо большим основанием ее реальный отличительный признак внутренне и сущностно будет заключать в себе сущее.

Во-вторых, рассуждение в отношении того и другого отличия будет одинаковым. Ведь понятие отличительного признака чувственности так же просто, как и понятие отличительного признака разумности, ибо ни одно из них формально не заключает в себе другого. Я заявляю об этом потому, что, как указывает сам Скот, это отличие, *разумное*, в собственном смысле отличается от других отличий не посредством еще какого-то отличительного признака, но само по себе. В самом деле, поскольку оно есть то, посредством чего некоторое сущее отличается от других, оно в то же время отличает само себя, если мы не хотим идти в бесконечность и мыслить само это отличие как некий вид, состоящий из рода и другого отличительного признака. Но все это рассуждение точно так же применимо и к отличиям более высокого уровня, то есть к *чувственному*, потому что и оно тоже не заключает в себе другого отличительного признака и не являет-

ся видом, но само по себе отличается от других, противоположных ему отличий, ибо разделяет и стягивает высший род и образует его собственный, подчиненный ему вид. Стало быть, в отношении обоих отличий будет иметь силу одно и то же рассуждение; и то же самое можно сказать обо всех высших отличиях.

Если ты возразишь, что подобные промежуточные отличия определяются последними отличительными признаками, это, во-первых, не имеет отношения к тому, что одни якобы скорее заключают в себе сущее, нежели другие. Более того, если следовать приведенному выше рассуждению Скота, отсюда с большей вероятностью происходило бы, что эти отличия, поскольку они определяются низшими отличительными признаками, не заключают их в себе; а поскольку они сами определяют высшие отличительные признаки, то не могут заключать в себе также и этих признаков. И значит, они настолько же просты, насколько могут быть простыми последние отличительные признаки. А во-вторых, последние отличия — по крайней мере, согласно мнению Скота, — тоже определяются индивидуальными отличиями; стало быть, и применительно к ним сохраняет силу то же самое рассуждение.

7. Об индивидуальных отличиях. — Отсюда, по всей видимости, следует также, что, если рассуждать последовательно и в соответствии с позицией Скота, одни лишь индивидуальные отличия должны быть названы последними. В самом деле, только они берутся от последней реальности формы и никоим образом не различаются посредством других отличий: ни посредством конституирующих отличительных признаков (что, как было сказано, является общим для всех отличий), ни посредством отличий, которые стягивали бы их до низших степеней, ибо у индивидуальных отличительных признаков — и в этом состоит их собственное свойство — таких низших степеней нет. Но Скот не говорит о последних отличительных признаках в таком смысле, как это явствует из указанных мест и тех конкретных цитат, которые мы привели; да и вообще о них нельзя сказать, что они не заключают в себе сущего. Нельзя по причинам, указанным выше, а именно, потому, что даже индивидуальные отличительные признаки берутся от материи либо формы сообразно их подлинной реальности. Далее, нельзя потому, что понятие индивидуального отличия само по себе не является более простым, чем понятие видового или

родового отличительного признака, хотя оно менее универсально и не поддается стяжению. Впрочем, это не имеет отношения к простоте понятия; наоборот, высшие и более универсальные понятия обычно более просты. Наконец, к этим индивидуальным отличиям применимы доводы, приводимые для внутренних модусов, ибо, как будет показано ниже, основание для них здесь то же самое или пропорциональное.

8. *Внутренние модусы сущего включают в себя понятие сущего.* — Так вот, мы покажем, что позиция Скота относительно внутренних модусов тоже ошибочна. Во-первых, потому, что либо эти модусы позитивны и реальны, либо нет. Второе не утверждается Скотом и не является истинным, как будет показано, вопреки мнению некоторых, в следующем разделе¹⁰⁸. В самом деле, каким образом эти модусы могли бы конституировать сущности вещей и служить причиной сущностного различия между ними, если бы не были реальными и позитивными модусами? А коль скоро они таковы, то как можно мыслить их внутренне и сущностно не заключающими в себе сущего? Ведь, как мы показали в предыдущем разделе¹⁰⁹, сущее по своей внутренней сути есть то, что обладает подлинной и реальной сущностью. Стало быть, либо эти модусы обладают некоей реальной сущностью, и тогда они внутренне и сущностно представляют собою сущее; либо не обладают ею, и тогда они не могут ни конституировать реальную сущность, ни присоединять нечто реальное к высшему понятию, стягивая его до определенной сущности и отличая ее от других сущностей. Это подтверждается тем, что если внутренние модусы — не сущее, следовательно, они суть ничто; следовательно, они не способны ничего привнести для конституирования реальных сущностей.

Некоторые возражают, что эти модусы представляют собою не сущее *ut quod*, а сущее *ut quo*¹¹⁰, или нечто имеющее отношение к сущему, и поэтому они не являются ни просто и однозначно сущим,

¹⁰⁸ См. ниже, ДМ II. 6. 2.

¹⁰⁹ См. выше, ДМ II. 4. 6.

¹¹⁰ *Ens ut quod* (сущее как «то, что»): единичная вещь, индивидуальная субстанция; *ens ut quo* (сущее как «то, через что») — форма: то, что делает вещь тем, что она есть (термины, восходящие к Боэцию).

как это говорит Скот, ни абсолютным ничто. Но думается, что такое возражение — пустые слова. В самом деле, быть сущим *ut quo* означает быть не чем иным, как формой, или реальным актом в метафизическом соединении, или композиции; но невозможно быть формой, или реальным актом чего-либо, не будучи чем-то реальным, то есть не будучи самим по себе реальным сущим. Следовательно, будет противоречивым утверждать, будто нечто есть реальное *quo*, но не есть сущее *ut quod*, потому что такое *quo* по необходимости должно опираться на соответствующее *quod*. Это можно показать путем индукции на примере любого физического соединения. Но к метафизическому соединению применимо то же самое рассуждение, потому что и в нем потенция и акт мыслятся как составные части цельной реальности, или сущности. Отсюда следует, что сами по себе они тоже по необходимости должны мыслиться обладающими некоей реальностью, или хотя бы частичной сущностью; в противном случае они не могли бы мыслиться способными к образованию и восполнению реальной сущности. И это рассуждение применимо к любым отличительным признакам — как последним, так и не-последним: родовым, видовым и индивидуальным.

9. Во-вторых, здесь можно, наоборот, применить доводы, приведенные для отличительных признаков; и, прежде всего, тот довод, что не-последний, то есть промежуточный, отличительный признак потому включает в себя сущее, что берется от формы сообразно некоторой степени ее реальности. Но и эти внутренние модусы берутся от формы, или природы, сообразно некоторой степени ее реальности; стало быть, они тоже включают в себя сущее. Меньшая посылка не нуждается в доказательстве. В самом деле, в субстанции модус «самого по себе»¹¹¹ берется от реальности любой субстанциальной природы, поскольку она сходна с другими субстанциальными природами в способности субсистировать¹¹²; и поэтому в нематериальных суб-

¹¹¹ Модус «самого по себе» — способ бытия субстанции: то, что делает субстанцию самостоятельным сущим, в отличие от модуса «бытия в ином», присущего акциденциям.

¹¹² Субсистенция — то же, что модус «самого по себе»; субсистировать — существовать как само по себе, т. е. как субстанция.

станциях этот модус берется от простой формы в целом, сообразно ее отграниченному понятию. А в материальных субстанциях он берется от всецелой метафизической формы, то есть от целостной природы, — и значит, от материи, поскольку она участвует в субсистенции, и от формы, поскольку она в абсолютном смысле конституирует субстанциальную природу. Следовательно, по тем же соображениям приходится принять и первый вывод: если здесь внутренний модус, непосредственно определяющий сущее, мыслится сам по себе простым и отличным от других не благодаря какому-то другому модусу, то и отличительный признак — и промежуточный, и последний — мыслится так же.

10. *Из мнения Скота следует, что сущее есть род, а модус сущего — настоящее видовое отличие.* — *Опровержение ответа Скота на указанную несообразность.* — В-третьих, если понятие субстанции разрешается в понятие сущего и понятие модуса, который абсолютно отличен от сущего и стягивает его, не заключая его в себе, то ничто не препятствует такому модусу быть полноценным отличительным признаком, а сущему — быть родом, тем более что Скот полагает сущее унивокальным. Вывод в его первой части доказывается: ведь к понятию отличительного признака принадлежит не что иное, как то, что он сущностно стягивает высший унивокальный и чтойностный предикат, не заключая его в себе и вкуче с ним образуя — по способу формы — некую степень сущности. По этой причине (говорят) такой предикат сказывается как некое качественно определенное нечто, и, следовательно, отличает данную сущность от других. Но все это, согласно учению Скота, подобает модусам, стягивающим сущее. Что же касается второй части вывода, он доказывается тем, что роду свойственно быть унивокальным и чтойностным предикатом, то есть предикатом *in quid* (сущностным); причем этот предикат выражает чтойность не до конца, не вплоть до ее последней степени (поэтому обычно и говорят, что он сказывается *in quid* неполно). Кроме того, роду принадлежит способность подвергаться стяжению и определению посредством сущностно различных отличительных признаков, откуда и происходит его свойство сказываться *in quid* о многих сущностно различных сущих. Но все это, согласно основоположениям Скота, свойственно сущему. Аристотель, напротив, в кн. III «Метафизики»,

текст 10¹¹³, доказывает, что сущее не может быть родом, так как сущностно входит во все определяющие его отличительные признаки и модусы; а это противоречит роду, как показывает тот же Аристотель в кн. IV «Топики», гл. 3¹¹⁴. Скот отвечает, что сущее не является родом, потому что входит хотя и не во все, но, по крайней мере, в некоторые отличительные признаки — а именно, в промежуточные отличия, которые берутся от формы в целом. Но это, во-первых, ложно, потому что, как было показано, нет таких отличительных признаков, которые были бы взяты от формы в целом в том смысле, в каком это понимает Скот, то есть взяты от всей формы тотально (если можно так сказать), а не сообразно той или иной конкретной степени, или понятию, формы. А во-вторых, этого недостаточно: в самом деле, разве тот факт, что сущее входит в некие промежуточные и отдаленные отличительные признаки, препятствует ему быть родом по отношению к субстанции и акциденции, на которые оно ближайшим и унивокальным образом разделяется собственными отличительными признаками, не входящими в его понятие? Более того: эти промежуточные отличия, согласно мнению Скота и в том виде, в каком он их мыслит, являются в собственном смысле не отличиями, а некими видами сущего. Действительно, они разрешаются в чтойностное и унивокальное им понятие сущего и в некий последний отличительный признак, который не заключает в себе сущего; следовательно, ничто здесь не препятствует конституированию и составлению вида.

11. В-четвертых, эти внутренние модусы неравны в своем сущностном совершенстве; следовательно, они являются сущими. Большая посылка очевидна: ведь субстанция совершеннее акциденции, причем совершеннее не в той характеристике, в которой она совпадает с акциденцией; следовательно, она совершеннее в той чисто субстанциальной характеристике, которой они различаются. Это ясно само по себе: в самом деле, субстанция более совершенна потому, что существует сама по себе, тогда как акциденция пребывает в ином; следовательно, сам модус бытия в качестве самого по себе более совершенен, нежели модус существования в ином. Следовательно, оба эти

¹¹³ Аристотель, *Метафизика*, III, 3, 998 b 22–27 (текст editio Iuntina: fol. 47^v I).

¹¹⁴ Аристотель, *Тономика*, VI, 3, 140 a 24–32.

модуса обладают неким совершенством. Следовательно, они обладают и сущностью, ибо совершенство без реальной сущности немыслимо: либо они тождественны друг другу, либо совершенство предполагает сущность и является ее свойством.

Отсюда можно вывести еще один подтверждающий довод. В самом деле, в этих модусах (и во всех отличительных признаках) обнаруживаются атрибуты сущего: все они суть нечто (*aliquid*), а не ничто; и суть единое (*unum*), ибо всякий модус сам по себе отличен и отграничен от любого другого; и суть благое (*bonum*), ибо обладают своим определенным совершенством и желанностью; и суть истинное (*verum*), ибо не являются плодами измышления и могут быть предметом постижения.

Наконец, модус, которым конституируется субстанция, некоторым образом должен быть субстанцией: ведь, по словам Аристотеля, кн. I «Физики», гл. 6¹¹⁵, субстанция не образуется из не-субстанций; и то же самое — пропорционально — можно сказать об акцидентальном модусе. Но то, что является субстанцией, является сущим; следовательно...

12. *Разъяснение суждения, которое может быть приписано Скоту.* — Кто-нибудь может, однако, воспользоваться этим как предлогом для того, чтобы разъяснить утверждение Скота или, вернее, ввести некоторое новое утверждение. В самом деле, отличительный признак или модус, конституирующий субстанцию, представляет собой не полную, а неполную субстанцию. Действительно, в таком рассуждении субстанция, будучи самой универсальной из категорий — категорией субстанции, может иметь отличительные признаки, в которые она не входит: ведь полной субстанцией является только род, а отличительный признак — всего лишь неполная субстанция. Следовательно, точно так же можно утверждать, что лишь сущее, которое определяется до бытия субстанцией, количеством и всем прочим, что непосредственно подпадает под категории, — лишь оно будет полным сущим. И поэтому оно не входит во внутренние модусы, которыми определяется, а также в отличительные признаки, которые тоже являются неполными сущими. И в этом смысле все приведенные доводы бес-

¹¹⁵ Аристотель, *Физика*, I, 6, 189 b 24–25.

сильны против указанного суждения, потому что в нем отрицается не тот факт, что отличительные признаки и модусы некоторым образом суть сущие, а лишь тот, что они суть полные сущие, в чем нет никакой абсурдности.

13. *Показывается, что такое суждение чуждо мнению Скота и ложно.* — Однако приведенное суждение не соответствует мнению Скота и само по себе ложно. Первое очевидно: ведь Скот прямо отрицает, что сущее входит в последние отличительные признаки, но соглашается с тем, что оно входит в промежуточные отличия. Стало быть, здесь нет речи о полном сущем, потому что в указанном смысле ни один отличительный признак не является полным сущим. Далее, Скот говорит о наиболее универсальном понятии реального сущего, какое способен абстрагировать наш ум, как явствует из приведенных мест; но полное сущее, как оно толкуется выше, не является наиболее универсальным понятием. В самом деле, поскольку неполные сущие заключают в себе нечто от сущести, они обладают определенным реальным сходством с полными сущими; следовательно, можно помыслить более универсальное понятие сущего, которое будет в разуме абстрагировано от полных сущих.

А то, что такое суждение само по себе ложно, я покажу посредством трех доводов. Первый представляет собой исключительно довод к человеку, основанный на том утверждении Скота, что сущее унивокально: из него с тем большей очевидностью следует, что, согласно приведенному выше толкованию, полное сущее является единым родом, общим для десяти категорий. В самом деле, у него имеются реальные отличия, не входящие в его понятие, и все прочие необходимые для родового понятия свойства, как явствует из приведенного выше суждения.

14. Второй довод состоит в том, что сущее, взятое в наиболее универсальном смысле, как трансцендентальное и как объект интеллекта и метафизики, абстрагируется от характеристик полноты или неполноты. Ведь все они, как становится очевидным из способа обозначения, имеют место вследствие добавлений к сущему как таковому, в порядке отграничения или отчетливого выражения наших понятий. Во всяком случае, нет сомнения в том, что сущее может обозначаться и мыслиться в своей предельной универсальности, согласно сказан-

ному немного ранее; а ведь мы здесь именно о таком сущем и говорим, потому что именно такое сущее является объектом метафизики. Следовательно, подобное сущее внутренне входит в отличительные признаки и внутренние модусы. Если же авторы приведенного выше мнения заявят, что они имеют в виду не предельно универсальное, а полное сущее, то они, прежде всего, будут говорить не о том предмете, о котором у нас ныне идет речь. Далее, они не сумеют избежать трудности, разрешить которую как раз и призвано их суждение, — а именно, призвано показать, каким образом сущее нисходит до низлежащих уровней. Ведь хотя они и говорят, что полное сущее стягивается до субстанции некоторым модусом, который представляет собой не полное сущее и не абсолютное ничто, а неполное сущее, им остается объяснить, каким образом и чем именно сущее определяется до полного или неполного. В самом деле, я спрашиваю о том, что полное сущее добавляет к просто сущему: включает ли эта добавка сущее в предельно универсальном смысле или нет. Если не включает, то она — просто ничто, и все приведенные выше доводы остаются в силе. Если же включает, то, стало быть, отличительный признак или модус, стягивающий или разделяющий сущее, включает в себя само разделенное. Тогда и об этом модусе останется спросить, чем он отличается от входящего в него сущего как такового и от прочих сущих. И в результате их объяснение впадет в те самые затруднения, которых Скот стремится избежать.

15. Третий и самый веский довод таков: понятие полного сущего, общего десяти категориям постольку, поскольку они конституируются непосредственно, а не через другие вещи, невозможно. Ведь неполные субстанции, которые не подпадают непосредственно под категорию субстанции, более совершенны, чем акциденции, непосредственно подпадающие под акцидентальную категорию. Это очевидно, будем ли мы рассматривать неполные субстанции в физическом или в метафизическом аспекте. В самом деле, первая материя совершеннее и включает в себе больше сущести, чем количество, и субстанциальная форма — больше, чем качество. Сходным образом и разумность, будучи субстанциальным отличительным признаком, есть более совершенное нечто, нежели любая из акциденций. Следовательно, сущее, поскольку оно является общим для субстанции и акциденции, тем более является общим для всех неполных субстан-

ций, и значит, для всего того, что на каком бы то ни было основании заключает в себе сущность, ибо только такое сходство и может быть усмотрено между субстанцией и акциденцией. Стало быть, понятие полного сущего, если оно само по себе едино, может быть только понятием субстанции.

Решение вопроса

16. Итак, следует утверждать, что сущее как таковое внутренне входит в любое сущее и в любое позитивное понятие отличительного признака или модуса реального сущего. Так учит св. Фома, I «Против язычников», гл. 25, и вопр. 31 «Об истине», ст. 1, и в *Quodl.* II, ст. 3, и I, вопр. 3, ст. 4, вопр. 4, ст. 3, на 1, вопр. 5, ст. 1; и учат томисты: Казтан, «О сущем и сущности», гл. 1; Сонсинас, кн. V «Метафизики», вопр. 14; Сото, На предикабилии, гл. 4. Того же мнения придерживается Фонсека, кн. IV «Метафизики», вопр. 4, гл. 2, вопр. 3, и основанием для него служит текст Аристотеля, кн. III «Метафизики», текст 10¹¹⁶, который я процитировал выше. И если принять во внимание то, что было сказано против Скота, эта позиция убедительно доказывается путем индукции. В самом деле, если говорить о вещах с физической точки зрения, формальный смысл сущего входит во все субстанции и во все части субстанций, и во все акциденции, и во все позитивные реальные модусы; ибо все они некоторым образом обладают истинной сущностью, то есть сущностью не измышленной и не воображаемой, а реальной, способной к существованию вне ничто. Если же рассматривать вещи с метафизической точки зрения, то сущее, безусловно, входит во все роды, виды и в индивиды, и даже, как мы показали, входит в отличительные признаки и позитивные внутренние модусы; а кроме всего этого, в вещах нет ничего.

17. *Ответ на возражения.* — Могут возразить, что, помимо всего этого, имеются еще атрибуты сущего¹¹⁷, о которых ничего сказано не было.

¹¹⁶ См. выше, DM II. 5. 10. Что касается Фонсеки, речь идет о следующем месте: *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros tomi quattuor*, IV, cap. 2, q. 2, sect. 3.

¹¹⁷ Имеются в виду трансцендентальные атрибуты: единое, истинное, благое.

Отвечаю: относительно этих атрибутов спор ведется о том, выражают ли они формально нечто позитивное и «из природы вещи» отличное от сущего, или же только нечто негативное, то есть сущее в разуме. Если истинно второе, то, говоря последовательно, эти атрибуты формально не заключают в себе сущего, и это не опровергает нашего вывода, потому что формально эти атрибуты не выражают отличий или модусов, которыми реально определяется или аффицируется сущее. Если же истинно первое утверждение, то, говоря последовательно, сущее включается в формальное понятие этих атрибутов по причинам, приведенным выше; и тогда эти атрибуты входят в указанное перечисление, потому что выражают реальные модусы сущего, адекватные ему, то есть обратимые с ним. А какое из двух мнений истинное, будет рассмотрено в следующем *Рассуждении*¹¹⁸.

Априорное¹¹⁹ основание для вывода, которое нужно искать в разъясненном выше формальном смысле сущего, уже затрагивалось¹²⁰. И заключается оно в обладании реальной сущностью, причем значение имеет не то, будет ли эта сущность совершенной или несовершенной, целостной или частичной, а только то, что она реальна. А это необходимо признать за всеми вещами, модусами и реальными отличиями. Что же касается апостериорного общего основания, оно состоит в том, что все эти отличия или модусы всегда производят некие следствия или квази-следствия, чего нельзя объяснить, не признавая за ними некоторой сущности. В самом деле, они конституируют, дополняют, составляют или различают реальное сущее, так что даже тот модус, которым, сообразно нашему способу постижения, «сущее вообще» определяется до Бога, или нетварного сущего, непременно мыслится как образующий реальное сущее и, стало быть, как некая сущность. Кроме того, подобные отличительные признаки или модусы обычно являются основанием реальных свойств или действий, следовательно...

¹¹⁸ См. ниже, ДМ III, 1. 5–7.

¹¹⁹ В испанском издании стоит: *Ratio autem aptior* [Более подходящее основание]. Однако в примечании к этим словам издатели указывают, что некоторые старые издания дают чтение: *Ratio autem a priori*, что лучше согласуется со словами: *A posteriori... ratio*, идущими несколькими строками ниже. Мы принимаем второй вариант чтения, как более внятный.

¹²⁰ См. выше, ДМ II. 4. 6–7.

18. На первый довод Скота¹²¹ ответим, что отличительный признак, сколь бы последним он ни был, способен отличаться от другого, даже если он совпадает с ним в общем формальном смысле. Именно так все учат о высших родах, и поэтому они не различаются в собственном смысле [посредством отличительных признаков], а первичным образом отличны друг от друга. Ведь в противном случае они не были бы наивысшими родами, а входили бы в другой, высший род, тем более при унивокальности сущего, которую полагает Скот. А каким образом надлежит это понимать, будет показано в следующем разделе.

На второй довод¹²² ответим: во-первых, пропорциональность между физическим и метафизическим соединением не является необходимой. В противном случае подобно тому, как о любой форме будет истинным сказать, что она не включает в себе материю, а о материи — что она не включает в себе форму, так и о всяком роде или об определяемом понятии следовало бы утверждать, что они не включают в себя никакого отличительного признака, и никакой признак, со своей стороны, не включает в себе сущего, которое является первым определяемым. Во-вторых, такая пропорциональность между метафизическим и физическим соединением может сохраняться до тех пор, пока сохраняется само соединение; и опирается она на то, что ни род не включает в себя отличительный признак, ни отличительный признак не включает в себя род, подобно тому, как ни материя не включает в себя форму, ни форма — материя. Но если метафизическое соединение разрешается в простые понятия, не составленные из рода и отличительного признака, то в них уже не следует сохранять указанной пропорциональности по отношению к высшим трансцендентальным предикатам, потому что в них присутствует уже не прежний определяющий модус, а другой, который еще надлежит разъяснить.

¹²¹ См. выше, DM II. 5. 3.

¹²² См. выше, DM II. 5. 4.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

Каким образом сущее как таковое стягивается, или определяется, до низших ступеней

1. *Трудность вопроса.* — Этот вопрос чрезвычайно труден, и поэтому Скот, Каэтан и другие склонялись к прямо противоположным мнениям. Одни отрицали отграниченное и абстрактное понятие сущего, чтобы не было необходимости в его стяжении, или определении, ибо такое стяжение невозможно помыслить сколько-нибудь вразумительным образом. В самом деле, его нельзя произвести ни посредством не-сущего, как было показано в предыдущем разделе¹²³, ни посредством некоего сущего: иначе следовало бы предположить, что это сущее уже подверглось определению, и так до бесконечности. Это мнение, если истолковать его в смысле реальной абстракции или абстракции, основанной на некоем различии *«из природы вещи»*, будет истинным и в таком понимании удовлетворительным. Если же истолковать его в смысле чисто ментальной абстракции, оно не является истинным, как будет показано; и поэтому надлежит объяснить, каким образом происходит такое стяжение, или определение, пусть даже только с точки зрения разума.

Другие же отграничивают и абстрагируют понятие сущего таким образом, что, по их убеждению, оно стягивается и определяется чем-то, что внутренне не есть сущее. Так философствует Скот, измышляя, что это отграничение имеет место не только в разуме, но и *«из природы вещи»*. Однако Скот, как было показано, заблуждается в двух отношениях: во-первых, в том, что полагает указанный модус абстракции и реального отграничения; во-вторых, в том, что в таком предположении выдумывает реальные и позитивные модусы или отличительные признаки, которые не являются сущими.

2. *Если не принимается отграниченное понятие сущего, то нет необходимости в его стяжении.* — Иначе, однако, объясняет стяжение сущего Сонсинас, кн. IV «Метафизики», вопр. 1, на 2; вопр. 19, на 7, и кн. V, вопр. 14. Он говорит, что модус, которым конституируется субстан-

¹²³ Об этом и последующем, см. выше, ДМ II. 5. 8—11.

ция и, следовательно, сущее определяется до субстанции, есть всего лишь отрицание, то есть ментальное сущее. Поэтому (говорит он), хотя сущее чтойностно входит в субстанцию, оно не входит в то, чем само стягивается до понятия субстанции, ибо это нечто — лишь отрицание, которое мы описываем в формулировке: *per se* [через себя]. Но я не вижу, что привело Сонсинаса к этому мнению: ведь сам он не принимает объективного понятия сущего, которое отграничивалось бы от дизъюнкции *субстанция или акциденция*. А если оно не абстрагируется от этой дизъюнкции, то и не нуждается в стягивающем элементе, потому что после простого удаления одного из членов дизъюнкции другой ее член остается определенным. Однако то, что остается, не может внутренне конституироваться простым удалением другого члена, но конституируется только тем, что ему внутренне присуще. На каком же основании субстанция может мыслиться конституированной в качестве субстанции, то есть самого совершенного рода сущего, простым отрицанием, то есть ментальным сущим?

Вот почему почти все доводы, которыми мы обосновали, что, вопреки мнению Скота, модус сущего включает в себя сущее, действительны и против этого утверждения. А именно, субстанция может образоваться, или конституироваться, только из субстанций. Кроме того, в противном случае модус, которым сущее определяется до нетварного сущего, тоже был бы отрицанием. Далее, понятие субстанции формально было бы понятием лишенности, то есть было бы не реальным, а порождением разума: ведь то, чем оно формально конституируется, называют отрицанием, то есть ментальным сущим. Наконец, тогда акциденция тоже и тем более конституировалась бы отрицанием, потому что она менее совершенна, чем субстанция. Следовательно, мы попали бы в некий круг, ибо субстанция конституировалась бы отрицанием укорененности, акциденция же — отрицанием бытия через себя, что невразумительно. И поэтому, хотя иногда мы объясняем эти простые вещи путем отрицания, наш ум правильно постигает сами эти реальности как образованные отнюдь не посредством отрицаний. Так, отличительный признак животного мы объясняем через неразумность, но из этого мы не заключаем, что он образован отрицанием. Сходным образом и бесконечность Бога мы разъясняем путем отрицания, однако правильно мыслим ее как некое наивысшее и позитивное совершенство.

Стало быть, и здесь, хотя порой мы объясняем бытие субстанции через себя путем отрицания ее укорененности в ином, наш ум мыслит субстанцию формально образованной отнюдь не отрицанием, но позитивным совершенством, от которого она принимает формальную способность существовать через себя, вне субъекта, в котором она была бы укоренена. И наоборот, в акциденции мыслится нами такая позитивная природа, которая для того, чтобы быть, должна быть укорененной в ином.

3. Субстанция и акциденция конституируются позитивными совершенствами. — Итак, третье мнение принимает стяжение, или определение сущего до низших ступеней, посредством позитивных и реальных модусов; но такое определение может объясняться двояко. Во-первых, так, что оно совершается по способу составления из сущего и некоего модуса, из которых, как из метафизических частей, образуется понятие, например, субстанции и в которые оно разрешается. Это составление производится не из рода и отличительного признака только потому, что сущее входит в самый модус. Стало быть, в таких соединениях, которые производятся только разумом, не будет несообразным, чтобы определяемое, будучи трансцендентальным, входило в понятие определяющего. И поэтому сторонники этого мнения говорят, что понятия субстанции и прочих высших родов или отличительных признаков называются просто простыми не потому, что не разрешимы в два понятия: это свойственно одному лишь понятию сущего, — но потому, что не разрешимы в два взаимно отграниченных понятия. Ибо одно из них по необходимости должно входить в другое, а именно, сущее — в понятие модуса, тогда как модус, наоборот, актуально не входит в понятие сущего.

4. Мнение некоторых относительно способа определения сущего. — Могут возразить, что такое разрешение в два понятия и включение одного в другое противоречиво: ведь если в понятие модуса «через себя» входит сущее и собственно «через себя», то, следовательно, в него входит все то, что и в понятие субстанции; следовательно, здесь нет никакого разрешения. В ответ можно сказать, что сущее хотя и входит в модус «через себя», однако иначе, нежели оно входит в субстанцию, ибо в субстанцию оно входит как в полное и совершенное сущее, а в модус — исключительно как в сущее неполное.

Далее, субстанция включает в себя модус «через себя» как метафизическую часть, которой формально конституируется, и сама субстанция есть целое, образованное из сущего и модуса. Модус же «через себя» включает себя самого или, вернее, является самим собой не как часть себя, но как то, чем конституируется субстанция. По этой причине субстанция действительно разрешается в сущее и «через себя», и то, что входит в модус, не вполне тождественно тому, что мыслится в субстанции.

5. А если, далее, будут требовать разрешить указанное выше затруднение относительно стяжения, или определения, сущего до модуса «через себя», как такового: чем оно производится, и каким образом удастся избежать ухода в бесконечность, — ответить можно двояко. Первый ответ таков: сущее определяется до «через себя» другим модусом, так что модус «через себя» оказывается разрешимым в два понятия — в понятие сущего и в понятие другого, безымянного модуса, который, однако, отличается в разуме от «через себя» как такового и менее совершенен. Ибо то же рассуждение, каким доказывалось, что сама субстанция обладает указанной разрешимостью, доказывает это и в отношении модуса «через себя». Действительно, в «через себя» заключается модифицированный формальный смысл сущего, причем модифицированный иначе, нежели в субстанции, а также иначе, нежели в модусе акциденции. Следовательно, в нем мысленно различаются подвергающееся модификации понятие сущего и модифицирующая его характеристика, мысленно отличная от той, которой понятие сущего модифицируется до субстанции, потому что сама модификация имеет другой смысл. Но если рассуждать последовательно, придется сказать, что, согласно этому мнению, тот — другой — модус тоже разрешим в подобные два понятия; и так придется идти в бесконечность, ибо нет причин останавливаться скорее на одной ступени, нежели на другой. Но было бы в высшей степени несообразным, если бы эти понятия мыслились различными *«из природы вещи»*. Ведь тогда в субстанции пришлось бы измыслить бесконечное число модусов, различных *«из природы вещи»* и неравных по своему совершенству, которые с одной стороны завершались бы самым совершенным модусом, ближайшим образом конституирующим субстанцию, но не имели бы завершения с другой стороны; так

что все эти модусы присутствовали бы одновременно, и, тем не менее, в них нельзя было бы указать ни одного, который было бы бесконечно совершенным. Но это и тому подобное поистине абсурдно. Если же допустить, что различие между ними имеет место только в разуме, и что все эти разрешения и соединения совершаются посредством именований и отграничений со стороны интеллекта, не будет большой несообразности в том, чтобы все это допустить. Ведь интеллект способен соединять или разграничивать, абстрагировать вещи бесчисленными способами, подобно тому, как между двумя видами можно до бесконечности разграничивать и абстрагировать бесконечное количество родов, поскольку между двумя видами можно до бесконечности умножать другие, промежуточные, виды.

И все же это мнение ошибочно, пусть даже и в таком истолковании. Ибо разум испытывает спонтанное отвращение к уходу в бесконечность: ведь в противном случае не существовало бы модуса или термина, в который производилось бы разрешение и благодаря которому вещь можно было бы помыслить отчетливо. Тогда разуму приходилось бы начинать или завершать абстрагирование и определение, всякий раз упираясь в понятие, которое, в свою очередь, разрешимо в два других понятия, и приниматься за дело заново, исходя из другого подобного понятия. Поэтому все авторы пытались избежать продвижения в бесконечность. К тому же оно решительно противоречит Аристотелю, кн. II «Метафизики», гл. 2, тексты 10, 11¹²⁴, который отрицал возможность ухода в бесконечность в чтойностных предикатах: ведь из описанного процесса явно следует именно такой уход. Мы сейчас приведем и другие общие доводы против такого ответа.

6. Итак, второй ответ может быть таков: модус «через себя» далее не разрешим в два понятия, но сам по себе отличен от любого другого полного или неполного сущего. В самом деле, когда мы продвигаемся вперед, разрешая то, «что» (quod) конституируется, в то, «чем» (quo) оно конституируется, следует остановиться на этом «чем», дабы избежать ухода в бесконечность. Ведь то, чем нечто конституируется или отличается, само по себе отлично от любого другого сущего.

¹²⁴ Аристотель, *Метафизика*, II, 2, 994 b 16–23 (тексты editio Iuntina: foll. 33^r D — 33^v H).

Например, в физических вещах форма есть то, чем одно составное сущее отличается от другого, она же отлична сама по себе. И вообще, акт есть то, чем производится отличие; сам же он отличен сам по себе. Стало быть, и модус «через себя» (как и любой другой модус) стягивает сущее до субстанции, конституируя и отличая ее от других, и одновременно отличает от других сам себя. Так удастся избежать ухода в бесконечность.

Такой ответ возможен, однако не вполне последователен и не вполне отчетливо проясняет положение вещей, как станет очевидным из разъяснения следующего мнения.

Разъяснение истинного мнения

7. Итак, согласно четвертому мнению, которое разделяю и я, это стяжение, или определение, объективного понятия сущего до низших ступеней следует понимать не по способу соединения, а исключительно по способу более отчетливого постижения того или иного сущего, подчиненного по отношению к понятию сущего. При этом каждое из обоих понятий — как сущего, так и, например, субстанции — будет простым и не разрешимым в два понятия; отличаться же они будут лишь тем, что одно из них — более определенное, чем другое. Такое объяснение успешно работает применительно к формальным понятиям. В самом деле, они различаются только тем, что в одном из них вещь, как таковая, мыслится более отчетливо, чем в другом, в котором она мыслится лишь смутно и абстрактно, с точки зрения некоторого сходства с другими вещами. Но все это возможно и без соединения в собственном смысле, а только благодаря познанию — смутному или отчетливому, абстрактному или определенному.

Так вот, этим формальным понятиям, как полагают, соответствуют два объективных понятия — простых и не разрешимых в несколько других, — из которых одно называется высшим, или более абстрактным, чем другое, только потому, что отвечает более смутному формальному понятию, в коем вещь постигается не тем или иным определенным образом, как она пребывает сама по себе, но смутно и абстрактно. Это высшее понятие тоже может мыслиться входящим в низшее понятие без всякого соединения с ним: ведь все то, что смутно постигается в первом, абстрактном понятии, содержится и

в другом объективном понятии, которое мыслится более отчетливо, причем содержится в нем как в целом, с какой бы точки зрения его ни рассматривать. И, наконец, согласно этому мнению, высшее понятие определяется до низшего, а низшее добавляется к высшему не по способу присоединения части к части, а лишь по способу более отчетливого или более смутного определения, или выражения, одной и той же вещи в отношении к разным понятиям ума.

8. Такой способ объяснения этого предмета указывает св. Фома в «Спорных вопросах об истине», вопр. 1, ст. 1, где говорит: *«То, что интеллект постигает прежде всего, как самое известное, и во что он разрешает все понятия, есть сущее. Поэтому надлежит, чтобы все прочие понятия интеллект принимал через добавление к сущему. Но к сущему ничто не может добавляться как чуждая ему формальная природа, то есть тем способом, каким отличительный признак добавляется к роду, потому что любая формальная природа по своей сущности есть сущее. В соответствии с этим нечто называется производящим добавление к сущему постольку, поскольку выражает модус сущего, не выраженный в имени сущего, как таковом»*. И ниже: *«Субстанция не добавляет к сущему никакого отличительного признака; но в имени субстанции выражается особый модус бытия»*. То же самое высказывается в вопр. 21 «Об истине». И так же рассуждает Скот, На кн. I «Сентенций», дист. 8, вопр. 3; однако он объясняет это по-другому, как явствует из сказанного.

9. Показывается, что указанный способ стяжения сущего возможен. — Кроме того, возможность такого способа абстрагирования и определения в интеллекте демонстрируется на примерах. В самом деле, когда мы разделяем длину на два локтя, на три локтя, и т. д., это нельзя истолковать так, будто понятие длины в два локтя разрешается в понятие длины и понятие двух локтей: ведь невозможно помыслить два локтя, не помыслив при этом длины. Стало быть, это означает, что эти два понятия различаются только как отчетливое и смутное. Почти так же обстоит дело в отношении понятия тепла и тепла величиной в восемь градусов. Действительно, общее понятие тепла не только входит в понятие восьми градусов как в целое, но и в каждый из составляющих его градусов. Следовательно, когда говорят о тепле как о восьми градусах, то не производят добавления некоего особого

модуса, вступающего в соединение с теплом как таковым, но выражают и мыслят тепло таким, каково оно в реальности.

Теперь это очевидно и в отношении того, каким образом сущее определяется до бесконечного сущего. В самом деле, нельзя помыслить бесконечное как некий модус, приданный сущему, или как нечто меньшее, чем само бесконечное сущее. Стало быть, здесь просто с большей отчетливостью и определенностью выражено понятие некоего простейшего сущего. Вот почему сущее не является более простым, чем Бог, хотя по способу постижения оно более абстрактно. Следовательно, так же, если мыслить надлежащим образом, может обстоять дело и в том, что касается понятий субстанции и акциденции.

10. *Указанный способ стяжения сущего наилучшим образом разрешает все затруднения.* — Но если такой способ стяжения сущего возможен, чего в настоящий момент достаточно, то нетрудно убедиться в том, что именно он и должен иметь место. Во-первых, потому, что таким образом удастся легко обойти трудность, на которую мы неоднократно указывали выше, и объяснить, почему «сущее» способно обозначать понятие, отграниченное в разуме, и в то же время определяться до низших родов, внутренне входя в них все и при этом избегая как ухода в бесконечность, так и соединения в собственном смысле. Во-вторых, потому, что так лучше всего удастся объяснить, почему высшие роды выражают просто простые понятия, и в то же время от них можно абстрагировать понятие сущего посредством чисто мысленного отграничения. Такое отграничение состоит не в отделении одного от другого, то есть формального от материального или материального от формального, как это происходит при абстрагировании рода от видовых отличий. Здесь отграничение состоит в некоем смутном познании, в котором предмет рассматривается не отчетливо и определенно, каков он сам по себе, а с точки зрения сходства или совпадения с другими предметами. Применительно к понятию сущего такое сходство присутствует в вещах сообразно их всецелой сущности и реальным модусам, и поэтому смутное постижение, или отграничение, такого понятия совершается не через абстракцию, в которой одна степень отделяется от другой, а только через такое познание смутного понятия, в котором оно отграничивается от понятия отчетливого и определенного.

Исходя из этого, можно, в-третьих, показать, почему понятие сущего не является отграниченным сообразно самой реальности, но только согласно разуму, как было показано¹²⁵. В самом деле, мы доказали, что ограничение согласно разуму может производиться двумя путями, и нелегко было бы изобрести или измыслить какой-либо иной путь. Но формальное отграничение посредством исключения одной степени из другой не приложимо к сущему: ведь понятие сущего базируется на том, что оно равно входит в любую сущность, взятую как целое. Следовательно, такое отграничение может производиться в сущем только вторым способом — через смутность понятия. Стало быть, и наоборот: модификация сущего, или его определение до низших родов, совершается только через более отчетливое и определенное простое понятие. Ибо контракция должна пропорционально соответствовать абстракции, а отчетливое выражение, или определение — отграничению.

11. Наконец, против этого мнения, разъясненного указанным образом, нельзя привести никаких возражений. В самом деле, нет ничего, что противоречило бы такому способу абстракции и стяжения, которые производятся в разуме. Нельзя сказать и того, что он недостаточен для объяснения всего, что обычно говорится и мыслится о сущем и его низших родах; или для объяснения целостного опыта, который можно было бы извлечь или воспринять из нашего способа постижения. На мой взгляд, противоречит этому мнению только свидетельство Философа в книге III «Метафизики», текст 3¹²⁶, где сказано, что общий предикат не может стягиваться отличием, которое само по себе включает в себя сам общий предикат. Но даже если отвлечься от того, что свидетельства, взятые из этой книги, не слишком авторитетны, так как Аристотель в ней ничего не утверждает, но только рассуждает и сомневается, — все равно на нее ссылаются неправомерно. Ибо речь в ней идет не о каком угодно общем предикате, а о роде, относительно которого рассуждение строится иначе; сущее же — не род, и Аристотель приходит здесь к тому же заключению. Так

¹²⁵ См. выше, ДМ II. 3. 7.

¹²⁶ Аристотель, *Метафизика*, III, 3, 998 b 22–27 (текст 10, а не 3, editio Iuntina: fol. 47^v I).

что когда некоторые распространяют это на любой общий или универсальный предикат, они говорят так напрасно и вопреки мнению Философа. Об этом предмете еще пойдет речь ниже, где мы будем рассматривать универсалии, а также аналогию или общность сущего и акциденции.

12. *По какой причине высшие роды называются первично различными.* — Отсюда следует, что понятие субстанции и понятие «через себя», то есть модуса *per se*, различаются не объективно, а только по способу постижения, как «то, что» [*quod*] и «то, через что» [*quo*], подобно тому, как различаются Бог и Божественность. Ибо в реальности нет в собственном смысле *quod* и *quo*, а есть только *quod*; но наш ум, не умея объяснить простые вещи иначе, кроме как по способу составления, прибегает к такому способу постижения. Поэтому выше я говорил, что эти модусы правильно называют отличными друг от друга через самих себя; но если говорить последовательно, то же самое надлежит сказать и о самих родах, которые мыслятся конституированными посредством этих модусов. Ведь в действительности они образуются вовсе не по способу составления, а в силу простого и адекватного тождества (именно так говорят теологи об отношении [*relatio*] и Лице в Боге), ибо все, что включает в себе один из таких модусов, включает и другой. Нет также никаких причин к тому, чтобы модус «через себя» сильнее отличался сам по себе от другого модуса, чем субстанция: ведь она тоже стоит непосредственно под сущим, внутренне и всецело заключая его в себе. И поэтому высшие роды совершенно правильно называются первично различными: не потому, что они не совпадают ни в одном общем смутном понятии, а потому, что они не имеют определенных отличительных признаков, которые были бы внеположны такому общему понятию, то есть понятию сущего. Эти роды сами по себе различны собственными и определенными формальными смыслами, пусть даже и обладают несовершенным сходством в качестве сущих. Ведь то и другое друг другу не противоречит, как было показано выше¹²⁷.

¹²⁷ См. выше, DM II. 6. 7.

РАССУЖДЕНИЕ ТРЕТЬЕ

ОБ АТТРИБУТАХ СУЩЕГО ВООБЩЕ И О НАЧАЛАХ СУЩЕГО

После того, как мы разъяснили формальное понятие адекватного объекта этой науки, и прежде чем снизойти к ее частным объектам, применяя различные членения сущего, надлежит рассмотреть его адекватные и обратимые с ним атрибуты, ибо собственное дело науки — доказывать свойства своего субъекта. Так что здесь мы скажем об этих атрибутах вообще, затем — о каждом из них особо; а поскольку наука для доказательства своих атрибутов применяет некоторые начала, мы здесь также коротко покажем, какими началами может или должно пользоваться данное учение. Речь, однако, пойдет лишь о принципах познания, которые обычно называют сложными началами, ибо о реальных началах, или причинах, будет сказано ниже.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Обладает ли сущее как таковое некоторыми атрибутами, и сколько их

1. Здесь имеется одно затруднение. В самом деле, для того, чтобы нечто было подлинным и реальным свойством чего-либо, требуется, как минимум, наличие четырех условий. Первое состоит в том, чтобы само свойство было некоторой вещью: ведь если оно — ничто, как оно могло бы оказаться реальным свойством? Второе условие — в том, чтобы свойство некоторым образом отличалось «из природы вещи» от того, свойством чего оно является: ведь если оно ему абсолютно тождественно, то скорее будет его сущностью или предикатом сущности, нежели свойством. Третье условие — в том, чтобы свойство адекватным образом подобало чему-либо, то есть было с ним обратимо: ведь мы говорим о свойстве, которое само по себе вторичным образом подобает чему-либо, ибо только такое свойство и является предметом науки и может быть предметом доказательства. Наконец,

четвертое условие — в том, чтобы субъект, то есть то, что обладает свойством, не сказывался о внутреннем формальном смысле и сущности данного свойства, ибо, как говорит Аристотель в кн. VII «Метафизики», гл. 5, текст 18, и кн. I «Второй аналитики», гл. 18, текст 35¹, субъект не входит в определение атрибута внутренним и сущностным образом, но только в качестве дополнения. В противном случае они находились бы в таком отношении друг к другу, что атрибут сам по себе подобал бы субъекту вторичным образом, а субъект атрибуту — первичным, что, как очевидно, заключает в себе явное противоречие.

Но невозможно, чтобы имелось такое свойство сущего, которое отвечало бы всем этим условиям. В самом деле, если это свойство реально, оно внутренне и сущностно представляет собой реальное сущее, ибо не может быть ни вовсе не-сущим, ни всего лишь ментальным сущим. Ведь, как я уже говорил, ни ничто, ни то, что всего лишь измышляется разумом, не может быть реальным атрибутом реального сущего. Стало быть, оно должно быть чем-то реальным, и, следовательно, быть чтойностно и сущностно реальным сущим, поскольку, как было доказано выше против мнения Скота², ничто не может быть реальным, если внутренне и сущностно не является реальным сущим. Но в том, чтобы такое свойство было реальным свойством реального сущего как такового, заключается противоречие. В самом деле, если оно представляет собой реальное свойство, то сущее сказывается о его сущности; но если это свойство есть свойство сущего, то сущее не может сказываться о его сущности, ибо субъект, как было отмечено, не может сказываться о сущности атрибута. С другой стороны, то, что по своей сущности является сущим, не может «из природы вещи» отличаться от сущего, как было в общем виде показано выше³; следовательно, оно не может быть и атрибутом сущего. Далее, то, что по своей сущности есть сущее, но не сущее вообще и как таковое, должно быть разновидностью сущего; следовательно, оно

¹ Аристотель, *Метафизика*, VII, 5, 1030 b 228–1031 a 1 (текст editio Iuntina: fol. 166^v M — 167^r A); *Вторая аналитика*, I, 22 [a не 18], 82 b 40–83 a 23 (текст editio Iuntina: fol. 309^r C — 309^v E).

² См. выше, DM II. 5. 8 и 17.

³ См. выше, DM II. 3. 7; II. 5. 16; II. 6. 7.

не обратимо с сущим; следовательно, оно не может быть свойством сущего. Наконец, то, что по своей сущности является сущим, должно обладать всеми свойствами сущего, если таковые имеются. Стало быть, оно само не может быть свойством сущего. Ведь иначе оно было бы свойством самого себя, что явно заключает в себе противоречие; либо включало бы в себя некое свойство, подобное себе, но отличное от себя, о котором надлежало бы рассуждать точно таким же образом, и так до бесконечности.

Различные мнения

2. *Первое мнение: Скот.* — Относительно этого предмета я нахожу три способа высказывания. Первый таков: сущее обладает реальными и позитивными свойствами, «из природы вещи» отличными от него самого, которые, однако, сами по себе, внутренне и сущностно, не являются сущим. Это мнение извлекается из приведенных выше текстов Скота, На I «Сентенций», дист. 3, вопр. 3, и дист. 8, вопр. 2, и На II, вопр. 3 и 6⁴. Его основания в отношении двух последних частей затронуты при изложении затруднения. Что касается первой части, ее можно коротко обосновать прежде всего ссылкой на общее убеждение всех, кто признает за сущим три атрибута: единое, истинное и благое. Эти атрибуты не измышлены интеллектом, но истинно и реально подобают сущему, будучи внеположными природе самого сущего, ибо свойство быть единым, и т. д., не столь сущностным образом сказывается о вещах, как само сущее. Далее, доказательству подлежат только реальные свойства объекта науки; но метафизика есть истинная наука, доказывающая принадлежность данных свойств своему объекту; следовательно, эти атрибуты подлинны и реальны. Именно это утверждает Аристотель, кн. IV «Метафизики», гл. 1, когда говорит, что «эта наука созерцает сущее как таковое и то, что внутренне свойственно ему самому по себе»⁵. Но внутренне принадлежать

⁴ См. ed. Vaticana: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 152–156, и d. 8, p. 1, q. 2, nn. 32–34. По мнению Эспозито, последняя цитата, на которую приводится ссылка в тексте Суареса, в действительности соответствует *Ordinatio*, lib. II, d. 3, p. 1, q. 6, nn. 168–188 (см. также выше, DM II. 5. 2).

⁵ Аристотель, *Метафизика*, IV, 1, 1003 а 21–22.

чему-то реальному может только то, что само реально; стало быть, сущее обладает реальными свойствами.

3. *Второе мнение.* — Второе мнение, отстаиваемое некоторыми томистами⁶, совпадает с мнением Скота прежде всего в том, что сущее по необходимости должно иметь реальные атрибуты. Ведь оно не может вовсе не иметь атрибутов, ибо тогда оно не смогло бы стать объектом науки. А если эти атрибуты не реальны, то они — просто ничто: ведь то, что не является реальным, не может всегда, само по себе и необходимым образом подходить сущему, а между тем именно таковы, по определению, его собственные атрибуты. На этом основании сторонники данного мнения, проявляя последовательность, соглашались с тем, что атрибуты формально и «из природы вещи» отличаются от сущего, поскольку это тоже входит в определение реального свойства. Далее, такие атрибуты формально предикцируют не сущность вещи, но модус, внеположный сущности. Поэтому предложение «человек есть сущее» будет принадлежать к первому модусу высказывания через себя, а предложение «человек есть единое» — не будет. Вот почему Аристотель говорит в кн. IV «Метафизики», текст 2⁷, что сущее и единое тождественны, но не в абсолютном смысле и как синонимы, а как начало и причина.

А отличается это мнение от мнения Скота тем добавлением, что эти атрибуты, даже будучи взяты формально, сущностно включают в себя сущее по тем же причинам, по каким это доказывалось выше⁸ относительно отличительных признаков и реальных модусов. В самом деле, ход рассуждения применительно к этим атрибутам — тот же самый, при допущении, что они позитивны и реальны. Исходя из этого, последовательно утверждается, что в этих трансценденциях субъект вполне может внутренне входить в атрибут, ибо он входит в него не как субъект, но как то, что определено прежде данного модуса, а модус есть атрибут сущего как такового, взятого в качестве самого по себе. И этот атрибут может быть адекватным субъекту и

⁶ См. выше, DM II. 5. 5.

⁷ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 22–25 (текст 3, а не 2, editio Iuntina: fol. 66^r E).

⁸ См. DM II. 5. 5–11.

обратимым с ним потому, что не определяет его до какого-то особенного рода сущего, но аффицирует его некоторым универсальным способом, общим для всех сущих. Ибо, как говорит св. Фома в вопр. 1 «Об истине», ст. 1, модус выражается или прибавляется к сущему двумя способами: либо как особенный модус сущего, либо как модус, универсально сопровождающий всякое сущее. Исходя из этого, полагают авторы данного мнения, можно считать полностью устраненным затруднение, изложенное в начале.

4. *Третье мнение.* — Третье мнение гласит, что сущее не имеет реальных позитивных атрибутов, но все то, что приписывают сущему в качестве его атрибутов, прибавляет к сущему как таковому лишь некоторое отрицание или ментальное отношение. Такова точка зрения св. Фомы, вопр. 1 «Об истине», ст. 1, и вопр. 21, ст. 1, а также в Комментарии на кн. I «Сентенций», вопр. 5, 11 и 16, и везде, где он рассуждает об этих свойствах сущего по отдельности. Той же позиции придерживаются Сонсинас, На кн. IV «Метафизики», вопр. 1, на 1, вопр. 17 и 19, на 9, и кн. V, вопр. 14; Явелли, На кн. IV «Метафизики», вопр. 2; Сото, «Категории», гл. «О собственном признаке», вопр. 2, на 2⁹; Каэтан, I, вопр. 54, ст. 2; Фонсека, На IV «Метафизики», гл. 2, вопр. 3. Основание этого мнения разъясняется в начале, при изложении затруднения, и, строго говоря, оно истинно, однако нуждается в пояснении.

Провозглашается истинное мнение

5. *Свойство, реально отличное от субъекта, и свойство, реально не отличающееся от субъекта.* — *Примеры.* — Итак, прежде всего нужно заметить, что одно дело — то, что некий предикат является истинным и реальным атрибутом субъекта, и другое дело — то, что мы постигаем, разъясняем и предизируем его по способу *passio*, свойства, то есть по способу атрибута в более собственном смысле, — так, как теологи говорят о божественных совершенствах. Так вот, понятие истинного и реального атрибута подразумевает соблюдение условий, изложенных в начале; но для второй разновидности атрибута, или свойства, эти

⁹ В действительности глава «О собственном признаке», которую комментирует Сото, совпадает с кн. V *Топики*.

условия не являются необходимыми, и прежде всего условие относительно различия «из природы вещи». Достаточно различия в разуме, благодаря которому один термин постигается в качестве субъекта, обладающего некоей сущностью, или формальной природой, схватываемой хотя бы смутно, а другой — в качестве совершенства, или свойства.

Примеры этого, помимо упомянутых божественных атрибутов, могут быть взяты из «Категорий» Аристотеля¹⁰, где тому, что иначе не может быть различено и разъяснено, приписываются разнообразные свойства. Например, Аристотель учит, что количество обладает свойством быть основанием равенства и неравенства. Это свойство не выражает ничего реально отличного от количества, но представляет собой просто способность, которая есть не что иное, как само количество; нами же оно постигается как отличное в разуме и позволяющее отчетливее помыслить функции самого количества. Точно так же количеству можно приписать, в качестве его свойства, способность служить ближайшим субъектом телесных акциденций; однако в действительности эта способность не выражает ничего отличного «из природы вещи» от самого количества.

6. Во-вторых, надлежит заметить, что в подобных атрибутах, взятых формально, одно дело — то, что они представляют собой реальные сущие или сущие в разуме, и другое дело — то, что они различаются реально или ментально. В самом деле, вполне возможно, чтобы они были реальными, но при этом различались не реально, а в разуме, как легко увидеть из приведенных примеров. Причина этого очевидна. Ведь ментальное различие, берущее начало в отграничении со стороны интеллекта, возникает не через схватывание некоторой измышленной сущности, не существующей в действительности, а всего лишь через неадекватный способ постижения истинной вещи. Следовательно, атрибут может быть реальным, тогда как модус атрибуции и различения — чисто ментальным. Более того: чтобы атрибут, говоря в собственном смысле, отличался от реального субъекта только в разуме, нужно, чтобы он существовал в реальности, а не просто в разуме, по типу лишенности; в противном случае, говоря

¹⁰ О дальнейшем см. Аристотель, *Категории*, 6, 4 b 20 ss.

формально, он отличался бы большим отличием, нежели ментальное отличие, — а именно, как не-сущее от сущего или как вымышленное сущее от истинного. В связи с этим также надлежит заметить, что часто в таких атрибутах то, что ими формально обозначается, есть одно, а то, что мы пытаемся раскрыть через них, — другое. В самом деле, то, что формально обозначается, часто является отрицанием, однако через него мы раскрываем позитивное и реальное совершенство вещи. Например, простота, которую мы называем атрибутом Бога или всякого другого сущего сообразно степени его совершенства, формально состоит в отрицании; однако через нее мы раскрываем конкретный модус или сущность простой вещи.

7. *Два значения сущего.* — Наконец, в-третьих, нужно заметить, опираясь на Аристотеля, кн. V «Метафизики», текст 14¹¹, и св. Фому, I, вопр. 48, ст. 2, ad 2, и На кн. I «Сентенций», дист. 19, вопр. 5, ст. 1, что *сущее* в собственном и строгом смысле означает сущность вещи, и до сих пор мы употребляли этот термин в таком смысле. Однако порой *сущее* означает все то, что может утверждаться о чем-либо в абстрактном смысле. В самом деле, поскольку утверждение производится посредством глагола «быть», постольку все то, что в абсолютном смысле приписывается вещам, пусть даже не влагая в них никакой сущности, обычно называется сущим или бытием. Но такие предикаты, или атрибуты, видимо, можно разделить на две группы. К одной будут принадлежать те предикаты, которые подразумевают отрицание или лишенность: так, мы называем вещь неделимой, моральное действие — дурным, человека — слепым, и т. п. К другой группе принадлежат те предикаты, которые представляют собой внешние именования, взятые от самих вещей: так, Бог называется творящим во времени, стена — видимой, и т. д. Но такое именование иногда берется в качестве актуального и требует сосуществования обоих терминов, как в приведенных примерах; иногда же — в качестве потенциально: например, когда стена называется видимой, и т. д.

8. *Сущее не имеет позитивных атрибутов, отличных от него в реальности.* — Исходя из этого, я утверждаю, во-первых, что сущее не может

¹¹ Аристотель, *Метафизика*, V, 7, 1017 a 22–24 (текст editio Iuntina: fol. 116^r F).

иметь истинных и совершенно реальных позитивных атрибутов, «из природы вещи» отличных от него самого¹². Таково мнение св. Фомы, изложенное в указанных местах. Св. Фома правильно указывает на то, что речь идет о сущем как таковом; потому что конкретное сущее вполне может обладать реальными атрибутами, отличными от него «из природы вещи», ибо конкретное сущее, как таковое, может быть внеположным сущности другого сущего, а значит, внеположным и сущности его атрибутов. А вот сущее вообще не может быть внеположным сущности какого-либо сущего; и поэтому ни одно свойство, или атрибут, не может быть реальным, если сущностно не включает в себя сущее. А это значит, что атрибут не может быть «из природы вещи» отличным от сущего.

В самом деле, выше было показано¹³, что «сущее как таковое» никогда не отличается «из природы вещи» от сущего, в которое оно сущностно включено. И это — самое сильное основание нашего вывода, которое можно подтвердить и разъяснить разными способами. Прежде всего, будем ли мы рассматривать понятие сущего само по себе, в абстракции, или же таким, каково оно в вещах, любые отличные «из природы вещи» атрибуты будут проистекать из него — или из других реальностей — не поскольку оно мыслится сущим как таковым, но поскольку мыслиться вот таким сущим. Это ясно показывает индукция: ведь атрибуты сущего, о которых мы до сих пор вели речь, суть атрибуты, именуемые трансцендентальными; а они либо не являются позитивными, либо не являются внутренними реальностями; а если в некотором смысле и таковы, то не отличаются «из природы вещи» от сущего.

Это станет яснее из рассмотрения этих атрибутов по отдельности. Теперь же мы только коротко указываем на то, что такие атрибуты свойственны Богу и в наиболее собственном смысле обнаруживаются в Нем без различия «из природы вещи». Если же ты возразишь, что в творениях дело обстоит иначе, отвечу: во-первых, это утверждается безосновательно, ибо нужно указать какой-нибудь особый признак такого отличия либо его необходимости; но никакого такого признака указать невозможно. Во-вторых, наше рассуждение превосходно

¹² См. ту же самую формулировку в тезисе Скота, ДМ III. 1. 2.

¹³ См. выше, ДМ II. 5. 16.

потому, что сейчас мы ведем речь о сущем как таковом, в абстракции от Бога и творений. Следовательно, то, что мы приписываем сущему как таковому, мы приписываем ему либо как отличное от него «из природы вещи», либо нет. Если принимается второе, это и будет то, что мы утверждаем: ведь если атрибуты отличаются в некотором сущем, для этого имеется некая особая причина, о чем пойдет речь ниже. Если же принимается первое, отсюда следует, что во всяком сущем, даже в Боге, атрибуты отличны «из природы вещи» от субъекта, ибо все то, что само по себе приписывается высшему, должно подходить всякому низшему сущему.

9. И мы вправе настаивать на этом тем сильнее, что само сущее как таковое — именно потому, что оно таково — без добавления какого-либо реального и «из природы вещи» отличного от него модуса обладает всем позитивно необходимым для того, чтобы быть единым, истинным, благим и т. д. Поэтому в силу самого нашего способа постижения мы называем сущее сущим потому, что оно обладает истинной сущностью и некоторым реальным совершенством, и т. д. И не важно, что ум наш способен постигать и рассматривать понятие сущего, не рассматривая непосредственно других понятий: в крайнем случае это указывает лишь на отличие в разуме, или на нечто негативное, что включено в эти атрибуты или со-означает их извне, как будет показано ниже.

Наконец, такие различия «из природы вещи» чрезвычайно трудно уразуметь, и поэтому не следует умножать их без достаточных показаний и оснований. Здесь же, как представляется, нет никаких показаний к такому различию, как станет очевидным из сказанного и из ответов на приведенные доводы. А кроме того, это различие сильно затрудняется трансцендентальностью сущего, как свидетельствуют доводы, приведенные в начале, и прежде всего тот, что субъект сказывается о сущности атрибута, хотя атрибут представляет собой как бы акциденцию субъекта. И особенно резкое противоречие заключается в том, чтобы сущее как таковое, абстрагированное от сущности субстанциальной и акцидентальной, простой или составной, актуальной или потенциальной, совершенной или несовершенной, усовершенствующей или усовершеншаемой, постулировало или требовало наличия различных атрибутов, которые были бы подобны неким внутренним акциденциям, которыми оно усовершеншается.

10. *Сущее обладает истинными атрибутами.* — *Атрибуты сущего не означают формально ментальных сущих; и каким образом надлежит понимать противоположное утверждение.* — Во-вторых, я утверждаю, что сущее как таковое обладает некоторыми свойствами, или атрибутами, которые не вымышлены разумом, но истинно и в самой действительности сказываются о сущем. Все это прекрасно доказывают доводы, приведенные при обсуждении первого и второго мнений. В самом деле, в абсолютном смысле истинно, что сущее является единым, благом, и т. д.; и для того, чтобы это было истинным, не нужно выдумывать какие-то ментальные сущие: ведь даже если ум не будет ничего мыслить о вещах, золото будет настоящим золотом и определенной вещью, отличной от других; и точно так же Бог будет единым и благом, и т. д.

Далее, это поистине подтверждается тем доводом, что метафизика, будучи реальной и настоящей наукой, доказывает наличие таких атрибутов у сущего: ведь наука не приводит доказательств относительно чего-либо измышленного интеллектом. Поэтому, если говорить о ментальных сущих в строгом смысле, будет неверным утверждать, будто эти атрибуты формально означают ментальные сущие: ведь такие сущие в собственном смысле называются пребывающими только в интеллекте в качестве его объектов и поэтому существуют лишь тогда, когда познаются или воображаются интеллектом. Эти же атрибуты в действительности не зависят от измышлений интеллекта, но абсолютно и прежде всякого интеллектуального рассмотрения подобают самому сущему, как было сказано. Стало быть, чтобы подобные выражения были истинными, их нужно понимать в некоем расширительном смысле, как-то: все то, что не влагает ничего реального, позитивного и внутреннего в ту вещь, которой приписывается, может быть названо ментальным сущим — либо поскольку оно отличается от реального сущего в собственном смысле, обладающего истинной и внутренней сущностью; либо фундаментально, то есть поскольку интеллект для отчетливого постижения и предсказания таких атрибутов опирается на них, как на основание, выдумывая некоторые ментальные сущие.

11. *Что есть то, что формально дается атрибутами сущего.* — В-третьих, я утверждаю: эти атрибуты сущего формально прибавляют либо отрицание, либо именование, взятое от отношения к чему-

либо внешнему; причем через это отношение разъясняется реальное позитивное совершенство вещи — не сообразно чему-либо реальному, что добавляется к сущему как таковому, но сообразно самой формальной, то есть сущностной, природе сущего. К такому выводу приводит, на мой взгляд, Аристотель, кн. IV «Метафизики», гл. 2¹⁴, где он говорит, что сущее и единое выражают одну и ту же природу, и, тем не менее, формально означают не одно и то же.

В самом деле, единое формально добавляет отрицание, которого не выражает сущее; но этим отрицанием обозначается не что иное, как сама природа сущего, что будет подробнее показано ниже. Точно так же следует высказываться об истинном и благом, и о прочих атрибутах, если таковые имеются. Ибо эти атрибуты формально и в порядке нашего постижения выражают не то же самое, что сущее, и не какое-либо отрицание, что самоочевидно. Стало быть, они обозначают сущее, взятое в некоем отношении к иному, — а именно, поскольку оно заключает в себе нечто, благодаря чему становится объектом любви, или истинно познается, или нечто подобное этому, как будет показано в надлежащем месте. Именно так, как представляется, излагает этот вопрос св. Фома в указанных местах.

А причина такого вывода состоит в том, что эти атрибуты не являются синонимами самого сущего. В противном случае они не могли бы называться свойствами, или атрибутами, и было бы пустой болтовней называть сущее единым или благом. Следовательно, они должны формально означать нечто помимо «сущего». Но они не могут формально означать некую сущность, добавленную к сущему чем-то «из природы вещи» отличным от него самого, как было показано; и не могут означать ментальное сущее, взятое в строгом смысле, как мы сказали. Следовательно, они не могут означать ничего иного, кроме как либо отрицание, либо лишенность, либо некое отношение или внешнее именование.

С другой стороны, суть самого этого разряда атрибутов — в том, чтобы дать нам более совершенно познать и объяснить природу сущего. В противном случае он существовал бы напрасно и был бы бесполезен для науки о сущем. Но дело обстоит не так, а прямо наоборот. Ведь поскольку мы не силах совершенным образом познать простые вещи, каковы они в самих себе, мы пользуемся то отрицаниями, то

¹⁴ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 22–26.

сравнениями с другими вещами для того, чтобы отчетливее их представить. Так и здесь, хотя эти атрибуты формально прибавляют отрицания или иные отношения, все они служат средством для прояснения формального смысла сущего: либо со стороны его совершенства, либо со стороны его целостности, либо в другом подобном аспекте. Я сказал, что эти атрибуты прибавляют к сущему отрицание или нечто в этом роде, потому что вопрос поставлен следующим образом: означают ли эти атрибуты формально, то есть абстрактно, только отрицание или отношение, или же они заключают в себе саму сущность? Этот вопрос подробнее будет разъяснен при рассмотрении отдельных атрибутов.

Ответ на доводы

12. Итак, опираясь на все сказанное, нетрудно ответить на затруднение, высказанное в начале, а также на то, что было к нему добавлено первым и вторым мнениями. Мы согласились с тем, что эти атрибуты не являются реальными атрибутами в строгом и собственном смысле, и поэтому нет необходимости, чтобы они отвечали всем перечисленным условиям. Было также разъяснено, в каком смысле эти атрибуты могут быть названы реальными, — а именно, потому что они формально прибавляют нечто такое, что на свой манер является реальным и может быть истинно и безоговорочно приписано сущему по способу лишенности, или реального именованья, или реальной способности, соотнесенной с чем-то внешним. И этого достаточно для того, чтобы эти атрибуты, вкупе со всем, что они в себе заключают, не были в собственном смысле эссенциалиями, а значит, могли называться пребывающими по способу атрибутов, то есть свойств. Этого также достаточно для того, чтобы эти атрибуты могли стать предметом науки, ибо они реальны и по способу своего бытия сопровождают само сущее, способствуя прояснению его природы. И это тем более верно потому, что для того, чтобы наука была возможной и могла составлять доказательства, достаточно ментального различия между атрибутами. Ведь мы образуем умозаключения так же, как образуем понятия: например, о Боге мы истинно доказываем, что Он бессмертен, потому что нематериален; и так же мы поступаем в отношении атрибутов сущего, даже если они отличаются от самого сущего только в разуме.

Далее, из сказанного явствует, каким образом говорится, что сущее не сказывается сущностно об этих своих свойствах, то есть атрибутах. В самом деле, оно сущностно сказывается о них с точки зрения реальности, потому что они не выражают ничего другого, кроме самой природы сущего; однако сущее не сказывается об их сущности в том аспекте, в каком они нечто прибавляют к сущему. Ведь, например, отрицание, которое формально прибавляется единым, по своей сущности не является истинным и реальным сущим, каковым является то сущее, которое выступает квази-субъектом этих свойств. И таким образом удастся избежать ухода в бесконечность, а также прочих несообразностей, на которые указывают доводы против.

13. *Каким образом атрибуты сущего различаются между собой.* — Наконец, из сказанного становится понятным, каким образом эти свойства, то есть атрибуты, могут различаться между собой. В самом деле, с точки зрения внутренней реальности, обозначаемой ими в сущем, они реально не различаются, ибо, как было показано, не выражают ничего «из природы вещи» отличного от сущего. И поэтому обычно говорят, что в реальности сущность вещи есть ее истина и благодать, и наоборот. Если же обратиться к тому, что эти атрибуты прибавляют с формальной стороны, они способны формально различаться между собой, но не внутренним и позитивным формальным различием, а различием негативным, или внешним, как вполне очевидно из сказанного и как станет еще яснее из того, что будет сказано о каждом из атрибутов в отдельности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Сколько имеется атрибутов сущего и каков порядок их следования

1. *Соображения, придающие вопросу двойственный характер.* — Обычно насчитывают шесть трансценденталий: сущее, вещь, нечто, единое, истинное, благое. Отсюда, видимо, следует, что имеется пять атрибутов сущего, ибо именно таково число обратимых с ним предикатов, и не более. С другой стороны, возможно, что не все они

имеют формальный смысл атрибутов, или что вместо них мыслимы какие-либо другие атрибуты. Первое можно показать на основании сказанного, ибо «вещь» формально выражает просто чтойность вещи и прочную, то есть реальную, сущность сущего¹⁵; отсюда многие заключают, что «вещь» есть даже более сущностный предикат, чем само «сущее». Сходным образом *нечто*, будучи непосредственной противоположностью *ничто*, в самом формальном смысле означает, видимо, не что иное, как просто сущее: ведь создается впечатление, что *нечто* или *обладающее некоторой чтойностью* — одно и то же. А такое формальное значение совпадает со значением «вещи» и «сущего».

2. Второе подтверждается тем, что, помимо названных предикатов, имеются, на первый взгляд, и другие, общие всякому сущему, — например, свойства длиться или находиться где-либо: ведь они с необходимостью сопровождают всякое сущее.

Если скажут, что они подобают сущему лишь как существующему, тогда как здесь говорится о сущем, взятом в абстракции от актуального существования, возражаю. Ведь и эти свойства длительности или нахождения в определенном месте могут рассматриваться сами по себе, в абстракции от актуального существования, и, как таковые, мыслиться как сами по себе связанные с сущим. Поэтому как высказывание *сущее есть единое* будет истинным вечно, а глагол-связка в нем утрачивает сопряженность со временем, так вечно истинно и это высказывание: *сущее обладает длительностью или нахождением в определенном месте*. Возникает, однако, особое затруднение относительно самого актуального бытия. В самом деле, оно представляется неким свойством сущего как такового, самого по себе, поскольку не подобает ему ни сущностно, ни вполне акцидентально.

С другой стороны, помимо этих простых атрибутов, имеются, видимо, и другие: составные, или разделительные [дизъюнктивные]. В самом деле, как число может иметь свойство быть четным или нечетным, и количество — быть конечным или бесконечным, так и атрибут сущего может выражать его конечность или бесконечность, актуальность или потенциальность, и т. п.

¹⁵ Прим. исп. издателей: «В некоторых изданиях — например, в издании В. Colosino — за этим следует такое окончание фразы: *haec autem non est proprietates, sed potius essentia entis* [но она есть не столько свойство, сколько сущность сущего].»

Наконец, если для атрибутов сущего, как было сказано, достаточно отрицаний или ментальных отношений, то можно отыскать бесконечное множество атрибутов: например, быть тождественным, не быть невозможным, быть любимым, быть умопостигаемым, и т. д.

Решение вопроса

3. *Имеется только три атрибута сущего.* — В этом разделе наша цель состоит только в том, чтобы распределить рассмотрение атрибутов сущего по нескольким рубрикам. Поэтому надлежит коротко сказать, что, если высказываться в собственном смысле и не выдумывать различий, в которых нет никакой необходимости, то у сущего обнаружатся только три настоящих атрибута, а именно: единое, истинное и благое. В том, что эти три атрибута различны между собой хотя бы своим формальным значением, будь оно негативным или позитивным, реальным или мысленным, нетрудно убедиться: во-первых, на основании общего согласия всех пишущих об этом предмете; во-вторых, на основании общепринятого способа мыслить и обозначать, а также толковать сами эти термины. Ведь единое, как таковое, означает только то, что вещь сама по себе целостна и неделима; поэтому формально «единое» добавляет отрицание, чем и отличается от «истинного» и «благого». А они различаются между собой тем, что истинное выражает соответствие, или соотнесенность, с интеллектом, благое же — с волей или со стремлением, сопряженным с волей, независимо от того, говорится ли об истинном и благом формально или фундаментально; а это — два совершенно разных отношения. Далее, это легко показать, отталкиваясь от противоположного: в самом деле, единство противоположно множественности, благость — злу, истина — ложности; а эти вещи весьма различны между собой. Наконец, в различии атрибутов можно будет еще сильнее убедиться на основании того, что будет сказано о каждом из них в отдельности. Одновременно мы покажем, что каждый из этих атрибутов подобает любому сущему и, значит, обратим с сущим как таковым.

Итак, имеются три атрибута сущего.

4. *«Вещь» и «сущее» не так соотносятся между собой, как сущность и атрибут.* — А что нет других атрибутов, кроме этих, можно вывести из учения св. Фомы. В самом деле, хотя он неоднократно перечисля-

ет названные шесть трансценденталий, показывая их необходимость и достаточность, — например, в вопр. 1 «Об истине», ст. 1, вопр. 21, ст. 1, и много раз в других местах, — однако, рассматривая атрибуты по отдельности, он всегда говорит лишь об этих трех, как явствует из I, вопр. 5, 11 и 16, а также их названных «Спорных вопросов об истине».

Кроме того, это можно так пояснить на основании здесь сказанного: *вещь* и *сущее*, согласно общепринятому способу употребления, используются в качестве синонимов. Причем порой они сказываются об актуально существующем сущем, а порой абстрагируются от актуального существования, и поэтому ни одно из них не является атрибутом другого. Знаком этого служит и то обстоятельство, что одно никогда не сказывается о другом, а если бы сказывалось, то это посчитали бы бессмыслицей или тавтологичной предикацией. А вот другие атрибуты сказываются о сущем и согласуются с ним, как прилагательное согласуется с существительным: так, говорится о «едином сущем», «истинном сущем», и т. д. Но «сущее» и «вещь» — существительные и не могут вступать в такого рода согласование между собой; следовательно, это свидетельствует о том, что одно не является атрибутом другого.

А если бы мы пожелали различить эти два термина со всей строгостью, с какой различил их св. Фома в указанных выше местах¹⁶, опираясь на Авиценну, — а именно, *вещь* абстрагируется от актуального существования и означает чистую чтойность, тогда как *сущее* берется от «быть» и означает только актуально существующее сущее, — отсюда явствует, что вещь означает не трансцендентальный атрибут сущего, но в лучшем случае максимально чтойностный предикат. А «сущее», скорее всего, будет означать нечто внеположное сущности, — по крайней мере, в творениях. Но и «сущее» не может быть названо атрибутом вещи. Ведь существование не является атрибутом существующей твари: во-первых, потому, что оно не проистекает из ее внутренних начал, но дается ей извне; во-вторых, потому, что оно не подобает ей с необходимостью и само по себе. Следовательно, актуальное существование твари не составляет предмета науки в собственном смысле, ибо в действительности зависит от свободной воли

¹⁶ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, 5.

Творца. А что такое это существование и каким образом отличается оно от сущности твари — это темный вопрос, и мы обратимся к нему позже, когда будем рассуждать о тварном сущем в отдельности.

А если бы, согласно приведенному выше мнению, сущее не только в значении актуально существующего, но и в значении способного к существованию отличалось от вещи как от того, чем, независимо от существования, обозначается все имеющее реальную чтойность, то сущее оказалось бы первым атрибутом вещи. Но выше было показано¹⁷, что это невозможно, потому что первичной характеристикой реальной чтойности является способность к существованию, и этим реальная чтойность первично отличается от нереальной, то есть выдуманной. Стало быть, ни в *сущем*, ни в *вещи* не содержится никакого атрибута сущего.

Известно, что Аверроэс в своем парафразе, гл. *О вещи*¹⁸, говорит, что *вещь* означает не только истинную, но вымышленную вещь. Но это же относится и к *сущему*, причем взятому лишь во вторичном, эквивокальном значении. Об этом и о других эквивокальных значениях этих терминов я скажу после¹⁹.

5. «*Нечто*», согласно различным этимологиям слова, есть синоним либо сущего, либо единого. — С другой стороны, *нечто* [aliquid] можно толковать сообразно двум разным этимологиям. В первом значении *нечто* есть то же самое, что «имеющее некую чтойность». В самом деле, будет ли такая деривация слова первичной или нет, но в обиходном языке оно понимается именно в таком смысле, ибо *нечто* и *ничто* считаются противостоящими друг другу как две противоположности, или как обладание и лишенность. Но *ничто* означает то же самое, что *не-сущее*, то есть не имеющее никакой сущести; следовательно, *нечто* есть то же самое, что «имеющее некую сущестъ», или чтойность. В таком значении *нечто*, как очевидно, есть не трансцендентальный атрибут, но синоним сущего. И будет одним и тем же сказать о чем-

¹⁷ См. выше, ДМ II. 4. 5 и 8.

¹⁸ Averroes, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*, в приложении к тому III editio Iuntina, fol. 359^v I — K.

¹⁹ Суарес разбирает — и опровергает — эквивокальное понимание сущего в Рассуждении XXVIII, разделе 3.

либо, в соответствии с формальным смыслом и понятием, что оно есть *нечто* и оно есть *сущее*. Так рассуждает об этом атрибуте Фонсека, На кн. IV «Метафизики», гл. 2, вопр. 5, разд. 2.

6. Другая этимология этого атрибута затрагивается у св. Фомы в указанных местах. А именно, *нечто* [aliiquid] означает как бы *другое что* [aliud quid], что выглядит более согласным с первичным употреблением слова. Об этом свидетельствуют латинские авторы, у которых оно формально означает нечто отличное от сущего, то есть означает отличие от иного, отрицание тождества с иным. Но в таком смысле этот атрибут либо не отличается от *единого*, либо входит в него, как его следствие. В самом деле, единым называется то, что само по себе неделимо и отделено от всего прочего, как будет показано ниже; следовательно, в понятие единого входит такое отрицание, которое несет в себе слово *нечто* или к которому оно отсылает. И поэтому атрибут *нечто* не увеличивает собою число трансцендентальных атрибутов, не требует особого исследования; но по рассмотрении понятия единого, а значит, и многого, которое противоположно единому, а также по рассмотрении понятий тождества и отличия, некоторым образом опирающихся на понятие единого, оказывается разъясненным и этот предикат, *нечто*. В самом деле, хотя заключенное в нем отрицание может мысленно отличаться от отрицания, заключенного в *едином*, — ибо единое означает отрицание множественности, а нечто — лишь отрицание тождества с иным: именно так различает *единое* и *нечто* св. Фома в вопр. 1 «Об истине», ст. 1, — однако второе отрицание основывается на первом и не представляет никакого особого затруднения для учения о трансцендентальных атрибутах. Поэтому их нет нужды различать.

Правда, некоторые — например, Явелли в трактате «О трансценденталиях», гл. 3, — говорят, что *нечто* выражает актуальную отделенность от иного сущего; так что до сотворения мира Бог был единым, но не был *нечто*. Но это сказано в высшей степени неподобающим образом. В самом деле, кто бы стал утверждать, что некое сущее не есть *нечто*, только потому, что другие сущие не существуют? Более того, в этом смысле *нечто* никак не может быть трансцендентальным атрибутом сущего, ибо подобает не всякому сущему. Стало быть, как атрибут, оно выражает лишь потенциальное отрицание по отношению к другому существующему или возможному сущему; и поэтому,

как было сказано, оно имеет основанием единство и разъясняется вместе с ним.

7. Итак, из названных шести трансценденталий остаются только три перечисленных выше. Только они могут быть трансцендентальными атрибутами сущего. То, что их достаточно, разъясняет св. Фома в указанном месте из «Спорных вопросов об истине», и в вопр. 21, ст. 1. В самом деле, атрибуты сущего должны нечто прибавлять к сущему, но не могут прибавлять ничего реального и позитивного; следовательно, они должны прибавлять нечто либо негативное, либо позитивное в разуме, то есть через именование или сходство с чем-то внешним. Первым способом конституируется трансцендентальный атрибут единого, поскольку такое отрицание — а именно, неделимость в себе и отделенность от всего прочего — сопровождает любое сущее как таковое и взятое в абсолютном рассмотрении; и нет другого отрицания, которое с необходимостью подобало бы сущему как таковому. Вторым способом конституируются два других атрибута: один — через соотнесенность с интеллектом и адекватность ему, второй — через соотнесенность со стремлением и волей и сообразность им. В самом деле, эти две способности, и только они, имеют всеобщий характер и подобают всякому сущему, хотя и в разном отношении.

8. *В каком порядке располагаются атрибуты сущего.* — И отсюда авторы заключают, что из этих трех атрибутов первым идет единство, поскольку оно абсолютно. В самом деле, оно подобает всякому сущему само по себе, а не через именование от чего-то внешнего и не через отношение к иному, которое некоторым образом обозначают истинное и благое, выражая соотнесенность с иным. Абсолютное же по роду первее относительного.

Могут возразить, что, поскольку единое выражает отделенность от иного, оно тоже включает в себе отношение к иному. Отвечаю: во-первых, такое отрицание, подразумевающее инаковость по отношению к тому, от чего отличается данное сущее, не входит в понятие единого, но всего лишь следует за единым как за способным к такому отличию. Например, Бог будет единым, даже если не останется ничего, от чего бы Он отличался. Во-вторых, такое отрицание не есть отношение, но скорее отрицание отношения. Ведь скорее уж тождество представляет собой отношение, а здесь перед нами — отрицание тож-

дества или основание такого отрицания; и, значит, оно не может быть основанием какого-либо отношения, существующего в разуме. Наконец, в-третьих, даже если представить себе единое по типу отношения к иному, оно само по себе будет первее других отношений — истинного и благого, потому что некоторым образом более абстрактно. В самом деле, единое соотносится с иным только в качестве сущего: так, говорится, что единое отделено от всего прочего, к какому бы роду это прочее ни принадлежало. Поэтому и Аристотель, кн. IV «Метафизики», гл. 1²⁰, связывает единое с сущим как его первичный атрибут; и св. Фома в «Сумме теологии», I, вопр. 11, ст. 2, на 4, полагает, что после сущего единое есть первое, что познается о всяком сущем. Более подробно говорят об этом Сонсинас, На кн. IV «Метафизики», вопр. 24, и Явелли, в трактате «О трансценденциях», гл. 1.

9. *Сравнение трансцендентальных атрибутов сущего по степени совершенства.* — Из двух же других трансценденций, или атрибутов сущего, истинное первее благого, как учил св. Фома, I, вопр. 16, ст. 4. Это очевидно, потому что благодать некоторым образом основывается на истинности. Например, для того, чтобы здоровье было благом, оно должно быть истинным здоровьем: ведь если оно выдуманно, то не будет благом; и так же в отношении прочего. Далее, истинное выражает подчиненность интеллекту, а благое — воле; но интеллект — высшая способность, нежели воля.

Если бы кто-нибудь пожелал сравнить эти атрибуты также по степени совершенства и задался вопросом, какой из них совершеннее, то, прежде всего, можно было бы просто ответить, что формально и с точки зрения того, что ими прибавляется к сущему, атрибуты не выражают никакого совершенства, потому что не выражают и не прибавляют к самому сущему ничего реального. Так что с этой точки зрения здесь нечего сравнивать, ибо сравнение подразумевает нечто позитивное. Если же рассматривать атрибуты постольку, поскольку они некоторым образом означают само сущее и выявляют его природу, то они выражают совершенно одно и то же совершенство — совершенство самого сущего, и поэтому с этой стороны тоже не могут сравниваться между собой, ибо сравнение подразумевает различие.

²⁰ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2 [а не 1], 1003 b 22 ss.

Ответ на доводы

10. *Почему перечисляются шесть трансценденталий.* — Итак, на затруднение, высказанное в начале, отвечаю: шесть трансценденталий перечисляются не потому, что все они означают разные атрибуты сущего, но некоторые различаются по этой причине, а другие — только из-за разной этимологии слов или различия в именовании. Именно так различаются *вещь* и *сущее*: сущее происходит от «быть», а вещь — от реальной чтойности. Сходным образом *нечто* и *единое* различаются по способу первичного именованя: единое подразумевает отрицание внутренней разделенности, а нечто — отрицание тождества с иным. В реальности же они означают один и тот же атрибут и совпадают в совершенном единстве.

11. Что касается другой части доказательства множественности трансценденталий, отвечаю: во-первых, *длительность* означает, скорее всего, не что иное, как актуальное существование, и поэтому ход рассуждения относительно того и другого будет тем же самым. Если же в творениях она по природе отличается, то по справедливости не причисляется к атрибутам сущего, ибо представляет собой некое особое сущее, как будет показано в своем месте. И то же самое надлежит сказать о *нахождении* в определенном месте: так как оно представляет собой *модус* некоторых сущих, то образует отдельную категорию, о чем тоже будет сказано ниже.

Что же касается разделительных трансценденталий — таких, как конечное или бесконечное, и т. д., — следует сказать, что они являются в собственном смысле не атрибутами сущего вообще, но скорее членениями сущего: ведь они либо сущностно стягивают само сущее, как таковое; либо тот или другой член дизъюнкции подобает сущему лишь постольку, поскольку оно стянуто, то есть определено, до некоторого особого разряда сущих, как это будет показано применительно к конечному и бесконечному. Или же дизъюнктивные атрибуты означают разные модальные состояния (*status*) одного и того же сущего: например, бытие в акте или в потенции, как тоже будет показано ниже; и там же мы разясним, в каком смысле существование в творениях не является их атрибутом. Либо, наконец, такие дизъюнктивные свойства редуцируются к простым: так, тождественное и иное приводятся к единому.

12. *Почему некоторые ментальные отношения, общие всем сущим, не являются трансцендентальными атрибутами.* — На последнюю часть аргумента ответим: можно вообразить в сущем некоторое множество отрицаний или ментальных отношений, которые формально не разъясняются теми атрибутами, которые у нас перечислены. Так, некоторые говорят, что *вещь* — это атрибут, который формально прибавляет к сущему отрицание вымышленного, то есть химерического, сущего. Другие говорят вдобавок о *тождественном* и *различном*, ибо всякое сущее обладает чисто мысленным отношением тождества к самому себе и отношением отличия от иного — по крайней мере, от не-сущего или от ментального сущего. Далее, можно вообразить отношение сходства с другим, хотя бы в фундаментальном смысле: например, подобно тому как *равное* полагается атрибутом количества, так способное принимать сходство (назовем его так) будет атрибутом сущего. В самом деле, нет такого сущего, которое не могло бы иметь чего-либо некоторым образом подобного себе, хотя бы по аналогии. И прочие именованья того же рода можно умножать до бесконечности, как было замечено в аргументе.

Тем не менее, следует заявить, что перечисленных атрибутов достаточно. Ведь их одних довольно для того, чтобы выявить природу сущего, и они мыслятся и различаются вполне обоснованно и с пользой — как со стороны реальности, так и со стороны человеческого употребления. А если и можно выдумать какие-то другие подобные атрибуты, они будут потенциально содержаться в первых или к ним сводиться.

13. *«Вещь» формально не означает отрицания вымышленного сущего.* — Итак, то, что *вещь* формально выражает некое отрицание вымышленного сущего, само вымышлено и всецело противоречит как принятому в латыни значению слова *вещь*, так и его общепринятому пониманию. В самом деле, *вещь* — не отрицательный термин и не термин, указывающий на лишенность, но термин вполне позитивный. Далее, такое отрицание будет неподобающим еще и потому, что в нем «вымышленное сущее» оказывается еще более темным, чем «вещь». А кроме того, если такое отрицание и необходимо для атрибутов сущего, оно скорее коренится в атрибуте *истинного*: ведь истинным сущим называется такое сущее, которое не фиктивно. Или же, если взять это отрицание формально, оно коренится в *едином*

или в *ничто*: ведь отрицание, выраженное в *ничто*, подразумевает, что это сущее отделено от любого другого, и значит, в том числе от вымышленного сущего. И это тем более так, что формальный смысл вымышленного сущего, как такового, состоит в отрицании. В самом деле, вымышленным сущим в собственном смысле является то, что, будучи постигаемо умом, обнаруживает в себе противоречие и невозможность; а они суть некоторое отрицание. И поэтому реальное сущее в собственном смысле отличается от ментального сущего не через отрицание, но формально, через свою реальность. Мы будем подробнее говорить об этом в следующем *Рассуждении*, при рассмотрении сходного вопроса.

Тем же рассуждением исключаются и другие подобные отрицания, измышляемые исключительно в интеллекте: например, не быть отличным от себя, быть отличным от ментального сущего, не быть неравным себе, и т. п. Все они бесполезны и могут умножаться до бесконечности, ибо представляют собой чистые измышления разума. А этого, как было сказано, не достаточно для того, чтобы причисляться к атрибутам сущего.

14. Отсюда понятно, что тождество и различие тоже не следует присоединять к трансцендентальным атрибутам сущего. В самом деле, поскольку они формально выражают ментальные отношения, они не принадлежат к атрибутам сущего, как в общем виде было показано выше. Ведь подобные отношения подобают сущему не сами по себе, но лишь внешним образом, через обдумывание, осмысление или сопоставление, проводимое со стороны интеллекта. Если же взять их со стороны их позитивного или привативного основания в реальности, то они вполне вмещаются в атрибут единства, как будет показано ниже.

Точно так же сводится к атрибуту единства сходство (если оно свойственно всякому сущему): ведь если считать его истинным отношением, оно, несомненно, не будет трансцендентальным атрибутом, так как подобает не всякому сущему и не всегда; тому же, которому подобает, подобает не само по себе, но акцидентально. Если же скажут, что свойство сходства всегда подобает существующей твари, то и в отношении твари оно будет некоторой акциденцией — а именно, отношением тварности. Если же взять сходство фундаментально,

оно сведется к единству. Поэтому и Аристотель говорит, что сходство имеет основанием единство²¹.

Наконец, в ходе такого же рассуждения к атрибуту *истинного* окажутся сведенными именованная *умопостигаемого* и *означающего*; к атрибуту *благого* — понятия *целого* и *совершенного*, а также именованная *любимого*, *желанного*, и т. п. Следовательно, нет нужды выдумывать множество атрибутов сущего.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**Какими началами могут быть доказаны
трансцендентальные атрибуты сущего,
и будет ли первым из этих начал следующее:
«невозможно, чтобы одно и то же одновременно
было и не было»**

1. *Причина затруднения в отношении обеих частей.* — Этот вопрос встанет главным образом по вине Аристотеля. В кн. IV «Метафизики», гл. 3, текст 8²², он учит, что это начало — *невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было* — первое и почти единственное, в которое должны разрешаться все прочие доказательства этой науки, а также и других наук, хотя бы в принципе. Но этому, по видимости, противоречит то, что собственные и внутренние начала науки нужно искать в той причине или в том основании, в силу которого предикат сказывается о субъекте. Поэтому тот же Аристотель в кн. I *Второй аналитики*²³ учит, что последующее свойство доказывается через предыдущее, а самое первое из всех либо не доказывается, но непосредственно соединяется с субъектом, либо доказывается только для нас, через определение субъекта; само же определение никоим образом не доказы-

²¹ См., напр., Аристотель, *Метафизика*, V, 9, 1018 а 15–19; X, 3, 1054 б 3–13.

²² Аристотель, *Метафизика*, IV, 3, 1005 б 23–24.

²³ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 2, 71 б 20 ss.

вается, но познается о субъекте непосредственно. Таким образом, во всякой науке первым началом будет то, в котором совершается предикация либо первого атрибута субъекту, либо определения — определяемому. Стало быть, и в этой науке собственные и внутренние начала нужно искать в соединении первого атрибута с понятием сущего или в соединении понятия сущего с самим сущим. Следовательно, первым началом будет следующее: *все, что существует, едино*, ибо единство есть первый атрибут сущего, как было сказано; или же следующее: *всякое сущее обладает сущностью*. А значит, первым будет вовсе не этот принцип: *невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было*, потому что он абсолютно внешний и не годится для построения априорных доказательств в собственном смысле — разве что, в крайнем случае, пригоден для приведения к невозможному.

Во-вторых, добавим, этот принцип *a priori* приводится к следующему: *всякое сущее едино*; то есть всякое сущее потому не может одновременно быть и не быть, что оно способно быть с определенностью только одним. Поэтому многие полагают, что первичным свойством сущего как такового будет отделенность от не-сущего, а это свойство они усматривают в единстве, о чем пойдет речь ниже.

Наконец, указывают и на то затруднение, что даже среди наиболее универсальных и лишь отчасти внутренних начал это начало не выглядит первым, так как оно негативно, а всякое отрицание опирается на некое предшествующее утверждение. Следовательно, имеется некое иное начало, более первое, нежели это, и выступающее для него основанием. Таким началом будет либо это: *необходимо, чтобы одно и то же было или не было*; или это: *одним из противоречивых терминов по необходимости разрушается другой*.

Некоторые более достоверные высказывания, проясняющие смысл вопроса

2. *Метафизика нуждается в началах, в которые, как в первые, разрешаются выводы.* — В этом вопросе все согласны: во-первых, метафизика (подобно прочим наукам) нуждается в некоторых первых началах, которые самоочевидны и через которые доказываются свойства, идет ли речь о трансцендентальных атрибутах сущего как такового или о более специфичных свойствах некоторых разрядов сущего, входящих в объем формального предмета метафизики, согласно тому, что

было сказано во вступительном *Рассуждении*²⁴. Но поскольку сущее как таковое по порядку предшествует в этой науке прочим разрядам сущего, адекватные ему атрибуты тоже будут самыми первыми. А значит, и наиболее универсальные начала, некоторым образом состоящие из самих трансценденций, будут первее остальных; и поэтому здесь мы говорим в первую очередь именно о них.

Итак, в науке метафизики такие начала необходимы потому же, почему они необходимы и в других науках: ведь она тоже следует путем доказательств, разрешая выводы в первоначала. В таком разрешении невозможно идти в бесконечность, как следует из общего учения о причинах: ведь уход в бесконечность невозможен ни в одном из родов причин. Стало быть, необходимо, чтобы эта наука остановилась на таких началах, или положениях, которые самоочевидны.

3. *Для выполнения этой функции не достаточно одного начала.* — Во-вторых, из этого рассуждения нужно, видимо, заключить, что такое начало — не единственное, но их должно быть несколько, по крайней мере, два — хотя бы в том, что касается непосредственно и априорно недоказуемых положений. Это объясняется тем, что из одного-единственного начала невозможно сделать вывода, как известно из диалектики. В самом деле, формальный вывод требует трех терминов, которые не могут сосредоточиваться в одном начале; следовательно, окончательное разрешение по необходимости совершается в два непосредственных начала. Ведь если одно начало непосредственно дано, а другое доказывается, то начало, которое доказывается, далее подлежит разрешению и доказательству. Но его нельзя доказать единственно через другое, непосредственно данное начало; следовательно, нужно добавить еще одно. Если же и оно тоже подлежит доказательству, то надлежит искать иное начало, через которое оно будет доказываться. Итак, чтобы избежать ухода в бесконечность, следует остановиться на каком-то начале, тоже недоказуемом; и, стало быть, в этой науке тоже необходимы несколько первых начал. А отсюда следует, что, если говорить о первом начале в этом смысле, то есть поскольку в нем выражается лишь непосредственно данное и самоочевидное высказывание, то в этом смысле в метафизике не

²⁴ ДМ I. 1. 29 и I. 4. 25.

нужно доискиваться единственного первоначала. И в приведенной цитате из Аристотеля речь не могла идти о нем, потому что в действительности нет ничего, что было бы единственным или хотя бы первым именно таким образом. Стало быть, нужно искать начало, которое было бы первее прочих в другом смысле: либо как наиболее известное для нас, либо как то, что первее и универсальнее со стороны практического применения, то есть причинности; либо как то, что абсолютно недоказуемо. И при таком подходе авторы спорят о том, что считать первым началом метафизики.

Различные мнения

4. Первое мнение гласит: первым будет не тот принцип, который мы извлекаем из Аристотеля, а следующий: *всякое сущее есть сущее*. Так полагает Антонио Андреас²⁵, IV «Метафизики», вопр. 5. Он возражает Аристотелю, что именно это, другое, начало будет первым среди тех, которые описываются как всеобщие, вроде следующего: *всякое целое больше своей части*, и т. д. Но здесь этот автор высказывается неверно, в том числе по отношению к собственным принципам: ведь названное предложение тавтологично и бессодержательно, поэтому ни в одной науке оно не может служить началом доказательства, но лежит за пределами всякого искусства. Иначе в любой науке первым началом было бы то, в котором субъект науки сказывается о самом себе; и первое начало одной науки было бы столь же очевидным, сколь и другой. Ведь всякое тавтологичное предложение равно очевидно: то, что *движущееся сущее есть движущееся сущее*, столь же очевидно, сколь и то, что *сущее есть сущее*. И тогда в метафизике было бы много равно очевидных, хотя и не равно универсальных начал, как-то: *субстанция есть субстанция*, *акциденция есть акциденция*. Так что Антонио Андреас высказался бы яснее, если бы вместо *сущего* взял какое-нибудь определение или описание, раскрывающее формальный смысл сущего, и поставил бы его предикатом *сущего*. Ведь хотя определение и определяемое в реальности суть одно и то же, однако предложение, в котором определение сказывается об определяемом, будет не тавтологичным, а теоретическим, потому что в нем отчетли-

²⁵ Автор XIV в., испанец по рождению, непосредственный и верный ученик Дунса Скота.

вое понятие будет сказываться о смутном. И в таком случае в пользу этой точки зрения будет свидетельствовать сомнение, высказанное в начале. Однако она, видимо, противоречит Аристотелю, указ. гл. 3 кн. IV «Метафизики», где он безоговорочно заключает, что это начало: *невозможно, чтобы...*, и т. д., является абсолютно первым из всех, и в него разрешаются все доказательства.

5. Другие утверждают, что у Аристотеля первым из всех начал полагается не это, а следующее: *необходимо, чтобы что угодно было или не было*. Так говорят по той названной выше причине, что это начало имеет утвердительную форму, а то — отрицательную. То же, что утверждает Явелли в комментарии на кн. IV «Метафизики», гл. 6, — а именно, что эти два начала обозначают одно и то же, только разными словами, и потому должны считаться не двумя началами, но одним, — неверно. Если внимательнее всмотреться в суть дела, то вещи, обозначенные этими началами, окажутся различными. Ведь как в противоположных высказываниях, то есть противостоящих друг другу по принципу обладания и лишения, одно дело — то, что они не могут одновременно относиться к одному и тому же, и другое — то, что одно из них с необходимостью должно относиться к этому предмету, что ясно само по себе, — так и в противоречащих высказываниях эти две стороны формально и строго различны. Но именно их и обозначают эти два начала. Ведь этим высказыванием, *невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было*, обозначается несовместимость противоречивых противоположностей, тогда как высказывание: *что угодно есть или не есть*, обозначается непосредственный характер противоречия, то есть тот факт, что между ними не может быть ничего промежуточного. Что дело обстоит именно так, с очевидностью следует из Аристотеля, кн. IV «Метафизики», гл. 7, текст 27 и 28, и кн. III, гл. 2, и кн. I «Второй аналитики», гл. 8, текст 26 и 27²⁶, где он в терминах диалектики полагает те же начала: *«Невозможно, чтобы одно и то же одновременно утверждалось и отрицалось относительно одного и того же; необходимо, чтобы одно и то же либо утверждалось, либо отрицалось об одном и том же»*. Что диалектики обычно выска-

²⁶ Аристотель, *Метафизика*, IV, 7, 1011 b 23–29 [а также IV, 8, 1012 b 5–8] (текст editio Iuntina: foll. 95^r B — C и 97^v H — I); III, 2, 996 b 27–30. — *Вторая аналитика*, I, 11 [а не 8], 77 a 10–12 и 30–32 (текст editio Iuntina: foll. 179^v E и 185^r C).

зывают в других терминах: *Невозможно, чтобы два противоречащих высказывания были одновременно истинными, и невозможно, чтобы они были одновременно ложными*. Но это — две совершенно разные вещи: первое имеет основанием тот принцип, что невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было; второе же — тот принцип, что необходимо, чтобы одно и то же либо было, либо не было.

Из этих рассуждений следует, что, если сравнивать между собой эти начала, то высказывание относительно невозможного Аристотель полагает более первым, чем относительно необходимого. Во-первых, потому, что несовместимость противоречащих высказываний очевиднее, чем их непосредственность: ведь первое сразу же высвечивается в самих терминах, тогда как второе требует некоторого рассуждения и прояснения. Поэтому первое будет общим для любых противоположных высказываний, поскольку они, будучи противоположными, несовместимы друг с другом; второе же будет соответствовать не всем, как явствует из главы «О противоположностях». Во-вторых, потому, что с точки зрения разума первое, чтобы два противоречащих высказывания не могли быть одновременно истинными, чем чтобы они не могли быть одновременно ложными, ибо истина сама по себе первое лжи.

Решение вопроса

6. *Два рода доказательств и их свойства*. — Итак, чтобы ответить на вопрос, следует различать два рода доказательств: один называется остенсивным, другой — заключающим к невозможному. Первый необходим для научного знания сам по себе и непосредственно, и продвигается от причин к следствиям и от сущности вещи к доказательству атрибутов. Мы говорим об априорной и обосновывающей науке, потому что апостериорная наука разрешается не в начала, о которых теперь идет речь, а скорее в опыт. Второй род доказательств сам по себе не является необходимым, но иногда добавляется по причине человеческой немощи, невежества или дерзости, и полезен для того, чтобы представить как убедительные и обоснованные не только выводы, но и первые начала. Этого нельзя осуществить первым способом, потому что первые начала, будучи непосредственно данными, не имеют априорного среднего термина, через который они бы доказывались; однако посредством приведения к невозможному

возможно показать их истинность и убедить интеллект принять их. Более того, хотя первоначала, будучи самоочевидными, априорно доказывают вывод, в любом роде доказательств их доказательная сила потенциально опирается на приведение к невозможному, а именно: невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было, или: невозможно, чтобы два противоречащих высказывания были одновременно истинными. Поэтому Аверроэс говорит во II «Метафизики», гл. 1²⁷, что без этого аристотелевского принципа никто не мог бы ни философствовать, ни дискутировать, ни рассуждать.

7. Каков способ априорного доказательства, принятый в этой науке. — Итак, надлежит, во-первых, сказать, что для априорного доказательства атрибутов сущего первые начала следует брать от понятия самого сущего, а для доказательства последующих атрибутов — от первого атрибута сущего. В этом убеждает рассуждение, приведенное в начале. И подтверждается это тем, что в этом смысле дело в метафизике обстоит так же, как и в прочих науках: поскольку свойства сущего суть некоторым образом его атрибуты, нужно исходить из его внутреннего формального смысла и сущности, ибо этого требует внутренний формальный смысл собственного атрибута. Следовательно, атрибуты можно доказывать через само сущностное понятие сущего: либо через различие самих этих реальностей между собой, либо применительно к нашим понятиям и рассуждениям — так, что одно поистине будет основанием другого, чего достаточно для человеческого знания и доказательства. Поэтому, если атрибуты сущего так связаны между собой, что один проистекает из другого, те, что идут первыми, образуют единое начало для доказательства прочих. Если же (что порой возможно) с понятием сущего непосредственно связано несколько атрибутов, они могут доказываться относительно сущего через само понятие сущего. А каким способом это осуществляется, станет ясно из последующего развертывания этой науки.

Итак, в этом порядке первым началом будет то, в котором формальный смысл, или сущность сущего, будучи отчетливо помысленным, предидируется самому сущему.

²⁷ Averroes, *In Metaph.*, II, comm. 1, fol. 28^v I — K.

8. *Каково первое начало приведения к невозможному.* — Во-вторых, следует сказать, что в другом роде, или способе, доказательства — через приведение к невозможному — первым началом, на котором основывается весь этот способ доказательства, будет следующее: *невозможно, чтобы одно и то же было и не было*. Это очевидно само по себе: ведь всякое приведение к невозможному в конечном счете основано на том, что одно и то же оказывается одновременно существующим и несуществующим; и пока мы к этому не придем, невозможность не будет в достаточной мере доказана. После того же, как мы к этому придем, доказательство на этом останавливается, как на самом очевидном первоначале и последнем термине, в который совершается разрешение. И хотя иногда невозможное может быть приведено к другой несообразности — к тому, что два противоречащих высказывания будут одновременно ложными, или что одно и то же будет и не будет, — однако само это положение невозможно лишь постольку, поскольку оно потенциально включает в себе другое, а именно: нечто одновременно отрицается и не отрицается относительно чего-либо, что означает утверждать и отрицать одно и то же относительно одного и того же.

9. *Каково абсолютно первое начало человеческого знания.* — В-третьих, отсюда следует, что это начало — *невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было* — является абсолютно первым в человеческом научном знании, и прежде всего в метафизике.

В самом деле, первым по праву называется то начало, на котором основывается достоверность всей человеческой науки; но именно таково указанное начало, ибо из него доказываются не только выводы, но и первые принципы. Более того, Фонсека добавляет, На кн. IV «Метафизики», гл. 3, вопр. 1, разд. 3, что через него удостоверяются даже априорные первоначала. Правда, я не вижу, почему Фонсека называет приведение к невозможному априорным: ведь оно совершается не через причину, а через внешний средний термин. Разве что он понимает дело так, что через это первоначало априорно доказывается не истинность прочих начал, что недостижимо, а невозможность и противоречивость, следующие из им противоположного: ведь окончательное разрешение всякой противоречивости совершается в контрадикторную противоположность, к которой мы и при-

ходим через это первоначало. А этого уже достаточно для того, чтобы назвать его абсолютно первым.

В самом деле, поскольку человеческий рассудок не сразу постигает прочие первоначала, каковы они сами по себе, утвердиться в их принятии ему во многом помогает приведение к невозможному, которое совершается в других началах через этот первопринцип. А сам он никак не может быть продемонстрирован, даже через приведение к невозможному, потому что нельзя вывести ничего более невозможного, чем то, что в нем провозглашается. А это и есть знак того, что это первоначало будет максимально очевидным и первым. Но в метафизике, как было сказано, его использование необходимо в высшей степени, потому что сущее, будучи предельно простым, едва ли поддается определению, и едва ли его понятие можно разъяснить с большей отчетливостью и применить к составлению настоящих доказательств — так, чтобы принятые посылки не считались тавтологичными.

Опровержение противоположных доводов

10. Итак, что касается затруднения, высказанного в начале, то на первую часть приведенного обоснования мы уже ответили. Аристотель вовсе не потому называет это начало первым, что метафизика использует его в полноценных и прямых доказательствах; ведь тот же Аристотель в кн. I «Второй аналитики», гл. 8, текст 26²⁸, говорит, что это начало, как правило, формально не входит в доказательство. Стало быть, оно называется первым по другим, уже разъясненным, соображениям. В самом деле, оно представляет собой как бы универсальное основание, на которое опираются любые доказательства и от которого получают подтверждение и подкрепление — хотя бы с нашей точки зрения — другие начала, хотя это всегда происходит через соединение с каким-нибудь другим началом: либо предположительным, либо самоочевидным.

На первый довод в пользу затруднения ответим, что истинность этого первоначала опирается в собственном смысле не на единство, а на противостояние и несовместимость противопо-

²⁸ Аристотель, *Вторая аналитика*, I, 11 [а не 8], 77 а 1012 (текст editio Iuntina: fol. 179^v E).

ложностей. Поэтому неверно, что сущее потому не может быть одновременно не-сущим, что сущее едино. Во-первых, как будет сказано ниже, сущее как единое отличается в собственном смысле не от не-сущего, а от другого сущего; от не-сущего же оно отличается скорее просто как сущее. Во-вторых, само это отличие сущего от не-сущего основано на том, что одно и то же не может одновременно быть и не быть из-за формального противоречия этих терминов.

На другой довод прежде всего ответим: возможно, что некоторое утвердительное высказывание будет более простым, чем отрицательное, а значит, предшествующим в порядке возникновения, то есть составления, но, тем не менее, в порядке самоочевидной истинности окажется не столь явным и не столь же первым. Именно так обстоит дело в отношении данного первоначала. Ведь хотя вся его истинность имеет основанием природу самого бытия, которое само по себе исключает небытие, однако сам этот факт разъясняется через данное — пусть даже отрицательное — первоначало наиболее очевидным образом, лучше всего пригодным для обоснования доказательств, приводящих к невозможному.

11. *Каково первоначало в моральном порядке, и его сравнение с первоначалом в порядке природы.* — Исходя из этого, нетрудно ответить также на многочисленные аргументы, которые обычно приводятся против суждения Аристотеля об этом первопринципе. А именно, что некоторые из составляющих его терминов не являются ни наиболее универсальными, ни вполне очевидными, как-то: *одновременно, одно и то же* [тождественное]; ведь они обозначают отношения, и, значит, будут последующими в сравнении с абсолютными терминами. Далее, говорят, что этот первопринцип есть модальное высказывание, а оно предполагает предшествующее ему атрибутивное высказывание.

Так вот, на этот и сходные аргументы ответим: в лучшем случае ими доказываемся то, что это первоначало не является первым высказыванием, или первым составным выражением, которое образует интеллект; но не то, что оно не является первоначалом. Ведь для того, чтобы быть первоначалом, оно не обязательно должно быть первым высказыванием: достаточно, чтобы от него некоторым образом зависело знание всех прочих истин, оно же само было настолько истинным, очевидным и недоказуемым, что не зависело бы ни от чего

инного. И все это, как было показано, присуще данному первоначально. Но можно привести его и к более простым терминам, сказав: *ни одно сущее [не] есть и не есть*. Так что это первоначало составляется из простых, наиболее универсальных и первых терминов, что необходимо, чтобы оно могло быть общим для всех наук, как отметил св. Фома, I^a—II^{ae}, вопр. 94, ст. 2. Там же св. Фома оговаривает, что этот принцип является первым в умозрительных науках; ибо в науках практических, или моральных, имеется другой первопринцип, а именно: *надлежит совершать всяческое благо и избегать всяческого зла*. В самом деле, поскольку любые нравственные действия касаются доброго и злого, нравственный первопринцип должен состоять из моральных терминов. Но так как практические науки имеют основанием науки умозрительные, то первоначало в умозрительных науках будет в простом и абсолютном смысле первым. А является ли оно настолько очевидным, чтобы никем не могло быть опровергнуто в уме, хотя бы и казалось, что его оспаривают на словах; и какими способами аргументируют против него те, кто дерзает его отрицать, — либо изобличая его в несоответствии сказанному, либо сводя его к несообразности, как противоречащее чувственным данным²⁹, — это подробно разбирает Аристотель в кн. IV «Метафизики», гл. 3, 4 и 5. Но что касается этих мест, о них можно прочесть у авторов *Изложений*; у нас же нет возможности задерживаться долее на этом вопросе.

²⁹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 3, 1005 b 11 ss.; 4, 1006 a 11 ss.; 5, 1009 a 22 ss.

РАССУЖДЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ ВООБЩЕ

Последовательность изложения. — Прежде всего следует рассмотреть атрибут единства, ибо он наиболее тесно сопряжен с сущим и в определенном смысле выступает предпосылкой прочих атрибутов. Ведь они предполагают сравнение или соотношение различных вещей, а оно немыслимо без единства. И Аристотель, IV Метаф., с. 3¹, следовал тому же порядку, непосредственно сопрягая единое с сущим. Но поскольку единое противоположно множественности, а противоположности исследуются одной и той же наукой, постольку нужно будет сказать и о множественности. Наконец, множественность имеет причиной различие, или разделение, которое отрицается единством; стало быть, нужно будет рассмотреть также различные роды дистинкций. Таким образом, будут разъяснены все роды единств, различий и множеств.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Присоединяет ли трансцендентальное единство некоторую позитивную характеристику к сущему, или только привативную

1. *Первое мнение.* — Первое мнение гласит: единое присоединяет к сущему некую позитивную акциденцию, которая *из природы вещи* отлична от сущего, но следует за всяким сущим и сопровождает его сама по себе. Так считает Авиценна в книге III своей «Метафизики», гл. 2, и в книге VII, гл. 1. В первом из указанных мест он называет *единое* акциденцией и чем-то сопровождающим сущность, во втором же

¹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2 (а не 3), 1004 а 35–38; 1005 а 7–13.

говорит, что оно не абсолютно тождественно сущему. И этому суждению, как представляется, следуют Скот, на кн. IV «Метафизики», вопр. 2, и в Комментарий на II книгу «Сентенций», дист. 3, вопр. 2; а также Антонио Андреас, Комм. на кн. IV «Метафизики», вопр. 3, где он учит, что *единое* присоединяет к сущему нечто позитивное и *из природы вещи* отличное от сущего. Однако в том, что касается различия *из природы вещи* между сущим и тем, что *единое* добавляет к сущему, это суждение в достаточной мере оспаривается предшествующим *Рассуждением*. Оно также прямо противоречит тому, что говорит Аристотель, кн. IV «Метафизики», гл. 2 и 5², и будет с большей обстоятельностью опровергнуто ниже.

Излагается мнение, согласно которому характеристика единства есть нечто позитивное

2. Возможно другое мнение, согласно которому *единое* присоединяет к сущему некое позитивное свойство, отличное от сущего не реально и не *из природы вещи*, но только понятийно, подобно тому как мудрость или справедливость называется нечто присоединяющей к Богу и Его позитивным атрибутом, отличным от Него только в понятии. Этого мнения, видимо, придерживается св. Бонавентура, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 23, ст. 1, вопр. 1: здесь он говорит, что в Боге *единое* выражает нечто позитивное, в творении же — иногда привативное, иногда — позитивное. Поэтому он замечает, что, хотя обозначение или разъяснение единства совершается по способу отрицания, ибо простое постигается и выражается нами лишь через отрицание, однако с точки зрения обозначаемой и постигаемой реальности оно есть нечто позитивное. О том же говорят Александр Гэльский в «Богословской сумме», ч. I, вопр. 13, чл. 1 и 2; и Сото в «Логике», гл. «О собственном признаке», вопр. 2, на 2.

Во-первых, это можно обосновать тем, что, по общему суждению, *единое* присоединяет к сущему нераздельность; но нераздельность хотя и обозначается по способу отрицания, однако в действительности представляет собой не отрицание, но некое позитивное свойство; следовательно... Бóльшая посылка очевидна из самого значения

² Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 22–1004 a 2; IV, 4 (а не 5), 1006 a 30–1006 b 35.

терминов: ведь единым называется то, что само в себе нераздельно. Далее, бóльшая посылка очевидна из противоположного термина, то есть *многого*. В самом деле, многим называется то, что в самом себе разделено; следовательно, *единым* будет то, что в себе нераздельно. Далее, то же самое явствует из сопоставления с количественным единством: ведь те количества называются многими, которые разделены, и то называется единым, что не разделено. Следовательно, подобно тому как количество едино через нераздельность количества, так и сущность едина через нераздельность сущности. Меньшая посылка доказывается прежде всего тем, что разделение есть отрицание; стало быть, нераздельность хотя и обладает формой отрицания, однако в действительности представляет собой не отрицание, а скорее утверждение. Вывод же доказывается тем, что два отрицания (как говорят) означают утверждение, и в самой реальности отрицание никогда не уничтожается непосредственно отрицанием; стало быть, такого противопоставления³ в вещах никогда не найти, и, значит, отрицание само отрицается противоположной позитивной формой.

А предыдущее, то есть то, что разделение означает отрицание, опирается на слова св. Фомы, вопр. 9 «О потенции», ст. 7, где сказано, что мы постольку постигаем разделение, поскольку постигаем, что вот это сущее не есть вон то. Так же говорит Сонсинас, Комм. на кн. X «Метафизики», вопр. 4; и по-другому понять разделение никак нельзя.

3. Во-вторых, это можно объяснить тем, что в вещах, единых через соединение, единство возникает благодаря соединению многого; и это единство в них есть нечто позитивное, как мы увидим позже. И наоборот: многие вещи суть многие, а не одна, именно потому, что в них отсутствует соединение; следовательно, формально разделение означает просто отсутствие соединения; следовательно, оно заключается в отрицании. Нераздельность, напротив, выражает отсутствие разделения, то есть отрицание отсутствия соединения; но это и означает полагать единство, которое есть нечто позитивное. Следовательно, в вещах, которые едины не через соединение многого, а через простые сущности, единство выражает позитивное совершенство, состо-

³ То есть противопоставления одного отрицания другому.

ящее в некоей целостности вещи. Это более высокое и превосходное совершенство, чем соединение, хотя мы, по причине его простоты, и разъясняем его через отрицание. Отсюда следуют два довода, подкрепляющих эту позицию. Первый состоит в том, что отрицание как таковое не принимает большей или меньшей степени; единое же, или единство, принимает степени большего или меньшего. В самом деле, то, что едино через простую сущность, едино в большей степени, чем то, что едино через соединение многих сущностей, и тем сильнее отклоняется от единства, чем больше в нем составленности, то есть чем меньше соединения. А это означает, что единство присоединяет нечто позитивное. Второй довод состоит в том, что отрицание не выражает никакого совершенства, тогда как единство выражает совершенство. В самом деле, высшему совершенству Бога подобает, чтобы Он был един, причем в высшей степени един; и чтобы в Нем всё, что не включает в себе противоположности, оказалось вполне одним. И в ангелах считается признаком совершенства, что во всяком виде существует лишь один ангел; и присущий им способ единства, то есть единство через такую простоту, также принадлежит к их совершенству. То же самое, пропорционально сказанному, имеет место и в других сущих.

4. В-третьих, это можно вывести из разных видов, то есть способов, единства: ведь все они позитивны; следовательно, это означает, что само единство как таковое присоединяет нечто позитивное. Антецедент очевиден, прежде всего, в отношении количественного единства, которое Аристотель, кн. V «Метафизики», гл. 6⁴, называет единым через непрерывность. Но непрерывность — не отрицание, а нечто позитивное, ибо она заключается в том, что части имеют общее завершение. Стало быть, та целостность, которая оказывается результатом непрерывности, есть единство количественной непрерывности, а она представляет собой нечто позитивное.

Другое единство — единство через составленность: например, составленность из материи и формы. Таким способом называется единой человеческая природа, относительно которой мы уже показали, что она позитивна. Потому и возникновение, тяготеющее к этому

⁴ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1015 b 39–1016 a 17.

способу единства, будет позитивным актом; и наоборот: уничтожение, которым разрушается единство, формально есть лишенность.

Далее, имеется единство индивидуальное, видовое и родовое, и все они позитивны: ведь и род позитивным образом стягивается до вида, и вид — до индивида; и это соответствие, или сходство, которое присутствует в виде или в роде, имеет позитивный характер.

5. В-четвертых, можно вести аргументацию от следствий, или свойств, которые приписываются единству. Одно из них состоит в том, что единство служит основанием отношения тождества или сходства, кн. V «Метафизики», гл. 15⁵; но реальное отношение опирается не на отрицание, а на нечто позитивное. Другое следствие — в том, что единое выступает первичной мерой множества: эту роль не способно выполнить отрицание, так как оно есть ничто. Поэтому Аристотель в кн. X «Метафизики», гл. 9, комм. текст 21⁶, помещает относительную противоположность единого и многого в разряд меры и измеримого. Наконец, единое как таковое образует множественность: ведь множественность формально состоит из единиц, отчего и в количественном числе последняя единица называется его формой. Следовательно, как число формально представляет собой нечто позитивное, так и единство.

Истинное мнение

6. Во-первых, следует сказать, что единое не присоединяет к сущему ничего позитивного: ни позитивного в понятии, ни реального, ни из природы вещи, ни чисто мысленно отличного от сущего. Так считает св. Фома, Комм. на кн. IV «Метафизики», лекц. 2, и ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1; это мнение разделяет Каэтан в комм. на это место. Так же думают комментаторы кн. I «Сентенций», дист. 24, а именно: Капреол, вопр. 1, ст. 1; Дуранд, вопр. 1 и 2; Габриэль Биль, вопр. 1, ст. 3, пробл. 3; Григорий из Римини, вопр. 1, ст. 1; также Генрих Гентский, Quodl. I, вопр. 1; Сонсинас, комм. на кн. IV «Метафизики», вопр. 4; Явелли, вопр. 5 и 8; Жан Жанден, вопр. 4; Фонсека,

⁵ Аристотель, *Метафизика*, V, 15, 1021 а 10–14.

⁶ Аристотель, *Метафизика*, X, 6 (а не 9), 1056 в 33–35.

гл. 2, вопр. 5. И таково же было мнение Комментатора, на кн. IV «Метафизики», комм. 3, текст 3, и на кн. X, комм. 8. Это суждение опирается на Аристотеля, V «Метафизики», гл. 6, комм. текст 11, и кн. X, гл. 1⁷, где он объясняет понятие единого через непрерывность, а понятие непрерывности — через отрицание разделения; и на книгу IV «Метафизики», гл. 2⁸, где Аристотель утверждает, что единое и сущее потому имеют одну и ту же природу, что единое не выражает никакой позитивной характеристики, помимо формального смысла сущего.

7. Если же говорить о ментальном сущем как о каком-то позитивном сущем (о котором идет речь в первой части вывода), здесь дело обстоит вполне ясно и бесспорно. До сих пор еще не выдумали такого квази-позитивного ментального сущего, которое формально выражало бы единство и нечто присоединяло к сущему. В самом деле, ментальное сущее можно мыслить по способу отношения, и тогда оно не будет единым, ибо наименование единого вполне абсолютно, как было показано выше, и состоит из самого термина и общепринятого способа его постижения. Либо ментальное сущее можно мыслить по способу некоего абсолютного и позитивного предиката; но этого утверждать невозможно, сколько бы мы ни занимались измышлениями. Может быть, кто-то скажет, что *единое* добавляет отношение тождества самому себе; но это абсолютно ложно. Ведь быть единым и быть тождественным — совершенно разные предикаты: первый будет некоторым образом реальным предикатом, подобающим сущему помимо измышлений интеллекта; второй же — чисто мысленным предикатом, подобающим сущему сообразно операции интеллекта. Поэтому второй предикат будет основываться на первом, подобно тому как чисто мысленное отношение имеет основанием реальность.

8. Итак, если опустить эту часть вывода, то вторая — относительно реального позитивного свойства, которая главным образом и имеется в виду, — обычно доказывается не чем иным, как этим рассуждением. А именно: коль скоро единое присоединяет к сущему реальную пози-

⁷ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1015 b 39–1016 a 17; X, 1, 1052 a 20–29.

⁸ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 22–32.

тивную характеристику, то необходимо, чтобы в нее входило сущее; стало быть, и единое; стало быть, к сущему должна присоединяться позитивная характеристика, отличная от той, в силу которой оно едино. Следовательно, так мы уйдем в бесконечность, если только не остановимся на некоторой характеристике, которая будет сущим и единым сама по себе: так, что бытие в качестве единой ничего не добавит к ее сущности. Следовательно, по этим соображениям нужно будет остановиться на понятии самого сущего.

Дунс Скот, однако, отвечает на этот довод, что характеристика единого хотя и позитивна, но не является *сущим*. Но это в достаточной мере опровергнуто выше. Кроме того — что касается нашей нынешней темы, — невозможно отрицать, что этот реальный модус, или чем бы ни было то, что единое присоединяет к сущему, является единым в силу того же, в силу чего он является сущим: ведь любое сущее обладает лишь одним таким модусом, а не многими, причем обладает им как отличным от модуса или от единства другого сущего, а в самом себе нераздельным. Следовательно, мы по праву спрашиваем о том, будет ли этот модус единым сам по себе и без какого-либо позитивного добавления к своей сущности, или же с добавлением. Ведь если с добавлением, то придется идти в бесконечность; если же без позитивного добавления, через одно только отрицание, то почему не сказать того же о всяком сущем как таковом?

9. *Опровержение отговорки.* — Некоторые заявляют, что этот модус единого, будучи тем, через что сущее едино, может быть также сам по себе единым. А вот о понятии сущего этого сказать нельзя, потому что сущее формально не является причиной единого, то есть единством как средством (*ut quo*). В самом деле, то, что в каком-либо роде есть некое *quo*, может само по себе быть и *quod*, когда является простым и последним в данном роде; но этого нельзя сказать о том, что формально никоим образом не причастно к данному роду. Расхожий пример — количество: через него субстанция обладает количественной определенностью, и поэтому оно само по себе может быть количественно определенным, а вот субстанция не может быть количественно определенной через себя.

Эта отговорка выглядит хитроумной; однако в данном случае нет нужды выдумывать подобные *quo* и *quod*: ведь характеристика един-

ства мыслится единой не в силу какого-либо позитивного свойства, которое она в себе заключает и которое как бы воздействует на нее саму, подобно тому как количество обладает количественной определенностью, потому что обладает протяженностью и само по себе способно занимать определенное место. Единство едино исключительно благодаря отрицанию множественности, или разделенности. Стало быть, точно так же оно может мыслиться и в понятии сущего; и нет необходимости выдумывать нечто позитивное, что являлось бы причиной *ut quo* его бытия в качестве единого.

10. *Ответ на реплику.* — Наконец, могут заявить, что этот аргумент имеет силу против Дунса Скота и прочих, кто полагает модус единства *из природы вещи* отличным от сущего, однако не против тех, кто считает его хотя и позитивным и реальным, но лишь мысленно отличным от сущего. Ведь, согласно их мнению, хотя этот модус и есть нечто сущее, однако в реальности он не отличается от сущего как такового и поэтому един тем же единством, каким едино само сущее. Так что, если рассматривать его отграниченно и только с точки зрения понятия в разуме, этот модус будет не единым, а лишь характеристикой единого; реально же он будет единым сам по себе: так, как едино само сущее.

Однако мы возражаем против этого замечания, ибо из него следуют другие несообразности. Во-первых, окажется, что характеристика единого есть нечто позитивное и атрибут сущего, и что она чтойностно включает в себя сущее, что противоречит атрибуту в собственном смысле. Во-вторых, окажется, что этот модус сказывается о чтойности самого сущего, подобно тому как божественные атрибуты сказываются о чтойности Бога: ведь хотя в разуме они отличны от нее, в реальности они выражают позитивные свойства, которые *из природы вещи* не отличаются от Бога. Но этот вывод ложен: во-первых, потому, что в противном случае единое будет не атрибутом сущего, а его сущностью; во-вторых, потому, что иначе ни одна тварная вещь не сможет отчетливо постигаться в своей чтойности, если формально не постигается как единая. Эти несообразности, может быть, и вероятны; однако найдется кое-кто, кто посчитает неподобающим допускать их в отношении трансценденталий, которые в высшей степени просты.

11. Итак, рассуждая иначе, я намерен показать, во-первых, что точно так же не следует полагать этот модус позитивным и отличным только в мысли. Ведь если мысленно абстрагировать такой позитивный модус, то в оставшемся понятии сущего все еще можно будет помыслить все необходимое для единства. А это свидетельствует о том, что от сущего не было абстрагировано ничего позитивного, в силу чего оно было бы единым. Чтобы уразуметь это, возьмем для начала какое-нибудь частное сущее: например, Бога, поскольку Он един. Итак, если единство в Нем есть позитивный атрибут, мысленно отличный от самого Бога, то можно мысленно абстрагировать Бога от Его единства. Но в Боге, который мыслится таким образом — без присоединения чего-либо позитивного, хотя бы в мысли, — можно помыслить присущее Ему отрицание внутреннего разделения, или расчленения, и отделение (или достаточное основание отделения) от всего прочего. Но это и означает, что Он в полной мере мыслится как единое; следовательно, нечто позитивное присоединяется к Нему — пусть даже в разуме — лишь вторичным образом и выдумывается напрасно, и нельзя привести объяснения тому, что оно собой представляет и для чего служит. И точно так же можно рассуждать о любом едином сущем; стало быть, и о сущем вообще.

Далее, я утверждаю это применительно к составным сущим, обрашая приведенные выше аргументы. В самом деле, в таком сущем, которое возникает в результате соединения, любой позитивный физический компонент принадлежит к понятию сущего, поскольку оно есть вот такое определенное сущее, даже если мысленно абстрагировать его от понятия единого. Например, в человеческом естестве соединение души и тела принадлежит к сущностному понятию данного сущего, поскольку оно есть именно этот вид сущего, существующий в самой действительности. И точно так же в линии соединение частей в точке принадлежит к понятию сущего, поскольку оно есть сущее в данном виде непрерывного количества. Следовательно, всякая позитивная метафизическая характеристика, которая имеет основанием такое физическое соединение, формально и согласно разуму принадлежит к понятию данного сущего, но не поскольку оно мыслится как единое, а поскольку оно формально стягивается, то есть определяется, до понятия вот такого сущего. Следовательно, характеристика единого не может присоединить

ничего позитивного, в том числе и того, что отличалось бы от сущего только в разуме.

Наконец, это разъясняется на примере простых сущих, в которых единство выглядит более совершенным. Более того, сама простота представляется наивысшим единством. Но простота формально не выражает ничего позитивного, пусть даже только в мысли отличного от простого сущего и от совершенства, которое мыслится в нем как в сущем или как в вот в таком сущем. Даже в Боге, согласно вполне вероятному суждению богословов, простота сама по себе не добавляет Богу — хотя бы в разуме — никакого совершенства к тому совершенству, которое присуще Ему в силу Его высшей актуальности и служит основанием отрицания, выраженного в понятии простоты. Стало быть, единство как таковое еще менее может быть названо позитивной характеристикой. И этот вывод станет еще очевиднее из того, что будет сказано ниже, а также из ответа на доводы противников.

12. Во-вторых, я утверждаю, что единое присоединяет к сущему некое отрицание по способу лишенности. Так учат упомянутые авторы, и это же следует из предыдущего утверждения. В самом деле, очевидно, что единое некоторым образом отлично от *сущего*, ибо представляет собой атрибут сущего, да и названия эти не синонимичны, но им соответствуют в уме разные формальные и объективные понятия. Следовательно, *единое* выражает нечто помимо *сущего*. При этом то, что оно выражает, не есть чистое измышление разума, как ясно само по себе, потому что быть единым — свойство, истинно подобающее самим вещам; не есть оно и некоторое ментальное отношение, как было показано. Стало быть, не остается ничего, что оно могло бы добавить, кроме отрицания, то есть лишенности.

Каково отрицание, присоединяемое единым к сущему

13. Однако нужно разъяснить еще два момента. Первый момент: что это за отрицание и сколько этих отрицаний. Второй: в каком смысле говорится, что это отрицание совершается по способу лишенности.

Относительно первого все согласны в том, что *единое* выражает отрицание разделения в самом сущем. Именно его имеет в виду Аристотель, когда говорит, что единое есть *сущее, нераздельное в самом себе*, как явствует из указанных мест, а также из кн. X «Метафизики»,

гл. 5⁹. Это очевидно также из рассуждения: ведь под разделением мы понимаем то, что одно сущее становится многими; следовательно, ни в каком ином понятии единство сущего не схватывается отчетливее, чем в отрицании разделения; и с этим тоже согласны все. Но все эти формулировки требуют внимательного отношения: ведь одно дело — то, что сущее выражает отрицание разделения в самом себе, и другое — то, что оно выражает отрицание разделения с самим собой. Хотя сущему можно приписать и то, и другое отрицание, однако только первое из них будет тем, которое принадлежит к характеристике единого; второго же для этого недостаточно, как правильно отметил Сонсинас, Комм. на кн. IV «Метафизики», вопр. 23, на 1. И это очевидно прежде всего потому, что отрицанием в собственном смысле будет не то, которое в реальности присоединяется к *сущему*, но то, которое усматривается только разумом; а также — и даже в первую очередь — потому, что быть нераздельным с самим собой равно подобает и сущему через себя, и акцидентальному сущему, то есть множеству. Ведь и груда камней так же нераздельна с самой собой, как нераздельны человек или ангел; но поскольку она не является нераздельной в самой себе, то не составляет и единого сущего в собственном смысле. Следовательно, то, чем конституируется сущее, есть отрицание разделения в самом себе, а не отрицание разделения с самим собой.

15. Но далее авторы высказывают сомнение: не заключается ли в понятии единого еще какого-нибудь отрицания? Ведь многие определяют единое как то, что *нераздельно в самом себе и отделено от всего другого*; поэтому, помимо нераздельности в себе, некоторые усматривают в *едином* отрицание соединения с иным и называют его отрицанием в смысле отделенности, или отличия, от иного. Так полагают Капреол, Габриэль Биль и Сонсинас в указанных местах. Они рассуждают следующим образом: подобно тому как о *едином* сказывается нераздельность в себе, так о нем сказывается и небытие чем-то иным, нежели оно само. И это второе свойство, то есть бытие или небытие иным, нежели оно само, следует с необходимостью включить в понятие единого. В самом деле, такое бытие или небытие противо-

⁹ Аристотель, *Метафизика*, X, 3 (а не 5), 1054 а 20–23.

стоят друг другу как контрадикторные противоположности и, значит, непосредственно противоречат друг другу; но быть отличным от себя не входит в понятие единого, что очевидно; следовательно, в него входит небытие отличным от себя.

Более того, некоторые добавляют, что отрицание, выражающее отделенность от иного, в принципе подобает понятию сущего еще прежде, чем нераздельность в себе, потому что сущему свойственно быть отделенным от не-сущего прежде, нежели быть нераздельным в себе самом. Следовательно, понятие единого требует наличия обоих отрицаний. Поэтому и св. Фома говорит в ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 4, что понятие отделенности от иного в принципе первее понятия единства. Другие же отрицают, что отделенность от иного принадлежит к понятию единого, но относят к нему только нераздельность в себе. Так полагают Фонсека в указанном месте, ссылаясь на Эгидия, кн. IV «Метафизики», вопр. 6, и Гервей Наталис, Quodl. IV, вопр. 2 и 3. Они рассуждают так: чтобы быть отделенным от иного, сущему не нужно быть абсолютно единым: достаточно быть единым из многого; и поэтому вещь в достаточной мере постигается как единая, когда она мыслится нераздельной, даже если она не постигается как отделенная от иных вещей. И подтверждается это тем, что вещь остается абсолютно единой, даже если нет других вещей, от которых она была бы отличной.

15. *Имя единого может быть эквивокальным.* — Но здесь следует предупредить, что имена *единого* и *отделенности от иного* могут быть эквивокальными. Иногда, в общеупотребительном и обиходном значении, *единое* означает нечто одно, единственное: так, мы говорим, что есть только один — единый — Бог. В этом смысле *единое* означает отрицание множественности и выражает не столько отделенность от иного, сколько отрицание общности с другими подобными сущими. Но в таком смысле единое не является атрибутом сущего, как очевидно само по себе; и для самого *единого* это значение не будет ни собственным, ни строгим: лишь иногда *единое* расширяется до него в обиходной речи. Ведь, строго говоря, будет истинным назвать вот этого человека одним, хотя имеется много людей; и потому в строгом смысле, когда нужно выразить отрицание множественности, прибавляют ограничительную частицу: «только один». Итак, отрицание множественности, или множества,

в этом смысле не входит в формальное понятие трансцендентального единого.

16. *Отношение реальной отделенности от иного внеположно понятию единого.* — С другой стороны, «быть отделенным от иного» может мыслиться по способу реального отношения, то есть применительно к реальному и существующему термину. И в этом смысле несомненно, что отделенность от иного не входит в понятие единого. Во-первых, не входит потому, что она есть последующее по отношению к этому понятию: ведь нечто потому называется отделенным от иного, что само по себе есть определенное сущее и единое нечто. Во-вторых, не входит потому, что единое само по себе предшествует множественности и не зависит от нее; но чтобы быть таким образом отделенным от иного, нужно, чтобы наличествовала множественность. Более того, множественность возникает оттого, что имеется много единых, из которых ни одно не тождественно другому. Наконец, именно поэтому выше мы сказали, что *нечто* [aliquid], поскольку оно выражает именно такое отрицание, то есть отношение отчуждения от реально существующего термина, не является атрибутом сущего: ведь оно подобает всякому сущему не само по себе, а лишь акцидентально, через сосуществование с другими сущими. Следовательно, еще менее это отрицание может сказываться о понятии единого. Поэтому и Бог был совершенно и вполне единым еще до того, как начали существовать творения, то есть помимо такого отношения, или отрицания. Более того, даже если бы — допустим невозможное — ни одна вещь не могла существовать вне Бога, Он и тогда был бы истинно и совершенно единым, точно так же, как был бы нераздельным в Своей сущности помимо всякой отделенности от иного, поскольку иного не могло бы существовать.

Но коль скоро фактически и как бы в силу внутреннего формального смысла сущего, взятого во всем объеме этого понятия, всякому возможному сущему соответствует существование другого сущего, то всякое сущее может быть отличным от иного, и это поистине свойственно любому сущему в силу того, что оно едино в самом себе. И в таком смысле быть потенциально и фундаментально отличным от иного может считаться свойством всякого сущего, поскольку оно едино. Однако это свойство формально не входит в понятие единого,

но является его следствием, подобно тому как следствием количества является его способность служить основанием равенства или неравенства.

17. *Каким образом отличие от иного по необходимости сопряжено с единым.* — Наконец, «быть отличным от иного» можно мыслить исключительно по способу отрицания. Отрицание может относиться либо к позитивному существующему термину, и тогда рассуждение будет тем же, что и применительно к отношению; либо к позитивному термину, взятому абсолютно, вне зависимости от того, существует он или нет; и в таком смысле «быть отличным от иного» подобает всякому сущему, поскольку оно едино. В самом деле, если одно сущее не может быть иным сущим, то ему с необходимостью подобает не быть иным. Ведь эти два утверждения противоречат друг другу, и потому одно из них непременно должно быть отделено от *единого*, а именно, «бытие иным по отношению к самому себе»; другое же с необходимостью присоединяется к единому, а именно, «не быть иным по отношению к себе», то есть быть отличным от иного.

Этим доводом доказывается не то, что такое отрицание первичным и формальнейшим образом входит в понятие единого, а то, что оно с необходимостью присоединяется к нему: либо само по себе, первично, либо как нечто последующее. Причем более верным кажется второе допущение, коего придерживаются сторонники второго мнения и, по всей вероятности, не отрицают сторонники первого. Итак, между ними возможно согласие, ибо то, что эти отрицают как формальное и первичное, те утверждают как последующее и само по себе вторичное. Именно так авторитетно разъясняет вопрос Сонсинас, Комм. на кн. IV «Метафизики», вопр. 23 и 27; и только это и доказывают приведенные аргументы.

18. Наконец, если такое отрицание, то есть отделенность, свойственную единому сущему, соотносить не с позитивным, а с негативным и противоречащим термином, то и тогда всякому сущему в силу одного того, что оно есть единое сущее, подобает быть отделенным от не-сущего, то есть не быть не-сущим. Но такое отрицание производится только как бы в интеллектуальной рефлексии; поскольку же оно объективно мыслится в сущем как предшествующее, то скорее пред-

ставляет собой утверждение. В самом деле, утверждение не может отделяться от отрицания другим отрицанием, ибо в противном случае пришлось бы идти в бесконечность; стало быть, оно отделяется само через себя. Следовательно, так и сущее отделяется от не-сущего не через другое отрицание, а само по себе; и точно так же не-сущее отделяется от сущего не через другое отрицание или утверждение, а само по себе. Итак, в предельно формальном смысле «быть отделенным от не-сущего» означает не что иное, как «быть сущим». Следовательно, в таком рассмотрении указанное отрицание не принадлежит к понятию единого и не является атрибутом сущего, ибо в самой действительности есть ничто. Но поскольку оно может быть измыслено интеллектом, оно принимает от него внешнее именование, или чисто мысленное отношение. Поэтому и в таком рассмотрении оно не принадлежит к понятию единого, хотя и кажется, что Каэтан в Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 4, в конце, утверждает обратное. Об этом мы подробнее скажем в *Ответах на приведенные аргументы*.

Почему отрицание, выражаемое единым, есть лишенность

19. Второй момент, который нуждается в пояснении, таков: в каком смысле говорится, что это отрицание совершается по способу лишенности? Причина затруднения заключается в том, что лишенность означает отрицание в субъекте, по природе способном иметь то, чего оно лишено, тогда как нераздельность, добавляемая единым к сущему, выражает, как часто говорят, отрицание разделения в сущем, к разделению не способном. Так, в Боге бытие одним отрицает разделенность божественной сущности, которая не способна к разделению; и сходным образом обстоит дело в других вещах: в первую очередь, в вещах простых и нетленных, но также и во всех прочих, поскольку каждая из них неотделима от самой себя. Следовательно, ни одно сущее не может быть отделено от самого себя; но только такая нераздельность и принадлежит к понятию трансцендентального единого.

Отвечаю: трудность заключается только в разъяснении вывода, а именно: почему такое отрицание, выражаемое единым, называется отрицанием по способу лишенности. Поскольку им не отрицается никакой формы, обладать которой был бы способен субъект, то есть

сущее, именуемое единым, постольку я не стал называть его лишенностью: ведь лишенность, как показывает приведенный аргумент, должна отрицать наличие некоторой формы в субъекте, по природе способном ее иметь. Я сказал, однако, что отрицание совершается *по способу* лишенности, так как оно в определенном смысле подражает лишенности и есть нечто большее, нежели чистое отрицание. Ведь подобно тому как лишенность выражает отрицание не как угодно, а словно присоединяя нечто к реальному субъекту, так и *единое* выражает отрицание разделенности, словно присоединяя его к реальному сущему в качестве коннотации. И поэтому не-сущее, то есть ничто, как таковое, не выражает ни единого, ни многого, хотя отрицание разделения в абсолютном смысле может быть приписано и ему тоже, ибо не-сущее нераздельно. Наконец, сущие в разуме, то есть измышленные (фиктивные) сущие, эквивокально именуются едиными или многими постольку, поскольку они эквивокально именуются сущими, — вернее, поскольку они мыслятся как сущие.

Итак, *единое* выражает отрицание разделенности в сущем, и в этом смысле говорится, что отрицание совершается по способу лишенности, вне зависимости от того, способно сущее к такому разделению или нет. Фонсека к тому же добавляет, что разделение, отрицаемое *единым*, в абсолютном смысле возможно, хотя и невозможно в том сущем, которое именуется единым. Так, Бог называется единым, потому что Он неразделен в Своей сущности; но такое разделение возможно в творении, хотя невозможно в Боге. Стало быть, это разделение не вовсе невозможно в сущем, поскольку оно есть сущее, и поэтому может быть названо лишенностью в силу того, что его возможность присутствует хотя бы в общем понятии. Так крот называется слепым, потому что в качестве животного он способен иметь зрение, хотя и не способен его иметь в качестве именно такого животного. Но к данному случаю такое рассуждение применимо в менее собственном смысле из-за аналогии сущего.

Ответы на приведенные аргументы

20. На первый довод сторонников противоположного мнения первый и общий ответ таков: мы согласны с тем, что разделение есть отрицание, и, стало быть, нераздельность есть отрицание отрицания.

Так полагает св. Фома, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 24, вопр. 1, ст. 3, на 1. Исходя из этого, он в ответе на п. 2 соглашается с тем, что эта нераздельность относится скорее к позитивному единству, чем ко множественности: ведь отрицание одной вещи относительно другой, выражаемое множественностью, заключено в самой вещи, тогда как отрицание отрицания, выражаемое единством, совершается исключительно в разуме. В это учение вносит дополнения Сонсинас, На кн. X «Метафизики», вопр. 4.

Итак, на приведенный довод — а именно, что отрицание отрицания есть утверждение — следует ответить, во-первых, что, в соответствии с этим мнением, дело формально и согласно разуму обстоит не так. Ведь разум способен вернуться к одному отрицанию и подвергнуть его другому отрицанию, и через такое отрицание разъяснить нечто простое и позитивное, недоступное разъяснению, если взять его само по себе. А вот согласно реальности и в адекватном ей рассмотрении это будет истинным; но то позитивное, что описывается такими отрицаниями, есть не что иное, как сущность самой той вещи, которую называют единой, и только она.

Такой ответ вероятен, и его легко защитить; но им, судя по все-му, предполагается, что отрицание, выражаемое единым, есть либо отрицание отделенности сущего от другого сущего, либо отрицание отделенности этого сущего от самого себя. То и другое в действительности суть отрицания в разуме; но первое, как было сказано, не принадлежит к понятию единого, а является его следствием; а второе не есть собственное свойство единого, но общее свойство многого. Итак, отрицание разделенности в самом себе в собственном смысле принадлежит к понятию единого; однако им, судя по все-му, не предполагается никакого реального отрицания в самой вещи, которое отрицалось бы в разуме через нераздельность.

21. Во-вторых, согласимся с тем, что единое выражает нераздельность, то есть отрицание разделенности, и что его отрицание есть отрицание отрицания. Ибо в разделении, которое отрицается единым, можно рассматривать две стороны: первую, согласно которой различные между собой сущие сами в себе, от собственных существей, обладают полнотой и завершенностью; и вторую, согласно которой единое не есть иное. Это второе, как очевидно, выражает отрицание, и ничего

более; а вот первое выражает то позитивное, что служит основанием указанного отрицания, хотя в реальности не есть нечто отличное от самих существей. Это можно пояснить на примере дискретного количества. В самом деле, множественность линий означает, что каждая из них ограничивается собственными пределами; отсюда следует отрицание, а именно: у линий нет общего термина. Следовательно, нераздельность, выраженная единым, отрицает разделенность в силу того позитивного, что обнаруживается в отдельных вещах, а не в силу отрицания, которое подразумевается отделенностью одной вещи от другой. И наоборот, отрицанием, которое выражается отделенностью, отрицается не первое отрицание, а позитивное соединение или тождество одного с другим.

22. *Ответ на возражения.* — Могут сказать: отсюда следует, что отрицание, выражаемое единым, есть отрицание множественности, хотя выше мы видели, что это не так. Что это ложно, очевидно: ведь единое первее множественности, а отрицание будет последующим по отношению к форме, которую отрицает. Отвечаю: то, что единым отрицается множественность, можно понять двояко. Во-первых, в абсолютном смысле, согласно которому единое отрицает наличие множественности в самой реальности. В этом смысле мы выше опровергли, что единое выражает отрицание множественности, и из указанного вывода, как очевидно, вовсе не следует противоположное. Во-вторых, это можно понять так, что единым отрицается множественность в самой вещи, которая называется единой, то есть которая в самой себе не является многим. И в этом смысле то, что мы сказали выше, вовсе не опровергает, что единое выражает отрицание множественности. С этим, однако, не согласен Фонсека, ук. вопр. 5, разд. 5, и таково же мнение св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 30, ст. 3, на 3, и Orusc. 42, гл. 2, где приводится довод, используемый также Фонсекой, а именно: единое первее множественности. Если бы этот довод имел силу, его можно было бы применить и к отделенности: ведь единое по природе первее также и отделенности, как будет показано ниже.

23. Вследствие этого другие авторы соглашаются с тем, что нераздельность, выражаемая единым, означает отрицание множественно-

сти в сущем, взятом в качестве единого. Так учили Эгидий, IV «Метафизики», вопр. 8, и св. Фома, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 24, вопр. 1, ст. 3. Здесь св. Фома говорит, что отделенность, благодаря которой нечто отличается от другого, состоит в утверждении и отрицании; а значит, в понятие множественности входит отрицание, согласно которому имеется множество сущих, из коих ни одно не тождественно другому: *И в такого рода отделенности, взятой в качестве множественности, отрицание входит в понятие единого. И в ответе на п. 4: Единое есть лишенность не той множественности, которую оно конституирует, но множественности, которая отрицается в том, что называется единым.* И хотя св. Фома, как было отмечено, говорит здесь о множественности с точки зрения входящего в нее отрицания, лучше было бы, вероятно, сказать, что *единым* отрицается множественность с той точки зрения, что она позитивно включает в себе многое. В пользу такой формулировки свидетельствует и то, что сам св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, говорит: *Единое противостоит множественности по способу лишенности, как нераздельное — разделенному*; и так же высказывается Аристотель, кн. X «Метафизики», комм. текст 9¹⁰. И это суждение представляется мне весьма вероятным; только надо относить его к множественности как таковой, то есть к понятию множества, а не к тому рассмотрению, в котором сама множественность способна, с другой точки зрения, предстать как нечто единое, о чем будет сказано ниже. Другими словами, можно сказать, что единое выражает отрицание разделения не в том смысле, что оно формально означает отрицание, а в том, что оно выражает основание такого отрицания, которое, как было показано, есть нечто позитивное. А поскольку множественность в абсолютном смысле включает в себя формальное отрицание, постольку единое, взятое в этом аспекте, не означает отрицания множественности вообще.

24. *Как может одно сущее быть более единым, нежели другое.* — На второй довод отвечаю: я согласен с тем, что соединение, в котором части сопрягаются в образовании единого, есть нечто позитивное; согласен и с тем, что в простых вещах вся их сущность, то есть целостность

¹⁰ Аристотель, *Метафизика*, X, 4, 1055 b 25–30.

вещи, позитивна. Отрицаю, однако, что отсюда следует, будто единое присоединяет к сущему некую позитивную характеристику, потому что это позитивное всецело принадлежит к сущести вещи, а не к единству, как было показано выше. Но следует присоединить к сущему отрицание разделенности, чтобы это сущее, независимо от того, является ли оно простым или составным, мыслилось единым.

На первый аргумент в поддержку данного мнения отвечаю: вообще отрицание и лишенность, будучи взяты формально и сами по себе, не принимают большей или меньшей степени, однако могут принимать их в своем основании. Так что одно сущее будет более единым, чем другое, благодаря основанию: будет ли оно в большей или меньшей степени составным. А возможно ли в самом отрицании усмотреть большую или меньшую степень — так, чтобы отрицание не всегда было абсолютным и безусловным, но порой могло быть отрицанием лишь частичным и обусловленным, — об этом скажем после, в разделе четвертом.

25. *Выражается ли единым совершенство, и если да, то таким образом.* — На второй аргумент в поддержку этого мнения сходным образом ответим, вслед за св. Фомой, ч. I «Суммы теологии», вопр. 6, ст. 3, на 1, и Каэтаном, в комментарии на это место, что с точки зрения отрицания *единое* не добавляет никакого совершенства к сущему, но с точки зрения основания предполагает некоторое совершенство. Ведь если взять единое в собственном смысле, поскольку оно означает только нераздельное в себе бытие, то оно предполагает сущность вещи и — если это вещь составная — соединение частей, в котором выражено совершенство самой вещи. Если же взять единое в том смысле, в каком оно исключает иное и обозначает вещь как единственную, то такое отрицание, очевидно, само по себе не выражает совершенства. Более того, оно не всегда его требует и не всегда происходит из него. Так, в Боге бытие единым по сущности происходит из совершенства; однако единственность Лица не принадлежала бы к совершенству: напротив, высшее совершенство скорее требует различия Лиц.

26. На третий довод отвечаю: все приведенные примеры доказывают только то, что отрицание, выражаемое единым, представляет собой не чистое отрицание, а имеет опору в сущем. Если сущее составное,

то оно включает в себя некоторую составленность, или позитивное соединение, на котором основывается такое отрицание; если же существе простое, то опорой служит простая сущность. А каким образом это имеет место в каждом из перечисленных здесь видов единства, особенно в единстве родовом и видовом, будет рассмотрено ниже.

27. *Разъясняется, каковы атрибуты единого и каким образом они ему подобают.* — На четвертый довод отвечаю: все то, что приписывают единому в качестве атрибутов, включающих в себя нечто позитивное, оно принимает от своего основания, а не от того, что единое добавляет к сущему. Таким образом, нет несообразности в том, чтобы отношение тождества, как отношение ментальное — если иметь в виду численное, то есть реальное, тождество — опиралось на отрицание; если же иметь в виду видовое тождество, то есть сходство одной вещи с другой (в предположении, что такое отношение есть нечто реальное, пребывающее в основании, *из природы вещи* отличным от другого основания), то оно опирается не на единство как негативную нераздельность, а на единство, взятое с точки зрения позитивной сущности и формального смысла его основания. Об этом скажем подробнее в своем месте.

Сходным образом *единое* служит мерой множества, отчасти в силу позитивного момента, отчасти в силу отрицания: ведь множественность включает в себя как позитивное, так и негативное, как мы увидим ниже. В самом деле, мера должна быть, во-первых, известной, во-вторых, надежной. Чтобы быть известной, она должна обладать сущностью; чтобы быть надежной, она должна состоять в чем-то нераздельном. И в этом смысле мы используем единство, как нечто нераздельное, в качестве надежного начала для измерения множества. И точно так же единым образуется множество с точки зрения позитивной сущности: постольку, поскольку само множество позитивно, как учит св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 2. А так как оно включает в себе отрицание, то способно некоторым образом служить основанием отрицания в самом множестве, что будет показано ниже.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Выражается ли единым формально только отрицание, присоединяемое к сущему, или нечто иное

1. Причина затруднения заключается, во-первых, в следующем: из сказанного в предыдущем разделе, казалось бы, вытекает, что единое формально выражает только отрицание. Ведь оно формально выражает то, чем отличается от сущего; но отличается оно лишь отрицанием, которое присоединяет к сущему; следовательно, с формальной стороны оно только это отрицание и выражает. Во-вторых, всякое свойство, или атрибут, формально выражает то, что присоединяет к своему объекту; но единое есть атрибут сущего; следовательно, оно выражает формально только то, что присоединяет к сущему; но присоединяет оно лишь отрицание, следовательно... В-третьих, если единое выражает нечто помимо отрицания, это нечто будет либо сущим, либо чем-то другим. Но нельзя помыслить, чтобы имело место второе: ведь если это нечто отлично от отрицания, оно должно быть чем-то позитивным, причем позитивным не в разуме, как было показано выше. Следовательно, оно должно быть чем-то позитивным в реальности, а значит, включать в себя сущее, согласно приведенным выше доводам против Скота.

Если же имеет место первое, то есть единое формально включает в себя реальное сущее, за этим последуют все несообразности и уже выдвинутые аргументы против мнения тех, кто утверждает, будто единое добавляет к сущему нечто позитивное. А именно, окажется, что сущее чтойностно входит в свой атрибут, что противоречит понятиям субъекта и атрибута. Далее, последует, как было показано, уход в бесконечность: ведь то, что формально означает *единое*, тоже будет единым, и т. д. Далее, формальное означаемое *единого* окажется совершенно тождественным его адекватному означаемому, которое включает в себя также означаемое материальное. И, наконец, последует вывод, что атрибут единого формально заключает в себе все совершенство сущего, и значит, атрибут будет равен совершенством своему субъекту.

Различные мнения

2. *Первое мнение.* — По этому вопросу существует два мнения. Согласно первому, *единое* формально выражает только отрицание, как было разъяснено выше. Такова, по смыслу, позиция Каэтана, Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, на 2; Дунса Скота, когда он говорит, что *единое* формально не в большей степени пребывает вне ничто, чем прочие лишенности или отрицания. Подробнее и отчетливее об этом учит Фонсека, указ. вопр. 5, разд. 5, и такова же позиция св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 6, ст. 3, на 1, поскольку он здесь говорит, что *единое* не включает в себе понятия совершенства, но только нераздельности. Основания данного мнения приведены в начале. Из них, видимо, следует тот вывод, что *единое* не означает сущего формально, но лишь коннотирует его, и, следовательно, формально выражает только нераздельность, то есть отрицание.

3. *Второе мнение.* — Второе мнение гласит, что *единое* формально выражает не только отрицание, но и саму сущность, взятую с точки зрения отрицания. Таково — более распространенное — мнение тех, кто пишет об этом месте из книги IV «Метафизики»: Сонсинаса, вопр. 3, ст. 8; Явелли, вопр. 5 и 8; Доминика Фландрского, вопр. 3, ст. 8, Жана Жандена, вопр. 4. Его же придерживается Капреол, Комм. на I, дист. 24, вопр. 1; здесь же он в связи с первым выводом ссылается на Авиценну, кн. III «Метафизики», гл. 3, где тот говорит: *Единство есть бытие, которое не разделяется. Так что бытие принадлежит к сущности единства, а не является его субъектом: ведь единство субстанциально есть само бытие, которое не разделяется.* Таково же мнение Сото в «Логике», гл. «О собственном признаке», вопр. 2, на 2, и св. Фомы, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 19, вопр. 4, на 2, где говорится, что *сама сущность тварного сущего, поскольку она нераздельна в себе и отлична от других, есть его единство.* В дист. 24, вопр. 1, ст. 3 тоже сказано, что *единое* включает в своем постижении сущее вообще и присоединяет к нему понятие лишенности; а в «О потенции», вопр. 9, ст. 7, — что *единое* означает не только нераздельность, но сущее вкпе с нераздельностью. Но в этих двух последних местах св. Фома прямо говорит об адекватном, а не о формальном значении *единого*, как его излагает Фонсека; в местах же, названных ранее, он, видимо, не принимает такого толкования.

4. Это мнение основано на том, что, во-первых, если бы единое формально выражало только нераздельность, оно было бы привативным термином. Но вывод ложен, ибо всякий привативный термин выражает некоторое несовершенство в вещи, которой атрибутируется. Этого, однако, нельзя сказать о едином: в противном случае его нельзя было бы отнести к Богу; следовательно... Но этот довод не слишком убедителен. В самом деле, нет никакой необходимости в том, чтобы привативный термин заключал в себе несовершенство, если форма, которая в нем отрицается, не принадлежит к совершенству в абсолютном смысле. Это очевидно в отношении таких терминов, как *бесконечное* или *нематериальное*, которые хотя и понимаются вполне в смысле лишенности, однако не выражают никакого несовершенства. Следовательно, то же самое можно было бы сказать о *едином*, ибо разделение, которое им отрицается, не выражает совершенства в абсолютном смысле. Более того, если бы этот довод имел силу, рассуждение осталось бы тем же самым даже при условии, что единое формально выражает сущее вкуче с нераздельностью. Ведь если бы лишенность в абсолютном смысле выражала несовершенство, то даже в сопряженности с чем-то другим она по-прежнему выражала бы несовершенство, сопряженное с совершенством.

5. Во-вторых, в качестве основания этого мнения обычно ссылаются на то, что, по свидетельству Аристотеля, кн. IV «Метафизики»¹¹, *сущее* и *единое* означают одну и ту же природу. Но если бы *единое* формально выражало чистое отрицание, оно не могло бы означать ту же природу, что и сущее, потому что сущее выражает не отрицание, а позитивную природу. Однако этот довод не убеждает. В самом деле, если бы *единое*, формально означая только отрицание, имело другую природу, нежели сущее, по причине различия между лишенностью и позитивным свойством, то хотя бы оно формально и выражало сущее вкуче с нераздельностью, рассуждение осталось бы тем же; и следовало бы сказать, что оно имеет другой формальный смысл, нежели сущее, — по крайней мере, с той стороны, с какой всякое составное сущее отлично от материи, то есть субстрата, или с какой различаются «слепой» и «Петр». Стало быть, Аристотель говорит, что *единое* и

¹¹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 22–23.

сущее выражают одну и ту же природу, имея в виду позитивное целое, выражаемое тем и другим; и правильно разъясняет это негативным образом, а именно: единое выражает природу, которая не отличается от сущего (и, следовательно, позитивна). Точно таким же образом тот же Аристотель говорит в кн. I «Физики», гл. 1¹², что материя и лишенность — одно и то же (разумая это в негативном смысле), потому что лишенность не выражает ничего отличного от материи. И здесь он, вероятно, высказывается в том же смысле.

Решение вопроса

6. Я полагаю, что различие между этими мнениями, конечно, имеет место скорее в способе высказывания, чем в реальности. Ибо что касается реальности, все сходятся в том, что *единое* в его всецелом и адекватном значении выражает не что иное, как нераздельную вещь, и что нераздельность не присоединяет к *сущему* ничего, кроме отрицания разделения. Следовательно, все по необходимости признают, что в едином нет ничего, что добавлялось бы к понятию сущего как такового, кроме одного лишь отрицания. Ведь все то, что является сущим, принадлежит к сущностному понятию сущего, за исключением того, что к нему добавлено; но добавлено к нему лишь отрицание; стало быть, только оно и внеположно понятию сущего. Отсюда следует, далее, что единое может быть атрибутом сущего только в силу отрицания, присоединяемого им к сущему: ведь оно является атрибутом только в силу того, что выражает нечто внеположное понятию сущего.

После того как это установлено относительно реального положения дел, остается лишь вопрос о формальном значении единого, в котором, как представляется, речь идет исключительно об именовании. Здесь оба приведенных мнения выглядят вероятными и основываются на вероятном способе схватывания значения этого термина: *единое*. В самом деле, одни полагают, что, если речь идет о реальном

¹² Аристотель, *Физика*, I, 9 (а не 1), 192 а 26—28. С другой стороны, см. 192 а 4—6: «Мы же... говорим, что материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае».

сущем, единое конституируется только через присоединение к нему отрицания разделения. Поэтому они утверждают, что *единое* формально выражает только это отрицание. Другие же представляют дело так, что единство — не подобие лишенности, добавленной к сущему, но сама природа вещи, или ее сущность; и эта сущность, или сущность, конституирует сущее; поскольку же эта сущность нераздельна, она конституирует единое сущее.

7. *Предпочтение отдается второму мнению.* — *Пример, иллюстрирующий проблему в целом.* — Такое понимание вопроса мне представляется более близким к истине; поэтому, вообще говоря, я полагаю, что следует отдать предпочтение второму мнению. Во-первых, по причине, затронутой и здесь, и у св. Фомы, Комм. на кн. I «Сентенций», в указ. месте, а именно: *единое* формально означает реальное единство; но реальное единство не сводится к голому отрицанию; следовательно, *единое* есть сама сущность, взятая с точки зрения отрицания. Меньшая посылка поясняется путем индукции: так, Бог называется единым от божественного единства, которое состоит в нераздельной сущности; и сходным образом Петр называется численно единым, потому что обладает численно одной природой, так что его единство состоит не в одном лишь отрицании. Наконец, из самих терминов очевидно, что реальное единство выражает нечто большее, чем отрицание.

Во-вторых, единое, как очевидно, не сказывается унивокально о реальном и ментальном сущем; а вот отрицание, если взять его абстрактно, может одинаково быть именем и атрибутом как реального сущего, так и сущего ментального. А это означает, что *единое* формально выражает не одно лишь отрицание. В противном случае имя единого могло бы равно прилагаться к реальному и к ментальному сущему: ведь значение слова надлежит искать прежде всего в его формальном значении. Подобно тому как имена искусственных предметов означают, по общему мнению, не просто внешнюю форму в ее формальном значении, ибо не одинаково и не унивокально сказываются о вещах, имеющих одну и ту же форму, но выполненных в разном материале, — например, *пила* не сказывается унивокально о пиле из железа и пиле из воска, — так и *единое* формально означает не просто отрицание, ибо не одинаково сказывается обо всем том, к

чему равно приложимо такое отрицание. Следовательно, *единое* формально выражает саму нераздельную сущность.

Отсюда можно вывести и третий довод. Будучи трансцендентальным, единое не выражает формально ничего такого, что предполагало бы наличие сущего и что присоединялось и прилеплялось бы к сущему, то есть не выражает ничего тем же способом, каким *белое* формально выражает белизну. Ибо вещь мыслится единой не так, как она мыслится белой: она едина внутренним образом, через свою собственную сущность, а белой она становится лишь благодаря форме, присоединяемой к другой сущности. Это означает, что единое формально выражает не голое отрицание, некий довесок к сущности, но саму внутреннюю нераздельную сущность.

Наконец, из того, что будет сказано ниже, следует, что таким же образом надлежит мыслить и прочие трансценденции — *истинное* и *благое*: они формально означают не чисто мысленные отношения, а саму сущность, взятую вкупе с некоторым отношением или именованьем. Следовательно, так же надлежит разуметь и в отношении *единого*: ведь если бы доводы против этой позиции имели силу, они были бы действительными и в отношении прочих трансценденций.

Ответы на доводы

8. На первый довод отвечаю: единое радикально (если можно так выразиться) отличается от сущего тем отрицанием, которое присоединяется им к сущему; формально же оно отличается от сущего не через отрицание как форму единого, а через нераздельную сущность. Итак, *сущее* формально выражает сущность как таковую, тогда как *единое* формально выражает ту же сущность как нераздельную.

9. На второй довод отвечаю: принятое в нем допущение [что единство возникает благодаря соединению многого] будет истинным для реальных свойств в собственном смысле, присоединяющих к субъектам нечто *из природы вещи* отличное от них. Действительно, имена, которыми в них обозначаются такие свойства, как правило, формально и ограниченно означают то, что свойство присоединяет к субъекту. Но к этим — трансцендентальным — атрибутам, не присоединяющим ничего реального, такое допущение не применимо. В самом деле, чтобы не быть чистыми отрицаниями, то есть чисто

ментальными сущими, но некоторым образом означать реальное свойство, необходимо, чтобы в их формальное значение как-то входило само сущее.

10. На третий довод отвечаю: единое в смысле конкретного выражает само сущее как нераздельное; единство же, взятое абстрактно, выражает сущность также в абстрактном смысле, как нераздельную, и такое единство формально обозначается трансцендентальным атрибутом единства. Отсюда не проистекает никаких несообразностей. В самом деле, в том, что сущее, взятое конкретно, чтойностно сказывается о своих атрибутах, тоже взятых конкретно, нет ничего нелепого. В этом смысле и благое, и — сходным образом — истинное представляют собой сущее; и нет необходимости, чтобы они отвечали всем требованиям, предъявляемым к реальным свойствам в собственном смысле. Ведь в последнем случае субъект абсолютно отграничен от свойства, а свойство — от субъекта, потому что они различаются *из природы вещи*; здесь же нет такого различия, но имеется только добавление некоторого отрицания, или именованя. И поэтому сущее хотя и не входит в то, что присоединяется единым, как было сказано выше, однако внутренне включено в само единое. И отсюда не следует ухода в бесконечность, потому что в отношении того позитивного, что входит в *сущее* и *единое*, они совершенно тождественны — как в реальности, так и в разуме, различаясь разве что присоединенным отрицанием.

Если же говорить о единстве, взятом абстрактно, то нельзя сказать, что оно в собственном смысле, а значит, чтойностно — как сущность, то есть сущность — включает в себя сущее. В самом деле, здесь нужно соблюдать пропорцию; по крайней мере, в этом отношении — в способе обозначения — формальное значение единого не тождественно его адекватному значению. Я говорю: *в отношении способа обозначения*, потому что в таких предельно простых вещах обозначенное абстрактным и конкретным — одно и то же, и, стало быть, одно и то же — сущность и сущее, единство и единое, которые различаются лишь в понятиях, по способу постижения и обозначения. Поэтому здесь нет никакого ухода в бесконечность. Ведь как *сущее* является сущим в силу своей сущности, а сущность сама по себе есть сущность и то, «через что» сущее является сущим, но тем не менее, как таковая, постигается не как «то, что» есть, хотя в самой реальности

она в предельно формальном смысле есть само сущее, — так же, соответственно, надлежит говорить о едином и единстве. В самом деле, с точки зрения позитивной реальности они означают одно и то же и различаются только тем, что единое означает сущее, или сущность, со стороны нераздельности. Наконец, нет ничего несообразного в том, что с точки зрения реальности единое всецело выражает то же самое совершенство, что и *сущее*, хотя и не в том же самом постижении, то есть формальном понятии: ведь *единое* выражает это совершенство не в ограниченном виде, именно как совершенство, или сущность, но в аспекте его нераздельности.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Сколько видов единства имеется в вещах

1. *Различные членения единства.* — Этот вопрос разбирает Аристотель в кн. V «Метафизики», гл. 6¹³. Его необходимо здесь предварительно рассмотреть, чтобы затем разъяснить, каково то единство, которое является трансцендентальным атрибутом сущего.

Итак, Аристотель различает несколько видов единства. И первое различие, которое он проводит, таково: есть акцидентальное единство, и есть единство через себя. То, что это различие поставлено на первое место, правильно, потому что здесь, судя по всему, имеется прямая аналогия: единое через себя — это единое в абсолютном смысле, акцидентальное единое — это единое в относительном смысле, существующее в силу некоторого соотношения с единым через себя. Однако Аристотель разъясняет понятия акцидентального единого и единого через себя не через их дефиниции, а всего лишь с помощью нескольких примеров, одновременно представляя в них несколько разновидностей акцидентального единства и единства через себя. В самом деле, акцидентально единым он называет субъект, аффицированный акциденцией: таков, например, Петр музыкант. Далее, акцидентальное единое образуется двумя акциденциями, укор-

¹³ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1015 b 16–1017 a 6.

ненными в одном и том же субъекте: например, белое сладкое. Но такое акцидентальное единство, если взять его в порядке предикаций, можно истолковать по-разному: в простых терминах или в сложных, либо предизируя одну акциденцию другой, причем либо как общее, либо как единичное. В соответствии с этим Аристотель различает несколько разновидностей единства, которые принадлежат скорее к области логических предикаций, нежели к области метафизики.

Сходным образом Аристотель разъясняет единое через себя посредством различных примеров, подразделяя его на несколько разновидностей. Одни вещи, говорит он, едины через непрерывность: например, линия, вода; другие — через собирание: например, дом и прочее, что возникает через искусство; и одни едины благодаря форме единого, другие — благодаря материи, ближайшей или отдаленной: именно в таком смысле (по словам Аристотеля) жидкости называются чем-то единым. С другой стороны, одно Аристотель называет единым по числу, другое — по виду, третье — по роду, и т. д., и в том же месте рассматривает все эти разновидности.

Из всего этого трудно заключить, в чем же состоит формальный смысл единого через себя и акцидентального единого: ведь в примерах, перечисленных Аристотелем, кое-что кажется единым лишь акцидентально: например, дом и прочие искусственные вещи. Далее, там же Аристотель говорит, что иногда единым называется многое — *в силу того, что либо производит нечто единое, либо претерпевает, либо обладает единым, либо соотносится с чем-то единым*. Но все это представляется единым скорее акцидентально, и скорее по имени, чем в реальности.

Наконец, среди полагаемых Аристотелем единств одно является реальным — например, численное единство, другое — чисто мысленным: например, единства родовое и видовое. Поэтому учение Аристотеля трудно привести к какой-либо определенной системе и методу.

Разъясняется членение сущего и единого на единое через себя и акцидентально единое

2. Итак, поскольку *единое* следует за сущим, то чтобы разъяснить, что такое единое через себя и единое акцидентально, надлежит сразу же разъяснить, что такое сущее через себя и акцидентально сущее.

Именно так подразделяет сущее сам Аристотель в той же книге V, гл. 7¹⁴. Такое членение применяется к реальному сущему, потому что ментальное сущее, будучи сущим лишь в силу эквивокации, все эти именованья тоже принимает лишь эквивовокально. Что же касается реального сущего, оно может именоваться сущим через себя или акцидентально сущим двояко: во-первых, в качестве сущего, во-вторых, в качестве следствия. Во втором смысле сущим через себя называется то, что производится сообразно намерению и усилиям деятеля; акцидентально сущим — то, что возникает вопреки намерению деятеля, случайно и нечаянно. О нем Аристотель говорит в кн. VI «Метафизики», гл. 2¹⁵, что акцидентально сущее не подлежит научному рассмотрению, потому что производится в единичных вещах и привходящим образом и не является само по себе необходимым, но только случайным. А вот само общее понятие акцидентальных причины и следствия исследуется наукой: так, наука рассуждает о случайности, непреднамеренности и контингентности следствий. Однако сущее через себя и акцидентально сущее, взятые в таком смысле, не имеют отношения к занимающему нас вопросу.

3. *Что Аристотель называет единым через себя, и что — акцидентально единым.* — Итак, сущее, взятое в первом смысле, в качестве сущего, называется сущим через себя или акцидентально сущим в отношении к единству, которым оно обладает, или по причине такого единства: например, потому что обладает природой, принадлежащей к одной категории, или природами различных категорий. Так, Аристотель в указ. кн. V, текст 13 и 14¹⁶, называет акцидентально сущими те, которые состоят из субъекта и акциденции, или те, в которых множество акциденций сопрягаются в одном и том же субъекте; а сущим через себя он называет то, которое разделяется на десять категорий. Тот же Аристотель в кн. VII «Метафизики», комм. текст 43, а также — более отчетливо — в кн. VIII, комм. текст 15, и кн. II «О душе», текст 7¹⁷, на-

¹⁴ Аристотель, *Метафизика*, V, 7, 1017 а 7–31.

¹⁵ Аристотель, *Метафизика*, VI, 2, 1027 а 20–28.

¹⁶ Аристотель, *Метафизика*, V, 7, 1017 а 20–23.

¹⁷ Аристотель, *Метафизика*, VII, 16, 1040 б 5–18; VIII, 6, 1045 б 17–25; *О душе*, II, 1, 9.

зывает единым через себя то сущее, которое либо является простым, либо состоит из субстанциальной потенции и собственного акта. И наоборот, акцидентальным будет то, что ни является простым, ни обладает указанной составленностью, но образуется из различных вещей другим, менее совершенным способом.

Исходя из этого, нужно понимать так, что, с точки зрения сущего, Аристотель называет сущим через себя то, что само по себе едино; а сущим акцидентально — то, что едино лишь привходящим образом. Ибо здесь нечто называется *самим по себе* и *акцидентальным* не по способу бытия — не как то, что существует само по себе или в ином: с этой точки зрения только субстанция будет сущим через себя, остальное же будет называться акцидентально сущим, то есть акциденциями, — а в отношении к единству. Но что представляет собой в сущем единство через себя или единство акцидентальное, из сказанного еще неясно, и все разъясняют это по-разному.

4. *Простое существование не принадлежит к сути единого через себя.* — Итак, некоторые утверждают, что единством или соединением через себя будет то, из которого следует одно и то же бытие, тогда как акцидентальным единством будет то, в котором соединяющиеся сущие обладают множественным бытием: например, субстанция и акциденция или две акциденции разных родов. Но такое объяснение либо исходит из ложной посылки, либо разъясняет одно темное положение через другое, столь же темное. В самом деле, здесь может подразумеваться такое единое, которое является простым, не составным, и пребывает в самом себе, хотя возникает из соединения. Именно в этом смысле многие говорят, что из соединения материи и формы возникает единое бытие; и такое толкование основано на ложной посылке. Ведь для того, чтобы сущее было самым по себе единым, ему не обязательно обладать таким простым бытием: ниже будет показано, что сущие, состоящие из материи и формы, обладают не простым бытием, но составным. Если же здесь подразумевается единое составное бытие, возникающее из соединения множества частичных существований, то это, конечно, будет истинным; но остается вопрос о самом бытии: когда именно из соединения возникает единое через себя? В самом деле, когда акциденция — например, белизна — соединяется с субстанцией, она приносит с собой и свое бытие, которое

в отношении к белому составному сущему может быть названо частичным; из этого бытия и бытия тела, то есть субъекта, составляется единое бытие белого целого. И, тем не менее, говорится, что оно есть акцидентально сущее.

5. Каким образом из двух сущих в акте образуется акцидентальное единое, а из одного сущего в потенции и другого в акте — единое через себя. — Поэтому часто говорят иначе: акцидентальное сущее есть то, которое состоит из нескольких сущих в акте, а сущее через себя — то, которое состоит из сущего в потенции и его акта: ведь ничто не может состоять из «нескольких» потенциальных сущих, и поэтому нет необходимости присоединять этот член. Но и это учение, пусть даже оно истинно, нуждается в разъяснении, поскольку недопонимание в одном может повлечь за собой множество заблуждений.

Следовательно, надлежит задаться вопросом: что здесь понимается под сущим в акте и сущим в потенции? Действительно, под сущим в акте можно понимать то, что само по себе обладает актуальной сущностью, или существованием, а под сущим в потенции — то, что не обладает такой актуальностью, то есть существованием. И в таком понимании неверно, что сущее через себя не может состоять из частичных актуальных сущностей, или что сущее через себя должно состоять из подобного акта и противоположной ему потенции. Ведь это было бы равнозначно утверждению, что сущее через себя состоит из сущего и ничто, или из сущего в акте и сущего в объективной потенции; а это означат противоречие в самих терминах, как станет яснее из последующего.

Стало быть, сущее в акте нужно понимать по-другому: как состоящее из некоторого формального акта и соответствующей ему воспринимающей потенции. И в таком понимании ничто не состоит из двух сущих в акте — так, чтобы оба они составлялись указанным образом, — разве что либо через механическое соединение (*per aggregationem*), в результате чего возникает, как очевидно, акцидентальное сущее, хотя его понятие еще не разъясняется тем самым в достаточной мере; либо через некоторое искусство, и такое сущее Аристотель, судя по всему, называет единым через себя, откуда следует, что оно является также сущим через себя, а не акцидентальным сущим. И в физическом соединении разнородных частей многие усматривают наличие частичных сущих, составленных из разных природ и

форм, причем из сопряжения этих частичных сущих возникает единое через себя.

Наконец, остается объяснить, почему в том случае, когда к такому сущему присоединяется другое, не составное ни указанным способом, ни через продолжение или собирание частей, а простое, как проста истинно и физически единая форма или акт, — почему из того и другого не возникает сущего, которое едино через себя? Если же иногда возникает, а иногда нет, то какова причина этого? Здесь приходят на ум и другие связанные с этим вопросы, например: почему при соединении субсистенции с целостной природой возникает единое через себя, а при соединении с количеством или другой подобной формой — не возникает? Далее, почему субстанциальная форма образует в соединении с чистой материей единое через себя, а в соединении с материей, которая уже оформлена субстанциальной формой, — не образует? И прочие подобные вопросы.

Понятие сущего и единого через себя

6. Итак, надлежит, видимо, утверждать следующее: понятие сущего через себя подразумевает, что оно отграниченно заключает в себе всё внутренне и само по себе необходимое для сущности, целостности или восполнения такого сущего в его роде. Именно это имеет в виду Аристотель в указанном месте. И это же явствует из самих терминов: ведь наиболее универсальные и простые термины невозможно обосновать иначе, кроме как через разъяснение их содержания. Следовательно, когда сущим называется то, что обладает сущностью, или сущностью, речь идет о сущем через себя в собственном и строгом смысле слова, то есть о сущем, которое обладает единой сущностью, или сущностью. Но максимально единой будет та сущность, или сущность, которая в своем роде обладает всем тем, что подобает ее внутренней природе во всей ее полноте. Стало быть, обладающее такими признаками сущее будет, с этой точки зрения, сущим через себя и в собственном смысле; а все то, что не достигает такого единства, будет называться акцидентально сущим.

7. Но можно объяснить это и более подробно, если разделить сущее через себя на простое и составное. Такое же разделение возможно в отношении единого через себя, и Аристотель наводит на эту мысль в

кн. X «Метафизики», гл. 6¹⁸, когда говорит, что одно единое делимо, а другое — неделимо. В самом деле, как замечает св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 6, ст. 3, и вопр. 11, ст. 1, из того, что принадлежит к единому через себя, одно является актуально и потенциально неделимым, другое же делимо только в акте. Первое будет простым, второе — составным. Итак, в отношении простого нет никаких затруднений: все простое есть сущее через себя и единое через себя, ибо и само по себе неделимо, и не имеет, как таковое, никакой примеси чего-либо постороннего ему, в силу чего оно могло бы называться акцидентально сущим. И в таком рассмотрении любая акциденция, взятая абстрактно, есть сущее через себя; и душа, взятая в качестве субстанции, есть сущее через себя, хотя и неполное. Поскольку же душа заключает в себе множество потенций, навыков и актов, она приближается к акцидентально сущему.

8. Что же касается составного сущего, то, прежде всего, не подлежит сомнению, что оно может истинно и в собственном смысле быть сущим через себя и единым через себя. Так учат все философы о субстанциальной природе, составленной из матери и формы, и об индивидуальной субстанции (*suppositum*), как бы составленной из природы и субсистенции. А поскольку ни материя, ни форма сами по себе не являются в своем роде полными и целостными сущими, но по природе предназначены к образованию составного сущего, постольку то, что из них ближайшим образом составляется, по праву именуется и является единой через себя сущностью и природой. И по той же причине эта сущность, не имея внутреннего дополнения в своем роде, но будучи сама по себе внутренне и субстанциально завершенной, тоже образует вкупе со своей субсистенцией сущее, единое через себя.

Итак, единство через себя заключается в том, что оно возникает из вещей, образующих полное сущее в некотором роде бытия посредством их соединения между собой, приспособленного к конституированию данного сущего. При составлении единой природы такое соединение совершается по способу акта и субстанциальной потен-

¹⁸ Аристотель, *Метафизика*, X, 6, 1056 b 20.

ции; при составлении же единой личности — по способу целостной природы и ее довершения.

То же самое рассуждение можно применить и к сущим как составленным из рода и видового отличия, которое само по себе стягивает род в границах ближайшей категории: ведь род и видовое отличие тоже соотносятся друг с другом как потенция и акт, сами по себе предназначенные к образованию в своем роде некоторого единого сущего, полного и целостного. Правда, такое соединение будет скорее мысленным, чем реальным, и поэтому в меньшей степени препятствует реальному и «через себя» единству сущего.

9. Но, помимо этих, имеется в сущих и другой способ соединения, который называется соединением из составных частей. В первую очередь он опознается в количестве; но через количество мы постигаем, что он присутствует также в материальных субстанциях и в акциденциях. И такое соединение тоже не устраняет единства через себя, если производится по способу истинной и природной непрерывности. Таким образом, непрерывное количество является в своем роде единым через себя в собственном смысле; а те части, из которых оно состоит, называются многими не в абсолютном смысле, не в акте, но в потенции. Именно так неоднократно высказывается Аристотель в кн. III «Метафизики», гл. 6, и в кн. V, гл. 13¹⁹, где он говорит, что число в собственном смысле существует только там, где части не объединяются в общем термине. То же самое утверждает Аверроэс, кн. III «О душе», комм. 23. И это так потому, что количество по природе постулирует такую протяженность и составленность, которая всецело направлена на усовершенствование количества в его роде. Вот почему оно находит в границах своей категории собственные термины, способные объединить и усовершенствовать его части. Следовательно, все это составление и соединение по природе нацелено на образование единого сущего в рамках одного и того же рода.

Но хотя это в первую очередь относится к количеству как таковому, однако приложимо и к материальной субстанции, которая подчинена количеству. Прежде всего это различимо в однородных субстанциях: ведь огонь, вода и подобное им суть единое через себя,

¹⁹ Аристотель, *Метафизика*, III, 6, 1003 а 7–13; V, 13, 1020 а 10, 13.

в каком бы количестве их ни взять, — лишь бы они были непрерывными. В противном случае подобная субстанция никогда не могла бы оказаться единой через себя, ибо никогда не может состоять из частей, даже если считать их минимальными: это шло бы вразрез с учением всех философов и с общепринятым способом постижения и высказывания. Кроме того, это противоречило бы приведенному рассуждению, ибо такие сущие по природе постулируют указанный род соединения и составления, необходимый для их усовершенствования и целостности в данном роде. Следовательно, такое составление не устраняет единства через себя в подобных сущих.

10. Надлежит, однако (хотя об этом будет подробнее говориться ниже) коротко рассмотреть, чем субстанция в данном роде соединения обладает от количества, а чем — сама по себе, благодаря собственной субстанциальной сущности, хотя и модифицированной количеством. Ибо первым способом из субстанции и количества в абсолютном смысле не возникает единого через себя — так, как мы об этом теперь говорим: ведь количество не является дополнением субстанции с точки зрения ее понятия и в пределах данного рода; и поэтому количественная целостность, присоединяясь к субстанции и составляя с нею одно, не образует ни сущего, не единого через себя. Но материальная субстанция, модифицированная количеством, обладает также собственной субстанциальной сущностью. В ней различаются существенные части, составляющие и образующие саму субстанциальную сущность и связанные между собой субстанциальным единством. И в этом смысле мы называем составленную таким образом субстанцию единой через себя.

11. Однако здесь возникает немалое затруднение в отношении разнородных субстанций, части которых, как представляется, не столь внутренним образом и не столь непрерывно соединены между собой, но связаны как бы некоей внешней связью. Тем не менее, даже таким образом составленная субстанция будет неким единым через себя. В самом деле, что препятствует человеку быть единым через себя? Можно также обосновать это апостериорно: ведь все такие части взаимно служат друг другу, а сами по себе, отделенные друг от друга, либо гибнут сразу, либо не сохраняются долго. А это означает,

что все они в своем роде суть неполные сущие и сами по себе предназначены к тому, чтобы образовать некое сущее. Следовательно, составленное таким образом сущее, как таковое, будет сущим через себя и единым через себя. Так что такого соединения довольно для того, чтобы эти части по природе обладали некоей сопряженностью и соединенностью, какова бы она ни была: ведь ее достаточно для того, чтобы все эти части могли быть оформлены одной формой и совместно с ней образовать одно сущее, обладающее безусловно единым бытием. Добавим, что хотя связь между такими разнородными членами непосредственно не является непрерывной вполне, она, тем не менее, всегда хотя бы отчасти непрерывна, пусть даже через посредство чего-то третьего — например, нерва или другой подобной части, о чем будет сказано в другом месте.

12. Итак, из всего сказанного мы выводим, как вполне очевидное, что во всех субстанциях понятие сущего, которое едино через себя, именно таково, как мы его разъяснили. Но почти то же самое индуктивное рассуждение применимо и к акциденциям. Действительно, о количестве уже было сказано; другие же акциденции, если они в реальности абсолютно просты, сами в себе несомненно едины и нераздельны; а если они составные, то для образования единого через себя должны некоторым образом подражать количеству. Но такое соединение мыслимо только двумя способами. Первый — экстенсивное соединение: например, белизна, которая простирается по поверхности единого тела. Таким соединением образуется само по себе единое по способу составного целого. В самом деле, части этой белизны так соотносятся между собой, что сопряжены в рамках своего рода и объединены в рамках своего вида. Такой составленностью и единством эти части обладают с точки зрения количества и в количестве — однако не внутренним и формальным образом, через само количество, но через свои частичные сущности, связанные в рамках своего рода присущей только им связью. Это можно пояснить так: если одна половина непрерывной поверхности одного и того же тела — например, стены — является белой, а другая половина — черной, то белизна и чернота обладают некоторой непрерывностью, но только со стороны субстрата. Хотя поверхность, в которой они укоренены, непрерывна, и в ней нельзя указать ничего, сколь угодно нераздельного, что не

было бы аффицировано белизной или чернотой, белизна и чернота, тем не менее, не обладают тем внутренним единством и сопряжением, каким свойственно обладать двум частичным порциям белизны, и поэтому из них не образуется единое через себя и в собственном смысле, как образуется из частей белизны. То же самое, на свой манер, может происходить с субстанциями, если они, будучи субстанциальными формами разных видов, аффицируются одним и тем же непрерывным количеством, но разными его частями, как отмечает св. Фома в комм. на кн. V «Метафизики», текст 7, лекц. 7, D.

Другое соединение в акциденциях возможно интенсивным способом, если предположить, что степени интенсивности некоторым образом реально различны между собой, о чем будет сказано в другом месте. И хотя такое соединение совершается в собственном смысле не в количестве и не через количество, оно должно, тем не менее, мыслиться и разъясняться пропорционально количеству. Поэтому из такого соединения тоже возникает единое через себя: ведь все эти степени суть как бы частичные и неполные сущие в рамках своего рода и по природе предназначены к восполнению единого в одном и том же роде. Они связаны между собой природным единством и собственными терминами, которыми совокупляются и довершаются. Следовательно, применительно к акциденциям понятие сущего и единого через себя объясняется так же, как было показано выше. Когда же в акциденциях обнаруживается и другой способ составления единого из многих названных выше сущих — как, например, в количественном числе или, по мнению многих, в навыке науки, возникающем из объединения многих видов, или навыков, — такое сущее надлежит считать не сущим через себя, но акцидентально сущим с точки зрения истиной и собственной природы сущего. Так верно учил Фонсека, На кн. V «Метафизики», гл. 7, вопр. 5, разд. 2, ибо такие акциденции не связаны между собой истинным и реальным единством, которым они аффицировали бы единое через себя, независимо от его категориальной принадлежности, о чем будет сказано ниже при рассмотрении отдельных категорий.

Понятие акцидентального сущего и акцидентального единого

13. Из сказанного о сущем и едином через себя с необходимостью следует, что именно надлежит утверждать об отличном от него акцидентальном сущем и едином. Во-первых, все то, что состоит из разных вещей, не связанных между собой физическим и реальным соединением, есть, строго говоря, акцидентальное сущее, а не сущее через себя. Прежде всего, это подтверждается сказанным: как тем, что в таком сущем не обнаруживается обрисованной нами характеристики сущего через себя, так и тем, что подобное единое не может обладать единой реальной сущностью. В самом деле, сущность может мыслиться единой только тогда, когда она либо проста, либо возникает вследствие реального соединения многого; но в данном случае нет ни того, ни другого.

Далее, если сущее едино таким образом, что оно представляет собой полную вещь в некотором роде и усвершеншается присоединением другой вещи, через совершенство другого рода, то всякое такое сущее, строго говоря, есть акцидентально единое. К нему не приложимо разъясненное нами понятие сущего через себя, и в таком сущем не найти подлинной сущности.

Далее, именно потому, что одно сущее есть полное и цельное сущее в своем роде, другое, дополнительное сущее привходит к нему акцидентально; и поэтому говорится, что вместе они образуют акцидентально единое.

По этой же причине истинно утверждается, что составленное из вещей, принадлежащих к разным категориям и различных *из природы вещи*, есть акцидентально сущее. Более того, это будет истинным даже применительно к вещам из одной и той же категории, если они принадлежат к разным родам или видам, и одна привходит к другой, уже обладающей полнотой в своем роде и виде. Так, из потенции и обладания, то есть акта, образуется акцидентально единое; и сходным образом позолоченная серебряная ваза есть акцидентальное сущее; и так же обстоит дело в отношении прочего.

14. Во-вторых, из сказанного следует, что в акцидентально едином сущем возможны вариации, допускающие различие степеней. В самом деле, одно сущее возникает исключительно через примыкание; при этом множество сущих, самих по себе цельных и совершенных,

собираются вместе, не имея между собой никакого единства или порядка. И такая совокупность представляется акцидентальной в максимальной степени, потому что во всех своих частях противостоит сущему в собственном смысле: такова груда зерна или камней. Другое же акцидентальное сущее состоит из целостных сущих через себя, которые хотя и не соединены между собой физически, однако некоторым образом упорядочены. Таковы армия, государство, семья и прочие подобные искусственные образования. Они допускают вариации и различия с точки зрения большей или меньшей степени в той мере, в какой может быть большим или меньшим единство между сущими через себя, из которых они состоят. И с этой стороны дерево, которому привит черенок другого вида, представляется чем-то более единым, чем семья, а семья — более единым, чем армия, и т. д. К этому же разряду следует отнести смешанные жидкости, состоящие из плохо соединяющихся между собой ингредиентов, вроде разбавленного вина, смеси меда и уксуса, и т. д. Такие сущие, хотя они сами по себе и в абсолютном смысле акцидентальны, в относительном смысле, то есть в сравнении с сущим, единым только через примыкание, иногда называются сущими через себя. В самом деле, поскольку промежуточные элементы некоторым образом причастны крайним, они в сопоставлении с крайними элементами подчас называются теми или другими именами. Но такие акцидентальные сущие некоторым образом схожи с сущими через себя, потому что объединяются в некоторой форме или отношении; поэтому они порой и называются сущими через себя. Именно в этом смысле, видимо, высказывается Аристотель в указанном месте из книги V «Метафизики».

Но с этой точки зрения в гораздо большей степени заслуживает именоваться сущим через себя такое сущее, которое образовано из субстанции и укорененной в ней акциденции. Оно и составит третий род акцидентального сущего, который далее всего отстоит от первого и низшего рода сущего через примыкание и в наибольшей степени приближается к единому через себя. Ведь составные части такого сущего не отличаются от индивидуальной субстанции, как в других родах, и связаны между собой физическим соединением, причем одно поистине находится в потенции — пусть даже акцидентальной — относительно другого, и одно по природе подчинено другому, обретая в соединении с другим свое соприродное совершенство. Во всех по-

добных вещах сущее подражает тому, что едино само по себе и в собственном смысле, хотя, будучи взято в абсолютном и безусловном смысле, оно есть акцидентально сущее.

О едином в абсолютном и в относительном смысле

15. В-третьих, на основании сказанного нетрудно пояснить прочие членения единого. Действительно, одно может называться единым в абсолютном смысле, другое — в относительном. Единым в абсолютном смысле, просто и строго, называется то, что едино через себя; все прочее называется относительно единым, как явствует из самих терминов. В самом деле, сущее через себя называется единым потому, что обладает единством абсолютно и безусловно, а все прочее называется акцидентально единым потому, что отступает от этого единства. Кроме того, это очевидно из определения единого: оно есть сущее, нераздельное в самом себе. Следовательно, то, что в абсолютном смысле нераздельно, будет в абсолютном смысле единым; а то, что в абсолютном смысле делимо в себе и обладает некоторой нераздельностью лишь в отношении к определенной цели или определенной форме, будет единым только в относительном смысле. Так обстоит дело в том, что едино чисто акцидентальным образом, как явствует из сказанного.

Иначе рассуждает Григорий из Римини, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 24, вопр. 1, и — в комментариях на то же место — прочие номиналисты. Они утверждают, что в абсолютном смысле едино только простое сущее, потому что для того, чтобы быть абсолютно единым, сущее не должно заключать в себе ничего отличного от себя. Но они напрасно выдумывают такое определение: ведь если ему следовать, единым в абсолютном смысле будет только Бог. Кроме того, такое определение противоречит словам Аристотеля из кн. X «Метафизики», в указ. месте, где различаются нераздельное единое и единое всего лишь неразделенное. Оно противоречит общепринятому способу постижения и высказывания: ведь если сущее, пусть даже составное, называется сущим через себя и в абсолютном смысле, почему его нельзя назвать также абсолютно единым? Далее, такое сущее не является множественным в абсолютном смысле; стало быть, оно будет единым в абсолютном смысле, потому что единое и множественное непосредственно противостоят друг другу в качестве

контрадикторных противоположностей. Наконец, по той же причине богословы учат, что Христос, состоящий из двух природ — божественной и человеческой, един в абсолютном смысле.

16. Здесь, однако, представляется необходимым отметить две вещи. Первое: одно дело — сказать, что некоторая вещь едина в абсолютном или в относительном смысле; другое — что две вещи суть одно, подобно тому как душа и тело называется одной человеческой природой, или множество людей — одним [народом]. Мы здесь имеем в виду первый смысл. В самом деле, именно он будет собственным и абсолютным, то есть взятым с точки зрения того абсолютного рассмотрения сущего и единого, сообразно которому единое является атрибутом сущего, а не с точки зрения сопоставления или соотношения одной вещи с другой или даже сопоставления одной и той же вещи с самой собой: ведь, как было сказано выше, такое отношение тождества не принадлежит к понятию единого, взятого абсолютно.

Что же касается второго смысла, то он, чтобы быть истинным, должен быть не столько формальным, сколько причинным, как явствует из приведенных примеров. В самом деле, материя и форма в собственном и формальном смысле не суть единое, но составляют единое; и точно так же множество людей не столько суть народ, сколько составляют единый народ; и т. п. Итак, единство, которое обнаруживается во многом, каково бы оно ни было, предполагает в качестве логически предшествующего некоторое сущее, составленное из этого многого: именно оно ближайшим и непосредственным образом называется единым. Так надлежит понимать то обычное утверждение, что вещи, в абсолютном смысле множественные, в относительном смысле суть единое. Мы вернемся к этому вопросу в следующем разделе.

17. Второе, что необходимо отметить: здесь речь идет о реальном, а не о мысленном единстве. Ибо мысленное единство (поскольку оно не присутствует в вещах, но принимается от интеллекта) в собственном смысле не подпадает под указанное разделение; если же кто-нибудь захочет подвести его под такое разделение, то это будет в высшей степени относительное единство. Таково единство рода, вида и т. д., поскольку оно создается через мысленное сравнение и именование. Оно также может быть в своем порядке бóльшим или меньшим, в за-

висимости от того, подразумевает ли большую или меньшую нераздельность со стороны разума, то есть имеет ли основанием большее или меньшее сходство в самих вещах. А вот заслуживает ли имени единства это предшествующее основание в самих вещах, об этом мы скажем ниже.

18. И тем самым оказываются также разъясненными другие термины, употребляемые некоторыми, как это очевидно у Фонсеки, указ. вопр. 5, разд. 6. А именно, единое иногда сказывается о чем-либо абсолютно, а иногда — относительно: таково то, что едино с самим собой или едино с Петром в понятии человека или живого существа, и т. д. Далее, порой нечто называется единым в самом себе и сообразно собственному понятию: так, Петр называется единым по числу; порой же нечто называется единым в отношении к высшему или низшему понятию: так, животное называется единым в отношении к живым существам [вообще] или в отношении к человеку. В действительности такие именования будут несобственными. Собственно единое — только то, которое сказывается в абсолютном смысле; а такое сравнительное единство — это не реальное единство, а либо понятийное тождество, либо сходство, основанное на некотором единстве, либо мысленное единство. И точно так же единым в собственном смысле всякое сущее называется только сообразно собственному понятию; ибо ничто не называется единым сообразно высшему или низшему понятию, разве что вторичным образом и по отношению к чему-то другому.

19. Наконец, следует отметить, что единство может рассматриваться в вещах двояко: во-первых, как подобающее сущему от его сущести и отграниченно взятое в этой сущести; во-вторых, как подобающее одному сущему через другое, с ним сопряженное. Так, в материи (как было сказано выше) мы усматриваем существенное единство, которое подобает ей в собственной сущести и в силу этой сущести, хотя оно берется отграниченно и отделяется в уме от количества и любой другой акциденции; другое же единство усматривается в материи по отношению к количеству, от которого она называется единой количественно, то есть численно. И точно так же можно рассматривать единство в белизне и прочих телесных сущих; в нематериальных же вещах обнаруживается только первый модус единства. Следователь-

но, единство, непосредственно подобающее сущему через себя, может быть названо единством через себя: не в том смысле, в каком мы выше говорили о сущем и едином через себя, а поскольку оно само по себе отличается от единства через иное. Такой модус единства обнаруживается во всяком сущем, поскольку оно есть сущее, так что даже акцидентально сущее, поскольку оно едино через себя, а не через иное, обладает таким единством. Вот почему это единство через себя подобает сущему, поскольку оно есть сущее. Чтобы устранить эквивокацию, его можно назвать внутренним, или существенным, единством; тогда как другое единство — то, которое подобает через иное — будет привходящим и как бы внешним, то есть единством по именованию, о чем мы подробнее будем говорить в разделе пятом.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О том, является ли единство адекватным атрибутом сущего, и о разделении сущего на единое и многое

1. До сих пор мы рассмотрели только понятие единого и его различные модусы. Но так как цель всего этого *Рассуждения* состоит в том, чтобы обосновать принадлежность данного атрибута сущему, остается разобрать два пункта. Во-первых, нужно показать, что это свойство обратимо с сущим и является его адекватным атрибутом. Во-вторых, нужно показать, какому роду единства это свойственно, что будет показано в следующем разделе.

2. Относительно первого пункта причина затруднения заключается в том, что сущее разделяется на единое и многое, как явствует из Аристотеля, кн. X «Метафизики», гл. 1²⁰, и св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11. Более того, многие утверждают, что это — первичное разделение сущего, о чем подробно рассуждает Сонсинас, На кн. X «Метафизики», вопр. 1. Но член разделения не может быть обратимым с разделяемым; следовательно, единое не может быть обрати-

²⁰ Аристотель, *Метафизика*, X, 1, 1052 а 15—1053 б 8.

мым с сущим; следовательно, оно не является трансцендентальным атрибутом сущего. И подтверждается это тем, что единое и многое противоположны друг другу, по свидетельству Аристотеля в указанном месте; стало быть, они не могут принадлежать одному и тому же. Следовательно, сущее, которое является многим, не будет единым; следовательно, единое не есть адекватный атрибут сущего.

3. На это затруднение надлежит коротко ответить, что единство, или *единое*, является адекватным атрибутом сущего. Это следует из Аристотеля, кн. IV «Метафизики», гл. 2, текст 3²¹, где говорится, что сущее и единое взаимно следуют друг за другом. О том же учит Платон в «Пармениде», где сказано: *Ни сущее не отсутствует в едином, ни единое — в сущем, но то и другое скорее во всем равны друг другу*. То же самое утверждает св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1 и 2, и все философы. И это очевидно, во-первых, из того, что среди атрибутов сущего на первое место ставят единое, как мы видели выше. Следовательно, оно должно быть обратимым с сущим, потому что к понятию трансцендентального атрибута в собственном смысле принадлежит адекватность своему субъекту. И поэтому единое относят к числу трансценденциальных, как и само сущее.

Во-вторых, это явствует из самого положения вещей: ведь истинное и реальное единство предполагает или включает в себя сущее, как было показано выше, ибо то, что есть просто ничто, не может называться единым, кроме как эквивокально и в силу внешнего именованья. Но из всякой сущести, поскольку она есть сущее, следует — или с необходимостью сопрягается с нею — нераздельность в себе: ведь если она актуально разделена, то, как таковая, будет уже не сущестем, а частью сущести. Следовательно, понятие единого адекватно обратимо с сущим.

В-третьих, всякое сущее является либо простым, либо составным. Простое сущее не просто не разделено, но и неделимо, потому что просто; составное же сущее, как таковое, также нераздельно: ведь если оно актуально разделено, то уже не будет составным. Стало быть, всякое сущее — как простое, так и составное — едино; а то, что не является ни простым, ни составным, вообще не есть сущее, но будет либо ничем, либо множеством сущих.

²¹ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 а 32—1003 б 24.

Разъясняется деление сущего на единое и многое

4. Итак, на высказанное затруднение св. Фома в ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, на 2, отвечает, что сущее в одном смысле нераздельно, а в другом может быть разделено, и что с одной точки зрения оно есть многое, а с другой может быть единым: *И по этой причине (говорит он) сущее разделяется на единое и многое: на единое в абсолютном смысле, а на многое — в относительном, ибо само множество является сущим лишь постольку, поскольку некоторым образом является единым.* И Дионисий утверждает, посл. гл. трактата «Об именах Божиих», что *нет множества, которое не было бы некоторым образом причастно единому, ибо то, что является многим в отношении частей, является единым как целое; и что является многим в отношении привходящих свойств, едино в отношении субстрата, и т. д.* Из этого ответа прежде всего становится понятным, что, если говорить формально и в собственном смысле, сущее не разделяется на многое именно как многое, в актуальном и формальном смысле, потому что такое многое, поскольку оно таково, в действительности представляет собой не сущее, но сущие.

5. Итак, множество может полагаться членом деления сущего двумя способами. Во-первых, оно может пониматься не как множество актуальное, то есть актуально разделенное, которое только и является в собственном смысле множеством, согласно кн. V «Метафизики», гл. 13, текст 18²², но исключительно как множество в потенции. Именно в этом смысле говорится, что в непрерывном присутствует множество составных частей или точек, и в человеческой природе присутствует множество сущностных частей. Именно так, видимо, понимал деление св. Фома, когда говорил, что сущее разделяется на единое и многое как на единое в абсолютном смысле и на многое в относительном смысле. Ведь то будет абсолютно единым, в чем нет актуально разделенного многого; и наоборот, то называется относительно многим, что в самой реальности разделено, или разъято, но не актуально, а лишь потенциально. Поэтому при таком понимании, вообще говоря, нет необходимости различать члены деления в ре-

²² Аристотель, *Метафизика*, 1020 а 10.

альности, но достаточно различить их лишь мысленно: ведь одно и то же сущее, которое является единым абсолютно, является многим относительно, то есть потенциально, как явствует из приведенных примеров. Если же мы хотим помыслить эти члены обособленно и отграниченно, тогда некоторое сущее будет единым так, что никоим образом не будет многим — ни актуально, ни потенциально; другое же сущее будет единым так, что будет также многим в относительном смысле, то есть потенциально или акцидентально. В таком смысле указанное деление совпадает с делением сущего или единого на простое и составное. И при таком понимании вполне очевидно, что это деление нисколько не препятствует адекватности сущего и единого: ведь такое множество не исключает единства в абсолютном смысле. Наконец, в таком смысле сущее, которое подвергается делению, может быть понято не как понятие, общее для сущего через себя и акцидентально сущего, но как само сущее через себя: ведь среди сущих через себя имеются некоторые, которые хотя и обладают актуальным единством, однако потенциально могут быть многими.

6. Во-вторых, такое разделение может подразумевать множество в абсолютном и собственном смысле. Именно таким образом, видимо, толкует его Казтан, когда говорит, что слова св. Фомы, указ. ответ на 2; *сущее разделяется на единое и многое: на единое в абсолютном смысле, и на многое — в относительном*, — нужно понимать так, что *в абсолютном и в относительном смысле* относится не к *единому и многому*, а к глаголу *разделяется*, — иначе говоря, что сущее так членится на единое и многое, что единое есть сущее в абсолютном смысле, а многое — сущее в относительном смысле. И при таком понимании следует, напротив, заявить, что множество входит в членение сущего, ибо тому, что является многим в абсолютном смысле, случается быть единым в относительном смысле. Отсюда проясняется и другой член разделения — единое в безусловном и абсолютном смысле. И при таком понимании члены разделения всегда различаются не только в разуме, но и в самой реальности, так как включают в себя противоречивую, или привативную, противоположность со стороны разделения. В самом деле, многое, будучи взято абсолютно, есть то, что в самом себе актуально разделено; единое же — то, что в себе актуально не разделено. И в таком смысле это разделение совпадает

с тем, в котором сущее разделяется на абсолютно единое и относительно единое: ведь абсолютно многое выступает членом разделения сущего лишь постольку, поскольку представляет собой относительно единое. Отсюда следует, что в таком членении разделяемым будет не сущее через себя, а то, что подразделяется на сущее через себя и акцидентально сущее. В самом деле, всякое сущее через себя едино в абсолютном смысле; многое же называется относительно единым лишь постольку, поскольку конституирует некоторое акцидентальное сущее. Поэтому оно не может быть членом разделения сущего, кроме как в качестве акцидентального сущего. Стало быть, то, что разделяется в таком членении, не может быть сущим через себя, ибо одному члену противоречила бы обратимость с другим. Следовательно, это должно быть сущее, абстрагированное от сущего через себя и акцидентально сущего.

И отсюда, наконец, становится понятным, почему это разделение не противоречит адекватности единого и сущего. В самом деле, оно подразумевает, что любое сущее является единым в той мере, в какой является сущим; так что если оно представляет собой сущее через себя, то будет и единым через себя; если же оно есть акцидентально сущее, то будет и акцидентально единым; и как сущее может обозначаться абстрактно, так и единое. Вот почему, подобно тому как сущее разделяют в этом смысле на единое и многое, точно так же можно разделить и само единое: ведь, как было сказано, это то же самое, как если бы разделять его на единое в абсолютном смысле и единое в относительном смысле.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

Имеет ли разделение сущего на единое и многое аналогический характер

1. Исходя из сказанного, нетрудно сформулировать некоторые затруднения, которые обычно выдвигают в связи с таким разделением. Первое затруднение таково: является ли это разделение аналогическим или унивокальным?

2. Отвечаю: если понимать его во втором смысле, то оно будет аналогическим и почти эквивокальным, потому что разделение сущего на сущее через себя и акцидентально сущее, которому, как было сказано, будет в таком смысле равнозначным указанное разделение, имеет аналогический характер. А именно, это разделение представляет собой аналогию пропорциональности, так что взятому в таком смысле сущему не будет соответствовать единого общего понятия: ведь акцидентально сущее, как таковое, в действительности есть не сущее, но сущие, и называется сущим [в единственном числе] только в силу некоторой пропорциональности, или подражания, сущему через себя. Прежде всего, это мнение подтверждается словами Аристотеля, кн. IV «Метафизики», гл. 2²³, в конце, где тот прямо учит о присутствии здесь аналогии. Далее, это подтверждается тем доводом, что абсолютно многое не является абсолютно одним, поскольку эти два понятия, безусловно, противоположны друг другу; следовательно, многое не является и в абсолютном смысле сущим, ибо сущее и единое, будучи взяты в одном и том же отношении, взаимно обратимы. Следовательно, сущее разделяется на единое и многое не унивокально, а аналогически. Таково же было учение св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, на 2, согласно приведенному и поясненному выше толкованию Каэтана. Далее, то, что эта аналогия имеет именно такой характер, как мы сказали²⁴, доказывается следующим образом: быть нераздельным принадлежит к формальному смыслу единого; но такой нераздельности не обнаруживается в акцидентально едином, разве что исключительно по аналогии, и почти что эквивокально: ведь в нем обнаруживается актуально разделенное многое, а нераздельность — лишь сообразно некоторому постижению или отношению. Следовательно, понятие единого принадлежит такому множеству только через некоторую пропорциональность, или подражание; стало быть, точно таким же образом ему принадлежит и понятие сущего, ибо, как было сказано, сущее и единое пропорционально соответствуют друг другу.

Наконец, это мнение подтверждается тем, что имя «сущее» берется от сущности или от существования; но в таком множестве нет ни

²³ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1005 а 1—13.

²⁴ Т. е. представляет собой аналогию пропорциональности.

сущности, ни существования, а скорее имеются сущности и существования [во множественном числе].

3. Могут возразить, что это в лучшем случае справедливо в отношении такого безусловного многого, которое никоим образом не является единым, кроме как через примыкание: например, в отношении груды камней, и т. д. Ведь в таких случаях в действительности не будет единства, а будет только смежность, которая, как правильно замечено, называется единством лишь в силу некоторой пропорциональности. Но, видимо, к другим акцидентальным сущим, которые обладают определенным единством, или координацией, частей, в силу которой, как было сказано выше, они могут называться некоторым образом единым, это рассуждение не применимо, и в них не найти такой аналогии. Ведь они, судя по всему, подпадают под одно понятие единого, взятого в трансцендентальном смысле, потому что отчасти обладают реальным единством и нераздельностью, имеющими основание в самих вещах.

4. Отвечаю: это вполне возможно, и прежде всего тогда, когда имеет место физическое и реальное соединение: например, соединение субстанции с акциденцией, внутренне укорененной в субстанции. Поскольку в таком составном сущем присутствует истинное и физическое соединение, постольку в нем присутствует столь же реальное единство: даже если оно не столь велико, как в субстанциальном составном сущем, между этими двумя видами соединения все равно имеется реальное сходство. Следовательно, его будет достаточно хотя бы для единства понятия, пусть даже заключающего в себе некоторую аналогию. Это связано с тем, что будет сказано ниже об аналогии сущего. Что же касается других, искусственных вещей, дело обстоит сложнее: ведь в них нет реального и физического соединения, а значит, нет и реальной нераздельности; следовательно, нет и реального сходства в единстве, которого достаточно для единства понятия — понятия сущего или единого. Тем не менее, нетрудно обосновать противоположное утверждение: ведь такое составное сущее, подразумевающее некоторое сопряжение или координацию, есть разновидность соединения, и его достаточно для того, чтобы подобные сущие постигались как некоторым образом единые через себя. Поэтому

выше мы сказали, что в этом качестве они могут непосредственно подпадать под предмет метафизики, и о них, как таковых, возможна наука. Следовательно, этого достаточно для того, чтобы они схватывались в едином трансцендентальном понятии единого.

5. И отсюда тем более следует, что если это разделение мыслить в первом, выше разъясненном смысле, — так, чтобы сущее через себя, строго говоря, разделялось на единое, которое никоим образом не является многим, и единое, которое является многим в потенции, — то тем более таким образом разделяется единое сообразно некоторому общему понятию единого через себя, то есть единого в абсолютном смысле. Ведь бытие многим, понятое в указанном смысле, то есть как бытие многим в потенции, не исключает, мы сказали, единства в абсолютном смысле. Однако, видимо, не следует исключать из этого понятия всякую аналогию, потому что Бог, под него подпадающий, не будучи сущим, которое унивокально творениям, не является и унивокально единым с ними.

6. Но можно, вероятно, полагать, что хотя единое не сказывается унивокально о Боге и творениях с точки зрения того позитивного, что оно включает или со-означает, оно с точки зрения содержащегося в нем отрицания не противоречит тому, чтобы сказываться унивокально. Ведь прочие негативные предикаты могут унивокально сказываться о Боге и творениях: например, нематериальное бытие, поскольку оно отграниченно выражает отрицание и отсутствие первой материи, равным образом свойственно ангелам и Богу, хотя позитивное основание этого отсутствия в них не будет унивокальным. То же самое, вероятно, можно сказать и об отрицании разделения, которое выражается единым.

Кто-нибудь возразит, что это в лучшем случае справедливо применительно к нераздельным вещам как таковым — например, к ангелу. Возражаю. Во-первых, если однажды допустить, что трансцендентальное единое унивокально сказывается об ангеле и Боге, на этом основании можно будет утверждать, что оно унивокально сказывается также, например, о человеке. В самом деле, хотя человек не так совершенен, как ангел, однако и он является унивокально единым; стало быть, если ангел унивокально един с Богом, то и человек будет унивокально единым с тем и другим.

Во-вторых, это очевидно из априорного рассуждения. В самом деле, единое отграниченно выражает отрицание актуальной разделенности; но такое отрицание целостно и совершенно присутствует в сущем, едином через себя и в предельно собственном смысле, пусть даже оно будет составным. Тот же факт, что в нераздельной субстанции обнаруживается нечто большее, чем такое отрицание, указывает, конечно, на более высокий уровень совершенства сущести или единства, но не достаточен для того, чтобы говорить об аналогии в отношении понятия единого. А так как подлинная зависимость или причинность в отношении такого отрицания опять-таки возможна только со стороны его основания, в нем, судя по всему, нигде не найти достаточной причины для аналогии.

В-третьих, это подтверждается тем, что в противном случае первая материя, например, была бы более совершенным единым, чем составная субстанция; и тот же аргумент был бы приложим к душе, и к любой простой акциденции в отношении к составной субстанции, и к точке в отношении к количеству, ибо относительно всего этого будет следовать тот вывод, что единое имеет аналогическую природу и прежде всего сказывается о простом, хотя и наименее совершенном, сущем.

7. Тем не менее, хотя такие высказывания и выглядят вероятными, следует, безусловно, заявить, что трансцендентальное единое аналогически сказывается о Боге и творениях и обо всем том, о чем аналогически сказывается сущее. Потому что (как бы ни обстояло дело в отношении отрицания) единое формально выражает не одно лишь отрицание, как было показано выше, но сущность, или нераздельную сущность. И поэтому там, где сущность не унивокальна, реальное единство тоже не может быть унивокальным. Далее, Аристотель показал в кн. IV «Метафизики», текст 2²⁵, что со стороны реальности одно и то же — назвать нечто единым и единым сущим. Следовательно, то, что не является в абсолютном смысле сущим, не может быть в абсолютном смысле единым; следовательно, то, что является сущим по аналогии, будет и единым по аналогии. Это представляется особенно верным в отношении Бога, в котором сущность принадлежит к иному

²⁵ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 25–32.

порядку и обладает совершенством другого порядка и другой природы не только сама по себе, но и поскольку она служит основанием отрицания. В тех же сущих, в которых сущность хотя и не столь совершенна, однако в качестве основания для отрицания разделенности обладает определенным избытком простоты, то есть нераздельности, характеристика единого может быть названа более совершенной, но не в абсолютном смысле, а в отношении отрицания, сообразно приведенному рассуждению. И этим опять-таки подтверждается то, что было сказано выше: единое формально выражает не одно лишь отрицание, но сущность, взятую с точки зрения отрицания.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

Каким образом единое и многое противостоят друг другу

1. Отвечая на этот вопрос, Аристотель в кн. IV «Метафизики», гл. 2²⁶ указывает, что единое и многое противостоят друг другу привативно [как обладание и лишенность]. Однако в кн. X, гл. 1²⁷ он говорит о том, что они не противостоят друг другу ни как члены отношения, потому что единое не сказывается об ином, ни как противоречащие термины, потому что ни то, ни другое не сводится к чистому отрицанию, ибо не может истинно сказываться ни о том, чего нет, ни о том, что есть; ни как обладание и лишенность, потому что ни то, ни другое не сводится к простой лишенности, но выражает нечто позитивное; ни, наконец, как чистые противоположности, потому что те формально заключают в себе некое отрицание. Отсюда Аристотель делает вывод, что единое и многое противостоят друг другу в одном отношении как противоположности, а в другом — как члены отношения. А св. Фома высказывается в ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2 в том смысле, что эта противоположность ближе к лишенности,

²⁶ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1004 а 9—20.

²⁷ Аристотель, *Метафизика*, X, 3 (а не 1), 1054 а 20—30; 4, 1055 а 34—1055 б 16; 1055 б 25—29.

потому что единое (по его словам) противостоит многому, как нераздельное — разделенному.

2. Чтобы лучше разобраться в этом вопросе, следует принять во внимание, что многое может двояко соотноситься с единым: во-первых, поскольку оно есть многое; во-вторых, поскольку оно некоторым образом есть единое, отчего и было сказано, что множество есть член разделения сущего в том членении, которым оно разделяется на единое и многое. Когда мы поэтому формально говорим о множестве как о члене такого разделения, оно отличается от просто единого как несовершенное от совершенного, и они предстают как два неравных и различных понятия. Например, если мы возьмем число как единое дискретное количество или предположим, что оно обладает единой формальной природой как таковой, то его формальное понятие будет отличаться от формального понятия единого так, как обычно различаются две неравные природы или два вида, или как отличается линия от точки. Если же мы возьмем множество именно как множество и простую рядоположенность многих единиц, то можем сосредоточиться либо исключительно на том, что является позитивным в единстве и во множестве, и тогда они будут соотноситься как целое и часть, ибо множество именно таким образом составляется из единиц; либо можем сосредоточиться на привходящем сюда отрицании, и тогда и единое, и многое будут заключать в себе некоторое отрицание. В самом деле, поскольку во множестве представлено много позитивных сущих, оно заключает в себе отрицание в том смысле, что каждое из этих сущих отлично от других, то есть так называемое отрицание тождества; единое же выражает отрицание разделенности. И, таким образом, единое и многое выглядят противостоящими друг другу по способу обладания и лишенности согласно разным точкам зрения: ведь единое заключает в себе отрицание разделенности, присущей множеству; множество же заключает в себе отрицание тождества или реального сопряжения, присущего единству. Но поскольку множество включает в себя единство и требует нераздельности в отдельных единицах, из которых состоит само множество, тогда как единое, наоборот, не включает в себя ни множества, ни разделения, присущего множеству, но устраняет их, постольку единое скорее называется в абсолютном смысле противостоящим множеству по способу лишенности, чем наоборот.

3. Отсюда следует, что хотя выше, в отв. на 2, св. Фома и говорит, что множество образуется из единиц сообразно их сущести, а не сообразно их нераздельности, и повторяет это в другом месте, вопр. 9 «О потенции», гл. 7, на 10 и 14, это, видимо, надлежит понимать в ограниченном смысле, то есть применительно ко множеству, поскольку оно есть некое позитивное нечто. Если же принять во внимание все то, что заключает в себе множество, то надлежит, видимо, выразиться иначе. Ведь тот же св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 4, и в указанном вопр. «О потенции», ст. 7, на 15, говорит: *в понятие множества входит сущее, отделенное от другого*, и каждое из таких сущих само по себе едино, *ибо насколько бы разделенным ни мыслилось нечто, оно мыслится как множество лишь тогда, когда каждая из разделенных вещей мыслится единой*, а значит, нераздельной. Стало быть, отсюда следует, что единое образует многое с точки зрения всего, что заключается в этом многом, не только будучи взято как нечто позитивное, но и со стороны выраженного в нем отрицания. Ведь к понятию множества принадлежит не только то, что одна вещь не тождественна другой, но и то, что отдельные единицы в самих себе нераздельны, ибо в противном случае они не составили бы конкретного и определенного множества.

И я не вполне понимаю, что хочет сказать Каэтан, когда говорит относительно указанного ответа св. Фомы на пункт 2, что формальное множество возникает из формальных единиц, а значит, из отрицаний, и, тем не менее, нераздельность единицы участвует в образовании множества не как устраняющая разделение, а как обладающая формальным смыслом сущего. В самом деле, что это значит: «лишенность обладает формальным смыслом сущего»? Если это относится только к сущести, которая служит основанием лишенности, то это противоречит предыдущему утверждению Каэтана и нашему рассуждению. Если же имеется в виду, что отрицание обладает формальным смыслом сущего, поскольку может мыслиться по способу сущего, то такое членение будет неподобающим: ведь отрицание мыслится так лишь через внешнее именование и поэтому скорее обладает формальным смыслом сущего ментального, нежели реального, как о том говорит Каэтан.

4. Наконец, единое и многое могут соотноситься как мера и измеряемое, и тогда они способны противостоять друг другу как члены

отношения, будь то отношение реальное или ментальное. Второе вероятнее, потому что понятие меры заключается, видимо, только в некотором внешнем именовании и скорее имеет основанием наш способ постижения и употребления терминов, а также способ познания, нежели какое-либо реальное отношение или связь. Поэтому св. Фома замечает в ст. 2, что эта противоположность меры и измеряемого подобает количественному единству по отношению к числу, которое входит в категорию количества, но не трансцендентальному единству и множеству. На мой взгляд, так можно говорить лишь применительно к человеческому словоупотреблению или некоторому именованию, проистекающему из такого словоупотребления. В самом деле, если рассматривать вещи сами по себе, как таковые, то трансцендентальное единство будет так относиться к своему множеству, как численная, то есть количественная, единица — к своему числу, поскольку является началом множества и образует его, в силу чего оно может этим единством измеряться.

РАЗДЕЛ СЕДЬМОЙ

Предшествует ли единое множому, и нераздельность — разделению

1. В этом вопросе томисты по-разному говорят о единстве и множестве, с одной стороны, и о разделении и нераздельности, с другой. В самом деле, они говорят, что единство по своей природе предшествует множеству, что верно и очевидно само по себе. Во-первых, единое в собственном смысле не независимо от множественности в любом роде: ведь не единое зависит от многого, но многое от единого; и не единое определяется через многое, но множество определяется через единство. Во-вторых, единое есть начало и образует множество; поэтому они и не являются обратимыми в своих бытийных следствиях: если есть множество, то по необходимости должно быть и единство, но не наоборот.

2. Что же касается разделения и нераздельности, некоторые утверждают, что разделение по своей природе первее нераздельности и един-

ства. Так учит Сонсинас, На кн. IV «Метафизики», вопр. 23, на 6, и На кн. X «Метафизики», вопр. 4; и Явелли, в комментарии на то же место, вопр. 6. Казтан же в Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 4, прибегает к довольно-таки невразумительному различию, а именно: он утверждает, что разделение предшествует единству, взятому абсолютно и как таковому, но в умопостигаемом бытии; и что оно является последующим по отношению к единству, взятому абсолютно, то есть сообразно его абсолютному бытию, каковым является бытие в реальности. Первую часть своего тезиса он доказывает тем, что утверждение предшествует отрицанию; но быть единым означает быть вот этим и не быть чем-то отличным от вот этого; следовательно, разделение между этими противоречащими терминами по природе предшествует единству. А вторую часть тезиса он доказывает тем, что отрицание одного сущего другим, то есть реальное отрицание, будет последующим по отношению к единству. Из этих доводов становится понятным смысл ранее выдвинутой Казтаном дистинкции. В самом деле, под отрицанием в умопостигаемом бытии он, видимо, понимает отделение сущего от не-сущего и всякого сущего от вот такого не-сущего, которое другие авторы называют чисто ментальным отрицанием; под отрицанием же сообразно реальному бытию он понимает отделение одного сущего от другого, которое обычно именуется реальным отрицанием. Но, как явствует из сказанного ранее, то разделение, которое само по себе и первичным образом отрицается единством, не есть ни одно из этих отрицаний, но представляет собой отрицание реального разделения самого сущего в самом себе. Относительно этого разделения мы и спрашиваем, будет ли оно предшествующим или последующим по отношению к нераздельности.

3. Мне же представляется, что такое разделение никоим образом не будет реально предшествовать единому или входящей в единое нераздельности. Ведь если мы сравним эти две характеристики между собой в целом, в полном объеме, то бытие в качестве некоего нераздельного в себе сущего окажется первее, чем наличие некоторой отделенности одного сущего от другого или разделенности сущего в себе самом. Если же мы сравним их между собой в отдельных сущих, то всякое сущее по своей природе будет обладать в себе нераздельностью прежде, нежели разделением. Что же это за разделение, и в каком

субъекте оно именуется или является само по себе предшествующим нераздельности, то есть единству? Далее, невозможно найти довода, способного убедить в обратном. Ведь хотя нераздельность противостоит разделению как лишенность, из этого еще не следует, что разделение с необходимостью должно ей предшествовать. Во-первых, хотя в том, что в собственном и строгом смысле противостоит друг другу как обладание и лишенность, обладание по природе предшествует отрицанию — ведь такая лишенность имеет место лишь в субъекте, которому по природе скорее подобает обладание, нежели лишенность, — однако в отрицании, взятом в широком и несобственном смысле, каковым и является отрицание единого, обладание, как уже было показано, не обязательно должно предшествовать отрицанию. Например, хотя нематериальное, взятое по способу лишенности, выражает отрицание, в абсолютном смысле и реально нематериальное бытие первее материального бытия: ведь оно не выражает лишенности в собственном смысле и в отношении субъекта, по природе способного к обладанию, что само по себе требовало бы первенства материального бытия перед нематериальным. И в человеке порядок возникновения требует, чтобы сперва он был лишен зубов, а потом их имел. А ведь такая лишенность хотя и не является, применительно к младенческому возрасту, лишенностью в самом строгом смысле, однако находится к ней ближе, чем отрицание разделения, выражаемое нераздельностью единого. Следовательно, в нашем случае гораздо меньше необходимости в том, чтобы разделение по природе предшествовало нераздельности. И поэтому св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 4, правильно учит, что разделение предшествует единству, однако не в абсолютном смысле, а сообразно порядку нашего постижения.

4. Итак, если сравнивать эти две характеристики сами по себе и в их собственной природе, то как единство предшествует множественности, так и нераздельность предшествует разделению. Применительно же к нам разделение называется предшествующим нераздельности потому, что нераздельность познается по типу отрицания, и поэтому сначала с необходимостью надлежит постигнуть то, что подвергается отрицанию: ведь для нас утверждение всегда предшествует отрицанию. Но это надлежит разуметь только в отношении нераздельности,

взятой формально, в качестве отрицания или основания отрицания, сообразно различным способам понимания нераздельности единого, рассмотренным выше. И так же Аристотель в книге X, тексте 6²⁸, говорит о едином и его нераздельности в сравнении с многим. В самом деле, он утверждает, что многое будет для разума предшествующим *по смыслу*. Этим последним словом он ясно дает понять, что речь идет о предшествовании для нас. И так же излагает это место св. Фома, Комм. на «Метафизику», лекц. 4. Он заявляет, что сказанное надлежит относить ко множеству, взятому исключительно в аспекте его разделенности; если же взять множество во всей смысловой полноте этого понятия, то и для нас оно будет последующим, *ибо*, как говорит св. Фома, *оно есть не что иное, как совокупность единиц. Вот почему, несмотря на множественность разделенного, оно называется множественным только после того, как той или иной [единице] будет приписано единство.*

РАЗДЕЛ ВОСЬМОЙ

Является ли разделение сущего на единое и многое самым первым из всех разделений

1. Дунс Скот, в Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 8, вопр. 3, и Quodl., вопр. 5, ст. 1, считает первым не это разделение, а то, которым сущее разделяется на конечное и бесконечное. Ибо эти два термина формально стягивают сущее именно как сущее, а те стягивают сущее, поскольку оно есть единое; следовательно, второе разделение предшествует первому. Вывод очевиден, ибо как характеристика сущего первее характеристики единого, так разделение, подобающее сущему как сущему, первее разделения, подобающего сущему как единому. В самом деле, первое разделение свойственно сущему как бы само по себе и первичным образом, второе же — само по себе, но вторичным образом: так, если бы в человеке могли присутствовать разные модусы разумности и способности смеяться, то разделение природы

²⁸ Аристотель, *Метафизика*, X, 1, 1052 а 30—35.

человека скорее совершалось бы модусами разумности, чем модусами способности смеяться.

Большая посылка в отношении первой части провозглашается: ведь то, чем конституируется сущее именно как сущее, есть сущность; стало быть, первичное различие сущностей как таковых есть также первичное разделение сущего как такового. Но одна сущность, как сущность, отличается от другой сущности тем, что обладает определенной степенью сущностного совершенства, в сравнении с которой степень совершенства другой сущности будет большей или меньшей. Такова первая характеристика, при наличии которой, независимо от всех прочих, различие сущностей сохраняется, а при отсутствии — не сохраняется. Но такого рода различие прежде всего и само по себе обнаруживается между бесконечно совершенной сущностью и всеми остальными, конечными сущностями; следовательно, первым разделением сущего будет разделение на конечное и бесконечное.

Вторая часть большей посылки явствует из сказанного ранее. В самом деле, чтобы иметь возможность разделять сущее, эти два термина — единое и многое — должны соответствовать разделению сущего на единое в абсолютном смысле и единое лишь в относительном смысле, или на единое через себя и единое привходящим образом. Но такое разделение, будучи взято формально, есть разделение сущего как единого; следовательно... Если же кто-нибудь возразит, что и сущее как таковое может разделяться этими двумя модусами единства, можно будет вновь привести тот же самый аргумент. В самом деле, разделение сообразно модусам единства будет как бы разделением в именованиях²⁹ (если можно так выразиться), так как будет разделением сообразно свойствам сущего; первичным же будет сущностное разделение, то есть разделение сообразно модусам, которые сами по себе, первично и сущностно, стягивают сущее.

2. Томисты, напротив, доказывают, что первое разделение сущего есть разделение на единое и многое, или на сущее через себя и акцидентально сущее. Так считает Сонсинас, На кн. X «Метафизики», вопр. 1. Он приписывает эту позицию св. Фоме, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, на 4, и Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 24,

²⁹ Паронимическим разделением (*divisio denominativa*).

вопр. 1, ст. 3, потому что тот говорит, что первый объект интеллекта есть сущее, второй — разделение, третий — единое, четвертый — множество. Это мнение основано на том, что единое есть первый адекватный атрибут сущего именно как сущего, свойственный ему даже в отвлечении от конечного или бесконечного; следовательно, он подобает сущему прежде, нежели конечное или бесконечное. Но из указанного места у св. Фомы нельзя сделать никаких выводов, и прежде всего потому, что здесь он не сравнивает разделение сущего на единое и многое с другими разделениями сущего, а говорит о способе и порядке, сообразно коим нами постигаются единое и многое. А эти вещи не имеют отношения к делу. Ведь, если проводить сравнение корректно, его следует проводить не между единым как адекватным атрибутом сущего и модусами, стягивающими сущее. В противном случае и Дунс Скот не отрицал бы, что единое подобает сущему прежде, нежели конечное и бесконечное или другие сходные модусы. Это подобно тому, как свойство, адекватное роду и обратимое с ним, разум мыслит принадлежащим ему прежде, чем низшие отличительные признаки, стягивающие род: ведь такое свойство присуще ему само по себе и отграниченно, тогда как стягивающие отличительные признаки — только в отношении к низшим ступеням.

Более того, даже если взять противостоящие друг другу стягивающие модусы разделительно и приписать их сущему по способу единого составного свойства — каково, например, «конечное и бесконечное»³⁰, и т. д. — то и тогда единое, как свойство адекватное и несоставное, нужно будет считать предшествующим понятием, в том числе потому, что оно будет более простым, самым по себе более адекватным и менее зависящим от постижения чего-то другого. Это тем более так, что, как было сказано выше, такие составные, или разделительные, предикаты в действительности не являются свойствами сущего как такового, ибо сущностно разделяют само сущее. Следовательно, чтобы сравнение было корректным, надлежит говорить

³⁰ Суарес имеет в виду т. наз. «разделительные», или дизъюнктивные атрибуты сущего, о которых учил Дунс Скот. Эти атрибуты образованы парами противоположных свойств («конечное-бесконечное», «необходимое-случайное», «временное-вечное» и т. п.), которые обратимы с сущим как таковым не в каждом из своих членов, но будучи взяты именно как пары.

о едином с точки зрения определенных модусов единого; и в таком случае приведенный довод, как очевидно, не будет иметь силы.

3. Поэтому Явелли в трактате I «О трансценденталиях», гл. 1, высказывается иначе, предлагая несколько разделений сущего. Первым он называет разделение сущего на реальное и ментальное, вторым — разделение реального сущего на единое через себя и единое приводящим образом, третьим — разделение сущего на абсолютное и относительное; четвертым (которое будет третьим по счету разделением реального сущего) — на единое и многое. Явелли не приводит никаких доводов в обоснование такого порядка разделения. Но в отношении занимающего нас вопроса, а именно, того, что при сравнении двух разделений — на единое и многое и на конечное и бесконечное — первым будет разделение на единое и многое, — этот вывод Явелли подкрепляет тем очевидным соображением, что сущее разделяется на конечное и бесконечное, поскольку является благом, тогда как другое разделение, как было сказано, совершается в отношении сущего как единого. Следовательно, это разделение будет первое того, подобно тому как атрибут единого первое атрибута благого. Бóльшая посылка очевидна: ведь конечное и бесконечное разделяют сущее сообразно различным степеням совершенства; следовательно, они разделяют его как совершенное, то есть как благое, ибо совершенное и благое — одно и то же. По той же причине Скот, полагая возможным некое реальное сущее, которое не выражает совершенства формально, первым называет иное разделение: он говорит, что первичным образом сущее разделяется на количественное и неколичественное [*quantum et non quantum*], имея в виду количество совершенства, а уже потом количественное сущее разделяется на конечное и бесконечное. Следовательно, также и по мнению Скота сущее здесь подвергается разделению, будучи взято в аспекте его количественности, то есть совершенства. Тем самым Скот, как представляется, предпосылает этому разделению разделение сущего на абсолютное и относительное, ибо только относительное сущее он называет неколичественным: ведь отношение, как таковое, не выражает никакого совершенства. Так что он поступает последовательно, утверждая, что только абсолютное сущее разделяется на конечное и бесконечное; и Явелли учит о том же.

4. В этом вопросе надлежит исходить из того, что речь идет о реальном сущем. В самом деле, ментальное сущее, как было сказано выше, не объединяется в одном понятии и не совпадает с реальным сущим; поэтому разделение сущего на реальное и ментальное будет неправильно причислять к разделениям сущего. Оно будет скорее разделением имени, чем вещи; мы же здесь ведем речь не о различных значениях одного и того же слова, а о различных способах, какими понятие обозначенной словом вещи способно в самой реальности подвергаться определению, то есть стяжению. Наконец, здесь мы говорим о разделении только того сущего, которое выше назвали собственным объектом метафизики; но таковым будет только реальное сущее, а не то сущее, которое абстрагируется от сущего реального и ментального.

5. С другой стороны, по тем же соображениям следует утверждать, что подобные разделения нельзя относить к сущему как членимому на сущее через себя и акцидентально сущее, причем акцидентально сущее берется здесь в строгом смысле: исключительно как сущее через примыкание [*per aggregationem*]. В самом деле, такое разделение, как было показано выше, относится не к какому-то общему понятию, но лишь к имени, в силу некоей несовершенной аналогии пропорциональности. Поэтому мы сказали, что адекватным объектом метафизики является не столь широкое понятие сущего, но только реальное сущее само по себе: постольку, поскольку оно может обладать неким ментальным, концептуальным единством, имеющим опору в самих вещах, а значит, способно иметь реальные свойства и подвергаться реальным разделениям. И этим же объясняется тот факт, что, если разделение сущего на единое и многое взять в том смысле, в каком оно совпадает с указанным разделением сущего на сущее через себя и акцидентально сущее, то оно, конечно, может быть названо предшествующим по отношению к разделению сущего на конечное и бесконечное, подобно тому как разъяснение разделения, то есть эквивокации, терминов во всякой науке должно предшествовать ее реальному членению. В таком смысле разделение сущего на ментальное и реальное тоже может быть названо первым. Но если говорить о реальных разделениях в собственном смысле, то есть поскольку ими стягивается и разделяется адекватный объект этой науки, то назван-

ное разделение в той же мере чуждо этому порядку, что и разделение сущего на реальное и ментальное: ведь и здесь, как было показано, общим будет только имя, но не понятие.

6. Остается, следовательно, сравнить эти разделения постольку, поскольку в них подвергается членению реальное сущее, точнее, сущее через себя, взятое в самом широком смысле. Причем эти разделения можно сравнивать либо по степени универсальности, и тогда одно будет называться предшествующим другому в силу своего более общего характера, а другое окажется некоторым образом ему подчиненным; либо по степени различия и величине дистанции между терминами разделения, и тогда предшествующим будет называться то разделение, в котором разделяющие термины изначально и дальше отстоят друг от друга. Наконец, разделения могут сравниваться по следующему признаку: каким образом разделяющие термины относятся к самому разделяемому? И тогда, видимо, нужно будет назвать предшествующим то разделение, в котором разделяющие члены будут более самостоятельно и формально стягивать разделяемое сообразно его собственной формальной природе: так, как это провозглашалось в доводах в защиту первого и второго мнений. И этим, судя по всему, исчерпываются те причины, по которым одно разделение могло бы называться предшествующим по отношению к другому.

7. Поэтому в данном вопросе, вероятно, можно утверждать следующие три вещи. Во-первых, с точки зрения универсальности ни одно из этих разделений не будет первее другого: оба они адекватны сущему и разделяют его как взятое в полном объеме; и ни одно из них не содержится в другом и не является подразделением другого. Это очевидно само по себе, ибо для того и другого разделения разделяемое будет одним и тем же, как было предположено, и в обоих разделениях разделяющие термины непосредственно противоречат друг другу, исчерпывая собою разделяемое. Это совершенно очевидно в разделении сущего на единое и многое. Что же касается разделения сущего на конечное и бесконечное, согласно мнению Скота, здесь ситуация не столь ясна. В самом деле, и он сам, и многие другие находят нечто среднее между этими двумя терминами в некоторых реальных сущих, не выражающих никакого совершенства; и поэтому сам Скот, как было сказано выше, полагал необходимым предпослать указанному

разделению сущего другое — разделение на количественное и неколичественное, и только количественное сущее адекватно разделить на конечное и бесконечное. Тем самым Скот, соблюдая последовательность, представляет это разделение [на конечное и бесконечное] менее универсальным, чем другое — на единое и многое: ведь то сущее, которое называется неколичественным, существует как единое, потому что существует как сущее.

Я же полагаю более истинным противоположное учение и считаю, что нет такого реального сущего, которое не было бы количественным в своем собственном и формальном понятии, а значит, не было бы конечным или бесконечным — либо вообще, либо в своем роде. Мы будем говорить об этом ниже, где покажем, что всякое сущее выражает некоторое совершенство.

8. Во-вторых, я утверждаю, что в указанном разделении сущего разделяющие термины отстоят друг от друга дальше и различаются изначально, чем в другом разделении — на единое и многое; и что, следовательно, то разделение будет первее этого. Причем бесконечное в первом разделении я понимаю как бесконечное в смысле существенного и сущностного совершенства, и прежде всего потому, что, как очевидно из сказанного в другом месте, только такое бесконечное существует в природе вещей. В самом деле, в тварных вещах не может быть такого безусловного бесконечного, которое в абсолютном смысле не было бы конечным. В Боге же все бесконечно в простом и сущностном смысле, хотя в наших несовершенных абстрактных понятиях кое-что, в первую очередь относительное, может постигаться как бесконечное лишь в каком-то определенном роде, без отчетливого постижения простой бесконечности. Но это не имеет отношения к вопросу, который мы рассматриваем.

Итак, из сказанного становится очевидным первое утверждение: исходное разделение совершается на основании первого различия, которое проходит между Богом и творениями; второе же разделение не таково. В самом деле, на одном его полюсе находятся Бог и множество творений, которые в абсолютном и строгом смысле представляют собой сущие через себя; на другом полюсе — только творения, причем такие, которые не являются сущими через себя в подразумеваемом здесь смысле. Но Бог и творения отстоят друг от друга даль-

ше, чем любая характеристика тварного сущего способна отстоять от другой, тоже тварной, характеристики или даже от характеристики, общей Богу и твари: ведь в первом случае расстояние между ними будет бесконечным в абсолютном смысле, во втором же — никоим образом. Этот тезис разъясняется следующим образом: те два члена разделения сущего — единое и многое — различаются только большей или меньшей степенью единства самого сущего, и в силу такого разделения эти члены отстоят друг от друга не далее, чем, например, единство армии отстоит от единства человека. В самом деле, хотя другие сущие могут дальше отстоять друг от друга по степени единства, однако такая большая степень различия идет не от этого разделения, а в достаточной мере объясняется предыдущим. Но конечное сущее и сущее бесконечное отстоят друг от друга гораздо дальше, чем единство через себя и единство через приводящее, как таковые; следовательно, в таком смысле первое разделение будет первее, поскольку выражает предельное и первичное различие и отстояние в сущем.

9. Отсюда я делаю тот вывод, что следует одинаково судить о разделении сущего на нетварное и тварное и о его разделении на сущее по сущности и сущее по причастности, или на чистый акт и на сущее некоторым образом потенциальное. В самом деле, все эти различения совпадают в реальности и представляют в разных негативных или коннотативных понятиях одно и то же членение и разделение сущего. И по той же причине я считаю, что это членение предшествует разделению сущего на субстанцию и акциденцию, даже если по степени универсальности они равны; ибо тварное отстоит от нетварного дальше и отличается первичнее, чем акциденция отличается от субстанции как таковой, или от тварной субстанции, что одно и то же.

На том же или даже большем основании указанное разделение первее разделения сущего на абсолютное и относительное, потому что точно так же те первые два термина отстоят друг от друга дальше и различаются сильнее. В самом деле, различие между абсолютным и относительным вполне может быть сохранено и без бесконечной дистанции; более того, эти две формальные характеристики мыслятся не столь различными между собой, чтобы не быть способными совпасть в одной и той же простейшей реальности — хотя бы в Боге. Стало быть, эти две характеристики не только не отстоят друг от дру-

га так же далеко, как тварное и нетварное сущее, но сами по себе не требуют с необходимостью, чтобы одна из них была тварной, а другая — нетварной, как тому учат богословы относительно Троицы.

10. В-третьих, следует сказать, что если формально соотнести эти разделения с разделяемым, то разделение сущего на бесконечное и конечное будет предшествовать даже сущему как таковому, хотя другое разделение окажется первее по отношению к единому, поскольку оно едино. Это утверждение вполне подтверждается доводом, приведенным в поддержку Дунса Скота, а именно: модусы, обозначенные как конечный и бесконечный, сами по себе и формально определяют понятие сущего или сущности как таковых, ибо всякая реальная сущность в силу того, что она сущностно включает в себе реальность, внутренним и сущностным образом требует как наличия некоторого сущностного совершенства, так и определенного модуса, или степени, этого совершенства. По той же причине Каэтан, Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, в начале, задаваясь вопросом о том, почему св. Фома рассуждает о совершенстве и бесконечности Бога ранее, чем о Его единстве, отвечает: потому что те две характеристики принадлежат к категориальным сущностным свойствам, тогда как единство — к трансцендентальным атрибутам сущего. Подобно тому как в Боге сущностное совершенство и бесконечность предшествуют, с точки зрения понятий разума, Его единству, ибо эти две характеристики, сообразно нашему способу постижения, обозначают предельно формальное устройство этой сущности, так в тварном сущем определенная качественная и количественная степень сущностного совершенства предшествует единству. Следовательно, в сущем, вообще говоря, разделение на первично и максимально отличные друг от друга сущностные модусы, обозначаемые терминами «конечное» и «бесконечное», будет более формальным и предшествующим в сравнении с разделением на модусы единства.

11. И этому не препятствует довод, выдвинутый Явелли. В самом деле, я отрицаю, что конечное и бесконечное разделяют сущее как благое, если говорить формально о благе как о трансцендентальном атрибуте сущего. Ведь обладание некоторым совершенством, как таковое, означает, как мы увидим ниже, не атрибут реального сущего,

но сущность. Действительно, именем реального совершенства обозначается не что иное, как сама сущность вещи: чтобы быть реальной, а не вымышленной, она должна формально быть некоторым совершенством. Если эта сущность бесконечна в абсолютном смысле, она сама по себе есть высшее совершенство; если же она конечна, то представляет собой тот или иной вид причастности высшему совершенству. О том, что именно присоединяет характеристика блага, в смысле трансцендентального атрибута сущего, к сущностному совершенству, мы скажем после. А что другое разделение, на единое и многое — в том смысле, в каком оно было разъяснено, — представляет собой, в более формальном смысле, скорее разделение единого как единого, чем сущего как сущего, нетрудно уяснить из сказанного. Ведь для того, чтобы эти два термина могли разделить сущее как таковое, они должны быть взяты как обозначения разных модусов единства. И не имеет значения, будет ли термин «единое» означать то, что едино через себя и никоим образом не может быть единым акцидентально, а «многое» — то, что в абсолютном смысле является акцидентально единым, хотя в другом отношении может быть единым через себя; или же термин «единое» будет означать то, что в силу своего единства исключает всякую множественность, даже потенциальную, а «многое» — любое сущее, которое хотя само по себе и едино, однако некоторым образом есть многое, хотя бы в потенции. Ибо все эти рассуждения описывают всего лишь разные модусы единства; однако известно, что разнообразные модусы единства, если рассматривать их более формально, стягивают скорее единое, чем сущее.

12. Итак, указанные выше разделения могут быть сопоставлены между собой всеми этими способами, и не приходит на ум другого основания или причины, по которым одно разделение сущего могло бы называться предшествующим другому. Отсюда также — замечу мимоходом — следует, что предложенный у Явелли порядок разделений безоснователен. И особенно неподобающим будет то разделение, которым сущее членится на шесть трансценденций (ибо о прочих уже сказано достаточно). В самом деле, поскольку все трансценденции равны между собой и взаимнообратимы с сущим, речь может идти в собственном смысле не о разделении сущего, но лишь о некотором

перечислении — либо сущего, либо характеристик, которые адекватным образом внутренне принадлежат сущему как таковому.

13. Наконец, можно было бы задаться здесь вопросом о том, выражает ли множество, или число как таковое, некоторую реальную формальность; и есть ли какое-либо различие между трансцендентальным множеством и числом, которое считается разновидностью количества. Но об этом предмете будет удобнее сказать ниже, при рассмотрении категории количества.

РАЗДЕЛ ДЕВЯТЫЙ

Является ли трансцендентальное единство численным единством, или каково оно

1. Этот вопрос может трактоваться двояко, в зависимости от двух значений численного единства: берется ли оно в смысле количественного единства или единства единичного. Ибо Аристотель так говорит в кн. III «Метафизики», текст 14³¹: *Безразлично, сказать ли «одно по числу» или «единичное», ибо единичным называется именно то, что по числу одно*. Следовательно, сообразно этим двум значениям надлежит рассмотреть два вопроса, или две позиции.

Различные мнения относительно количественного единства

2. Первое мнение принадлежит Авиценне; его передают св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, и Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 14, вопр. 1, ст. 3, и Комм. на кн. IV «Метафизики», лекц. 2; и Комментатор там же, гл. 3. Авиценна утверждает, что единство, которое принимают сущие от количества, есть само трансцендентальное единство вещей; отсюда он заключает, что единое добавляет к сущему количество. В таком общем виде это мнение, безусловно, ошибочно. Во-первых, либо нужно признать, что все сущие обладают количе-

³¹ Аристотель, *Метафизика*, III, 4, 999 b 34–1000 a 1.

ственностью, либо единство будет не адекватным трансцендентальным атрибутом сущего, а собственным свойством материальных сущих. Во-вторых, в самих материальных и количественных вещах имеются собственное единство и целостность, которыми каждое сущее обладает в самом себе и которое не происходит формально от количества, хотя и не чуждо ему. Мы затронули этот вопрос в разделе третьем и будем говорить о нем в следующем *Рассуждении*, а также в *Рассуждении* о категории количества.

3. Если же это мнение утверждает только то, что количественное единство является единым благодаря трансцендентальным единствам, то оно выглядит вероятным. В самом деле, как «сущее» будет общим для количества и прочих категорий, так и трансцендентальное единство будет общим для них всех; и поэтому как сущее определяется до отдельных категорий собственными модусами сущести, и трансцендентальное сущее, как входящее в отдельные категории, есть не что иное, как то или иное сущее, — так и единство определяется до отдельных категорий соответствующими модусами единства, и трансцендентальное единство, как входящее в отдельные категории, есть не что иное, как то или иное единое. Стало быть, трансцендентальное единство в количестве есть не что иное, как именно такое единство, которого по своей природе требует количество. Следовательно, при таком понимании представляется возможным утверждать, что количественное единство не отличается от трансцендентального: не потому, что оно с ним взаимнообратимо, а потому, что представляет собой некую субъектную часть трансцендентального единства, подобно тому как можно утверждать, что количество не отличается от сущего. Именно так интерпретирует это мнение Дуранд, Комм. на кн. II «Сентенций», дист. 24, вопр. 2, последовательно утверждая, что в отдельных категориях можно различить особые модусы единства и множества, однако для их обозначения не нужны специальные имена, за исключением количества: ведь характеристика делимости, или непрерывно делимого, из разделения которого возникает число, как сказано в «Физике», кн. III, с. 7³², особым образом обнаруживается в количестве.

³² Аристотель, *Физика*, III, 7, 107 а 38—207 б 35.

4. Далее, сторонниками этого мнения проводится различие между количеством и количественной вещью. Ведь полагающие, что количество ничего не добавляет к субстанции, последовательно утверждают, что трансцендентальное единое и то единое, которое является началом числа, ничем не различаются между собой. Приводя множество доводов, это пытается доказать Григорий из Римини, Комм. на кн. I «Сентенций», дист. 24, вопр. 1 и 2. Он отнюдь не считает любое единое количественным; наоборот, любое единое он считает трансцендентальным, а количественное единое — не чем иным, как трансцендентальным единым в материальной субстанции или акциденциях. Но об отличии количества от количественной вещи будет сказано в другом месте; теперь же мы просто примем то допущение, что количество обладает сущест­вом, отличной от других. Исходя из этого, мнение Дуранда может быть подкреплено следующим образом: сущее и единое взаимообратимы; следовательно, о чем бы ни сказывалось одно, сказывается и другое; но количество есть сущее; следовательно, оно есть трансцендентальное единое; но всякое трансцендентальное единое является таковым в силу своего количественного единства; следовательно, количественное единство входит в единство трансцендентальное. В противном случае пришлось бы допустить наличие двух единств в одном количестве: одного — трансцендентального, другого — количественного, что избыточно и вряд ли может быть помыслено.

5. Эту позицию Авиценны, однако, опровергают Аверроэс, в указанном выше месте, и св. Фома. Они последовательно учат о том, что количественное единство тем отличается от трансцендентального, что добавляет к сущему нечто позитивное и реальное, чего не добавляет трансцендентальное единство.

Отсюда некоторые делают вывод, что количественное единство добавляет нечто позитивное к самому количеству; в результате оно отличается от трансцендентального единства, присущего самому количеству, и благодаря этому позитивному элементу выступает началом числа, образуя особый вид количества, тогда как трансцендентальное множество не считается образующим собственный и реальный вид сущего. Такова позиция Явелли, На кн. IV «Метафизики», вопр. 8, и Капреола, На I «Сентенций», дист. 24, вопр. 1, где приводятся ссылки

на различные места из св. Фомы. Она опирается на то соображение, что, если бы количественное единство не было чем-то позитивным, помимо негативной нераздельности количества, то и количественное число не было бы определенным реальным видом, и не было бы причин относить к видам реальных вещей скорее это число, нежели число любых сущих.

Если же кто-нибудь спросит, что именно добавляет единство к количеству, то Капреол, в разъяснении первого вывода, отвечает: в количестве надлежит различать два элемента — форму непрерывности и бытие, которым такое непрерывное количество наделяет субъект. Капреол указывает, что единство добавляет к количеству именно такое бытие: *Так как форма непрерывности делима на многие, она не заслуживает имени единства, ибо единству свойственно быть неделимым; но бытие, которым эта форма наделяет субстрат, называется единством, потому что оно никоим образом не подлежит разделению: ведь если эта форма или субстрат подвергнутся разделению, то исходное бытие не сохранится и не разделится, но каждая часть разделенного обретет новое бытие и не будет иметь прежнего бытия.* Капреол также ссылается на Авиценну, кн. III «Метафизики», гл. 2, где тот говорит, что единство субстанциально есть то, что не подлежит разделению. Исходя из этого, Капреол утверждает, что тот позитивный элемент, который количественное единство добавляет к количеству, реально отличен от самого количества.

Напротив, Эгидий, который придерживается того же мнения, в той же самой дист. кн. I «Сентенций», вопр. 2, затрудн. 2, говорит о том, что указанное позитивное добавление отличается от количества чисто ментально. В самом деле, поскольку количество является причиной протяженности частей субстанции, оно называется непрерывным количеством, а поскольку оно усовершенствует субстанцию вне связи с ее частями, оно называется единством.

Другие же утверждают, что количественное единство добавляет к количеству характеристику меры, ссылаясь при этом на текст св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 2, и Комм. на кн. IV «Метафизики», лекц. 3.

6. Но это мнение, без всякого сомнения, ошибочно, как отметили Гервей, Фома Страсбургский, Дуранд, Григорий из Римини и про-

чие в отношении данной дистинкции. Ибо различие, выдуманное Капреолом, абсолютно ложно и совершенно невразумительно: во-первых, потому, что бытие, которое присоединяется количеством (согласно более правдоподобию мнению), не есть реальность, отличная от самого актуального и реального количества, как будет показано ниже в общем виде; во-вторых, потому, что, пусть даже это бытие отлично от количества, оно не будет в самом количестве более отличным, чем в белизне форма белизны отличается от бытия, которым она наделяет субъект, или в форме камня сама форма отличается от бытия, которым она наделяет материю. Следовательно, либо этого отличия недостаточно для того, чтобы количественное единство называлось нечто прибавляющим к количеству, либо то же самое надлежит сказать о единстве белизны и любой другой тварной формы. Наконец, это различие ложно потому, что, даже если признать такое бытие отличным от количества, нет оснований считать его более нераздельным, чем само количество. Разве кто-нибудь поверит в то, что в отдельных частях распиленного бревна сохраняется то же самое количество, которое было раньше, но не сохраняется то же самое бытие количества, которое сообщалось самим количеством? Ведь причин для уничтожения одного не больше, чем причин для уничтожения другого. Более того: все, кто полагает бытие реально отличным от той формы, от которой оно происходит, полагают, что оно — по крайней мере, сообразно естественному порядку и ординарной потенции — неотделимо от этой формы и сохраняется при ее сохранении.

Если бы Капреол ответил, что он имеет в виду не бытие существования количества (*esse existentiae quantitatis*), а какое-то другое бытие, отличное от количества и от его существования, такой ответ даже не требовал бы опровержения, потому что представляет собой просто комментарий, сформулированный без всякого основания. Кроме того, как бы ни толковать такое бытие, оно не может быть более нераздельным, чем само количество: ведь подобно тому как всецелое количество наделяет бытием всецелый субъект, так частичное количество наделяет бытием часть субъекта; при этом частичное количество, которое пребывает в одной из частей субъекта, не может служить источником какого бы то ни было бытия для других частей субъекта, и наоборот. Стало быть, протяженность такого бытия непременно должна соответствовать протяженности количества, и это

бытие не может быть в большей степени нераздельным, чем количество. Это тем более верно в отношении материального и телесного бытия, пребывающего в подверженном разделению субъекте.

Неверно и то утверждение Капреола, что форма непрерывности не может выражать единства, потому что нераздельность принадлежит к понятию единства. В самом деле, выше мы показали, что к понятию единства принадлежит не нераздельность, а только неразделенность; и поэтому ничто не препятствует тому, чтобы форма единства, то есть форма, которая служит основанием единства, была делимой, хотя и пребывает неразделенной. Следовательно, указанное разъяснение Капреола совершенно лишено основания.

7. Что касается другого различия, введенного Эгидием, оно тоже безосновательно, если только не считать его чисто словесным. Во-первых, количество усвершенствует субстанцию не иначе, как создавая протяженность ее частей. Во-вторых, противоречиво утверждать, что количество обладает характеристикой численного единства постольку, поскольку оно абстрагируется от частей. Ибо внутренний формальный смысл численного единства подразумевает, что оно пребывает в количественно определенном субъекте, имеющем части, и только этот момент оно и добавляет к трансцендентальному единству.

Далее, без труда опровергается также толкование производимого добавления как понятия меры. Во-первых, понятие меры само по себе и первичным образом не принадлежит к единству, но является его следствием, как правильно учит св. Фома, Комм. на кн. IV «Метафизики», лекц. 8, и на кн. X, лекц. 2. Во-вторых, это понятие меры, если рассматривать его с точки зрения способности, заключенной в самой вещи, в той же пропорции обнаруживается в трансцендентальном едином по отношению к трансцендентальному множеству, в какой оно обнаруживается в количественном едином по отношению к количественному числу. Если же рассматривать его с точки зрения человеческого словоупотребления, оно не имеет отношения к понятию единства, как оно существует само по себе.

Наконец, против этого мнения в целом говорят как свидетельства Аристотеля, так и все доводы, которыми выше было доказано, что формальный смысл единого заключается в отрицании. Все они,

с соответствующими поправками, применимы также к численному, то есть количественному, единству. Это явствует из Аристотеля, кн. V «Метафизики», текст 11, и кн. X, в начале³³. Кроме того, это очевидно из приведенного выше рассуждения. В самом деле, если кто-нибудь представит себе некую позитивную сущность, или характеристику, которую такое единство добавляет к количеству, и потом попытается помыслить ее ментально или реально отличной от него — так, чтобы осталось одно лишь нераздельное количество, — тот поймет, что количество остается единым. Следовательно, что бы к нему ни добавлялось, такое добавление будет излишним и безосновательным.

Проясняется истинный формальный смысл количественного единства

8. Итак, для понимания как самого предмета, так и тезиса св. Фомы в отношении данной части следует иметь в виду то, что было сказано выше, в конце третьего раздела, а именно: в материальной субстанции можно усмотреть как внутреннее и существенное единство, так и единство привходящее, добавляемое к ней в силу именования, поскольку она аффицирована количеством. Вследствие этого само количество может рассматриваться либо как единое в себе, либо поскольку через него становится единым то, что им аффицировано.

Приняв такое допущение, прежде всего следует сказать в отношении данного вопроса, что трансцендентальное единство не совпадает с единством количественным, которое материальная субстанция принимает через количество в силу именования, акцидентально. Это явствует из сказанного выше, ибо ни в других вещах трансцендентальное единство не заключается в единстве количественном, что очевидно само по себе, ни в самой субстанции или в любой другой материальной форме, как понятно из сказанного в разделе третьем. Ибо трансцендентальное единство — самое внутреннее во всяком сущем и подобает ему, как было показано, в силу самой его сущности, с добавлением отрицания. Поэтому внутреннее и существенное трансцендентальное единство мыслимо по устранении количества даже в материальной субстанции. Это подтверждается тем, что субстанция, взятая как единая благодаря количеству, является, вообще говоря, ак-

³³ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1016 b 18–31; X, 1, 1053 a 18–24.

цидентально единой в роде сущего, так как образована реальностями, принадлежащими к разным категориям. Если же взять субстанцию как трансцендентально единую, она будет единой не акцидентально, а через себя: в противном случае материальная субстанция не могла бы обладать в собственном роде единством через себя, что совершенно абсурдно. И это же по праву подтверждается аргументами, которые приводит Григорий из Римини в указанном месте.

9. Далее, надлежит сказать, что в самом количестве то единство, через которое оно является единым, не отличается от трансцендентального единства в приложении к данной разновидности сущего, то есть к количеству. Это же убедительно подтверждают аргументы Дуранда и те доводы, которые мы привели при изложении его мнения. Отсюда, во-первых, следует, что численное, то есть количественное, единство ничего не добавляет к количеству, кроме нераздельности, а она есть всего лишь отрицание, как было показано выше. Таково мнение других упоминавшихся авторов, а также Сонсины, На кн. X «Метафизики», вопр. 2, и Сото, На «Категории», гл. «О количестве», вопр. 1. И это подтверждают доводы, приведенные против Капреола и прочих. Кроме того, этот вывод очевиден: ведь такое единство трансцендентально по отношению к количеству; следовательно, в нем оно принадлежит к тому же роду, что и в других вещах; следовательно, как в других сущих единство есть нераздельная сущность всякого сущего, так и в количестве его единство есть само количество или непрерывность количества, взятые в их нераздельности.

Могут сказать: по разделении непрерывного количества его количественное единство утрачивается, и возникает число, как сказано в книге III «Физики»; однако трансцендентальное единство не утрачивается, ибо, как было сказано выше, в отдельных единичных частях сохраняется та же сущность, которая пребывала в непрерывном; следовательно, это разные единства. Отвечаю отрицанием меньшей посылки. В самом деле, хотя разделенные части сохраняют ту же сущность, какой они обладали, как частичной, в непрерывном [целом], однако в абсолютном смысле сущность непрерывного не исчерпывалась одними только частями, но пребывала также в единении частей и в том термине, в котором они объединялись. Вернее говоря, она пребывала в составном сущем как в целом, которое было образовано из всего этого и единство которого — как трансцендентальное, так

и количественное — заключалось в этом целом как в нераздельном. Так что это единство разрушается, потому что нераздельность не остается той же самой, какой была прежде, и целое перестает быть тем же самым целым.

10. Во-вторых, из сказанного следует, что количественное, то есть численное единство, поскольку оно подобает субстанции в силу именования, присоединяет к субстанции некий позитивный элемент под видом отрицания, а именно, само количество вкупе с нераздельностью. Именно так, полагаю, надлежит понимать высказывания св. Фомы; и это правильно подметил Фонсека, На кн. V «Метафизики», гл. 13, вопр. 3, разд. 3, опираясь на того же св. Фому, IV «Метафизики», лекц. 3. Увидеть это нетрудно, ибо как субстанция обладает количественной определенностью от сопряженного с нею количества, так и количественным единством она обладает от единого количества, которое заключает в себе. Кроме того, по этой же причине часто случается так, что субстанции, которые в своем роде не имеют трансцендентального единства, некоторым образом называются количественно едиными от количества, подобно тому как единой называется наполовину зеленая, наполовину сухая ветка.

11. Наконец, из сказанного становится очевидным, каким образом трансцендентальное единство относится к единству количественному. В самом деле, они ни в коем смысле не являются тождественными и взаимобратимыми, как ясно показывают приведенные доводы. Если же говорить о количественном единстве самом по себе, то есть взятом в его отношении к количеству, то они соотносятся как низшее и высшее: ведь было показано, что количественное единство есть некое трансцендентальное единство, но не всякое трансцендентальное единство есть также единство количественное. Поэтому трансцендентальное единство обнаруживается во всех категориях, а количественное единство — только в одной категории. Если же говорить о количественном единстве как трансцендентальном и в силу именования присущем, благодаря количеству, либо субстанции, либо другим материальным акциденциям, то оно отличается от трансцендентального единства: ведь второе будет внутренним и само по себе сопровождает сущность вещи, тогда как первое будет как бы внешним, присоединенным через посредство другой сущности. По-

сколько и это численное единство по отношению к субстанции реально, оно по необходимости должно некоторым образом принадлежать к трансцендентальному единству; но оно принадлежит к нему тем же образом, каким принадлежит к сущему субстанция, взятая в ее количественной определенности (*ut quanta*). Следовательно, как субстанция становится привходящим образом количественной через присоединение количества, и из соединения того и другого возникает некое акцидентальное составное сущее, так она акцидентальным образом оказывается единой; и это единство, возникающее из того и другого, тоже будет акцидентальным. Оно пропорционально данному составному сущему и трансцендентально по отношению к нему, хотя по отношению к субстанции будет акцидентальным.

И отсюда же следует, что количественное число и множество находятся в том же отношении друг к другу, в каком находятся численное и трансцендентальное единое. Но что́ следует сказать о понятии числа — составляет ли оно собственный род и вид сущего и отличается ли в этом от множества, — об этом будет сказано ниже, при рассмотрении категории количества.

Сравнение трансцендентального единства с единичным

12. Второе мнение, которое здесь надлежит рассмотреть, отстаивают те, кто говорит, что трансцендентальное единство есть индивидуальное единство всякого единичного сущего, именуемое также численным единством. Численное единство понимается при этом в другом смысле, нежели тот, который ему придавали сторонники предыдущего мнения. В самом деле, там численное единство понималось как начало количественного числа: поскольку наше познание берет начало в ощущении, и благодаря ощущению мы способны пересчитывать вещи, обладающие величиной, постольку множество таких вещей принимает особое имя — числа, и поэтому численное единство, будучи взято таким особым образом, называется единством, основанным на количестве. Здесь же численное единство понимается шире — как отличное от родового или видового, и обнаруживается в любом единичном сущем. А численным оно называется потому, что из него можно составить множество, или трансцендентальное число. Индивидуальным же, или единичным, оно именуется постольку, поскольку, как таковое, не сообщается множеству низших сущих. Этим

оно отличается от формального единства — как видового, так и родового.

Итак, согласно этому мнению, единичное единство, собственное и реальное, является атрибутом сущего, то есть трансцендентальным единством. Основание этой позиции таково: трансцендентальное единство, которое есть реальный атрибут сущего, должно быть реальным единством; но в вещах нет другого реального единства, кроме единства численного и единичного; следовательно, только оно и будет адекватным атрибутом сущего; следовательно, только оно и является трансцендентальным единством. Это подтверждается тем, что такое единство взаимнообратимо с реальным сущим: ведь все то, что таким образом едино, есть реальное сущее. В самом деле, хотя ментальное сущее может быть названо одним по числу, и таким образом диалектики различают роды, виды и индивиды даже в ментальных сущих, однако это различие производится почти что эквивокально, в силу одного лишь внешнего именования. Если же высказываться строго и в собственном смысле, то все, что без дополнительных определений называется единым по числу, есть реальное сущее. И наоборот: всякое реальное сущее единично и, значит, по числу одно. Ибо реальным сущим называется только то сущее, которое имеется в реальности или способно стать реальным; но в самой реальности нет ничего, кроме единичных вещей, и способностью к реальному существованию обладают только индивидуальные вещи; следовательно, реальное сущее и численное, или единичное, единство взаимнообратимы. Следовательно, указанное единичное единство есть трансцендентальное единство, то есть атрибут сущего.

13. Если, однако, принять во внимание общепринятый способ высказывания и понимания, то это мнение, пожалуй, выглядит сомнительным и странным. Прежде всего, Аристотель в кн. V «Метафизики», гл. 6, текст 11³⁴, относит к разновидностям единств сущего не только единичное, но также видовое, родовое и аналогическое единства, и в общем виде говорит так: *Все, что не обладает разделенностью, называется, как таковое, единым*. И в кн. IV, тексте 6³⁵, он делает отсюда тот вывод, что трактовать о роде и виде есть дело метафизики, по-

³⁴ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1015 b 16—35.

³⁵ Аристотель, *Метафизика*, IV, 2, 1003 b 13—1004 a 2.

тому что они заключены в сущем, а именно, принадлежат к атрибутам сущего, — но принадлежат они к ним лишь постольку, поскольку подчинены некоторому единству.

Далее, адекватный атрибут некоторого общего объекта должен быть присущ не только подпадающим под него низшим сущим, но и самому общему объекту как таковому, взятому формально. Следовательно, бытие в качестве единого должно быть присуще не только отдельным сущим, но и сущему как таковому; но сущее как таковое едино не по числу, а всего лишь по аналогии, через свое формальное понятие; следовательно...

Сходный довод гласит: обо всем, о чем сказывается сущее, сказывается и трансцендентальное единое; сущее же сказывается не только об индивидах — например, о Петре и Павле, — но и об общих понятиях, взятых отграниченно, — таких, как *человек, лошадь* и т. д. В самом деле, хотя в них универсальность, может быть, и производится разумом, как будет показано ниже, однако сами общие природы реальны и называются подлинными реальными сущими. И Аристотель в кн. I «Об истолковании», гл. 5³⁶, говорит, что среди вещей одни — общие, а другие — единичные. Следовательно, человек как таковой есть реальное сущее; следовательно, он един трансцендентальным единством, но не обладает единичным и численным единством; следовательно, трансцендентальное единство шире, чем единство индивидуальное, то есть единичное.

Решение вопроса

14. Эта проблема во многом зависит от того, каким образом понимается трудный вопрос о формальном³⁷ и численном единстве: чем они различаются, и представляют ли собой подлинное единство, существующее в вещах, и, как следствие, присутствует ли в вещах также универсальное единство. Но так как для точного разъяснения предмета все это нужно будет рассмотреть по отдельности, удовольствуемся здесь тем кратким замечанием, что трансцендентальное

³⁶ Аристотель, *Об истолковании*, I, 7 (а не 5), 17 а 38.

³⁷ В мадридском издании 1960 г., т. I, р. 559, стоит «transcendenti», однако отмечается, что в некоторых изданиях здесь стоит «formali», что лучше согласуется с разбираемым в этом параграфе вопросом. Мы принимаем второе чтение.

единство, о коем мы ведем речь, не ограничивается единством единичным или универсальным, материальным или формальным, но включает в себя любое единство, какое только можно обнаружить в некотором реальном сущем или в формальном понятии реального сущего. Стало быть, трансцендентальное единство означает любое понятие реального сущего как такового, поскольку оно адекватно и в самом себе нераздельно. Я говорю *сущего как такового* в том смысле, в каком выше мы описали его как предмет метафизики; потому что если взять его в более широком смысле, в нем не будет никакого единства, даже формального, как было сказано. Я говорю также: *как нераздельное*, потому что единство образуется не одним лишь понятием сущего и не одним лишь отрицанием, но нераздельным понятием сущего, как было показано выше. Наконец, я говорю: *адекватно и в самом себе*, потому что в любой вещи, или реальном объективном понятии, единство должно рассматриваться сообразно его собственному понятию, а не какому-либо высшему, низшему или чуждому: ведь такие понятия будут либо неадекватными, либо некоторым образом акцидентальными, тогда как единство всякой вещи адекватно ей и присуще само по себе. Человек потому называется сущностно единым, что сообразно своему собственному адекватному понятию не разделен в своем сущностном понятии, хотя разделяется в индивидах как сущест³⁸. А вот будучи взят как нераздельный в качестве живого существа, человек не может быть назван абсолютно и сущностно единым, потому что такой нераздельности не достаточно для указанного единства: ведь оно присуще человеку не адекватно, первично и само по себе, но в силу высшего понятия.

Итак, сказанным вполне разъясняется понятие единства, взятое в общем виде. Для того же, чтобы разъяснить его более отчетливо и радикально, необходимо по отдельности рассмотреть индивидуальное, формальное и универсальное единства, составляющие собственный предмет метафизики.

³⁸ Еще один пример, иллюстрирующий нетождественность *essentia* и *entitas*. Если под *essentia* здесь подразумевается единая общая природа, выраженная в дефиниции человека, то *entitas* означает индивидуальную человеческую субстанцию, выступающую носителем всех реальных свойств данного человеческого субъекта — свойств как сущностных, так и индивидуальных.

РАССУЖДЕНИЕ ПЯТОЕ

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО И ЕГО ПРИНЦИП

В этом *Рассуждении* мы исследуем три вопроса: во-первых, всем ли существующим вещам свойственно обладать индивидуальным единством; во-вторых, что оно в них собой представляет; в-третьих, каково его начало, или принцип, в единичных вещах. Поскольку это начало нельзя одинаковым образом объяснить применительно ко всем вещам, мы рассмотрим его по отдельности в материальных субстанциях, духовных субстанциях и акциденциях.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, индивидуальными и единичными

1. Причиной затруднения может быть, во-первых, то, что божественная природа реально существует, но при этом не является индивидуальной и единичной, ибо, согласно вере, способна сообщаться многому. Во-вторых, всякий ангел представляет собой нечто существующее, однако при этом не обладает численным и индивидуальным единством, но только единством отвлеченной сущности, которое мы усматриваем в человеке как таковом; следовательно... Меньшая посылка может быть доказана: ведь считается, что индивидуальное единство добавляет нечто к формальному, или сущностному единству, благодаря чему сущностная природа способна подвергаться стяжению и в результате разделяться на множество индивидуальных сущих. Но в ангеле не происходит такого добавления, и вся сущность пребывает в нем как отграниченная и отвлеченная, и потому не способная умножаться по числу. Так и «человек», если бы он существовал в том виде, в каком абстрактно мыслится, не мог бы умножаться по

числу. В-третьих, «человек» в действительности существует в Петре и Павле и, как таковой, не есть нечто индивидуальное и единичное; следовательно, не все, что существует в действительности, обладает индивидуальным единством.

Против этого можно привести тот довод, что Аристотель неоднократно утверждает, вопреки Платону: все, что есть в действительности, индивидуально и единично.

2. Следует предположить, что индивидуальное, или единичное, сущее противостоит общему, или универсальному, сущему не только относительно, то есть не только потому, что индивид подчинен виду в ментальном представлении или в логическом рассмотрении. Ведь такое подчинение свойственно не всякой индивидуальной природе, как это очевидно применительно к божественной природе, и не имеет отношения к занимающему нас вопросу. Следовательно, индивидуальное сущее противостоит общему сущему как бы по способу лишенности (*privative*) — почти так же, как единство противостоит множеству. В самом деле, общим, или универсальным, называется то, что в некотором одном отношении сообщается множеству или обнаруживается во многом. Напротив, единым по числу, или индивидуальным и единичным, называется сущее, которое таким образом едино, что с точки зрения этого единства оно не может сообщаться многим вещам как низшим и подчиненным ему, то есть как вещам, которые в этом отношении являются множественными. Ведь сообщаться множеству и быть общим означает одно и то же, и об этом говорит Аристотель в книге III «Метафизики», гл. 3, текст 14¹: «Единичным мы называем то, что одно по числу, общим же то, что находится в единичных вещах».

Это можно пояснить примером. Человеческая природа, как таковая, в своем объективном понятии не содержит ничего индивидуального и единичного: само по себе это понятие является общим для многих человеческих природ, которые в действительности множественны и в которых умножается сама форма человечности. Поэтому с точки зрения понятия в разуме форма человечности оказывается высшей и общей для множества подчиненных ей индивидов, но конкретная

¹ Аристотель, *Метафизика*, III, 4 (а не 3), 1000 а 1.

человечность — например, человечность Христа — индивидуальна и единична. В самом деле, целостная форма, или объективное понятие человечности, не может быть общей для многих индивидов, которые в этом отношении были бы множественными, то есть не может быть общей для множества человеческих природ. А тот факт, что эта человечность способна сообщаться, например, божественному Слову или даже многим индивидуальным субстанциям, не противоречит ее индивидуальному и единичному единству: ведь она сообщается им не как высшее низшему, но как форма для субстанции или субстанций, не умножаясь и не разделяясь в них, как таковая. Следовательно, индивидуальное и единичное единство определяется отрицанием такой способности разделяться, или сообщаться многому.

3. Более подробно можно разъяснить и обосновать это следующим образом. Как форма единства вообще, согласно Аристотелю, определяется отрицанием разделения, так и форма конкретного, то есть индивидуального и единичного, единства должна определяться отрицанием: во-первых, потому, что основания для этого одинаковы в обоих случаях; во-вторых, потому, что между более общими и менее общими формами должна соблюдаться соразмерность. Следовательно, как отличительный признак стягивает род сам по себе и одинаковым образом, так и вообще определение и определяемое сами по себе упорядочиваются относительно друг друга. Но невозможно помыслить никакого другого отрицания разделения или отрицания способности к разделению, определяющего природу индивидуального и единичного сущего, кроме уже указанного нами. А именно: это сущее таково, что его природа в целом не сообщается множеству подобных сущих. Иначе говоря (что одно и то же), она не делима на множество таких же сущих, каковым является она сама. По этой причине «человек как таковой» не есть единичное сущее, ибо разделяется на множество сущих, в которых обнаруживается целостная природа человека. И наоборот, конкретное двуногое существо индивидуально, потому что хотя оно и может быть разделено, однако не на такое множество, каждая из единиц которого была бы подобна разделенному целому. И поэтому такое разделение будет разделением целого на части, а не общего на индивиды.

Нам могут возразить, что форма индивидуальности присуща также и множеству, и сущему в смысле привходящего: ведь и груда кам-

ней не может сообщаться многому и не делится на множество подобных себе сущих; и любое число, взятое в отдельности, тоже таково. Более того, любой вид или род — например, «человек» или «живое существо» — тоже не делится на множество единиц, в точности подобных разделяемому. На это надлежит ответить так: мы признаём, что всё причастное к указанному отрицанию является в этом отношении единым и индивидуальным. Например, вот эта груда камней с такой точки зрения будет индивидуальной и единичной; и также вот это двойное или тройное есть нечто индивидуальное, которое в своем виде едино по числу. И этот род или этот вид, взятые именно как род или вид, суть нечто индивидуальное. Просто род и вид будут индивидуальными в смысле постигаемого разумом, тогда как все прежде названное будет причастно к индивидуальному единству либо как сущее в смысле привходящего, либо как число, либо как множество. Поэтому для того, чтобы указанное отрицание, или отсутствие делимости, соответствовали сущему и единому как таковым (ибо мы ведем речь именно о них), в нем следует видеть добавление к сущности как таковой: ведь природа единства, как было сказано ранее, заключается не просто в нераздельности, но в нераздельной сущности.

Итак, индивидуальное и единичное единство, как таковое, заключено в сущности, которая по природе едина и в указанном смысле не может разделяться, то есть сообщаться многому. Быть может, нам возразят, что, по крайней мере, вот эта вода не единична, потому что ее можно разделить на множество частей, и в них сохранится целостная природа воды. На это следует ответить, что вот эта вода разделяется на части не постольку, поскольку они суть вот эта вода, но постольку, поскольку они суть вода. Поэтому вот эта вода есть нечто единичное, а вода вообще — нечто общее.

Решение вопроса

4. Разъяснив, таким образом, природу индивидуального и единичного сущего, следует сказать, что все вещи, которые представляют собой актуальные сущности, то есть существуют или непосредственно способны существовать, являются индивидуальными и единичными. Я говорю: *непосредственно*, чтобы исключить общие формы сущих: как таковые, они не способны ни непосредственно существовать, ни обладать актуальной сущностью, кроме как в индивидуальных и еди-

ничных сущих. Если же устранить единичные сущие, то не останется ничего реального. Применительно к первым субстанциям Аристотель утверждает это в «Категориях», в главе «О сущности»². Разъясненное таким образом, это положение самоочевидно, и Аристотель доказывает его, опровергая Платона, в кн. I «Метафизики», гл. 6, и в кн. VII, тексты 26–27³, а также во многих других местах. Правда, многие считают, что Аристотель неверно истолковал платоновское учение об идеях, потому что Платон либо помещал идеи в божественный ум, либо полагал их, конечно, не реально, а лишь формально отделенными от индивидуальных вещей. Но для нас это неважно; к тому же мы еще вернемся к этому вопросу в следующем *Рассуждении*.

Теперь докажем выдвинутое утверждение. Итак, все существующее обладает конкретной и определенной сущностью; но ко всякой такой сущности с необходимостью присоединяется отрицание, а значит, также индивидуальное и единичное единство. Меньшая посылка очевидна: ведь всякая сущность в силу того, что она есть определенная сущность, неотделима от себя самой; следовательно, она не может разделяться на множество сущностей, каждая из которых была бы тождественна ей самой. В самом деле, тогда эта сущность целиком пребывала бы в единичных вещах; а чтобы пребывать в одной из них, она отделилась бы от себя самой как существующей в ином. Но в этом заключено явное противоречие. Следовательно, всякая сущность в силу того факта, что она есть действительная сущность, по необходимости едина указанным образом, и значит, индивидуальна и единична.

5. Тем же рассуждением доказывается, что даже абсолютной властью Бога действительно существующая реальная сущность не может быть лишена индивидуальности и единичности, потому что быть сущностью противоречит тому, чтобы быть делимой на множество таких же сущностей. В противном случае одна и та же реальная сущность одновременно была бы единичной и множественной, что заключает в себе противоречие. Наконец, это же рассуждение показывает, что универ-

² Аристотель, *Категории*, гл. 5, 2 а 39–2 б 1.

³ Аристотель, *Метафизика*, I, 6, 988 а 1–8; VII, 13, 1038 б 1–40; 14, 1039 а 24–1039 б 19.

салии не могут существовать отдельно от единичных вещей. Ведь если бы «человек» существовал помимо Петра и Павла, он или находился бы в Петре и Павле, или пребывал бы полностью отделенным от них. Если бы имело место последнее, то «человек как таковой» был бы неким единичным сущим, отличным от Петра и Павла, и поэтому ложно именовался бы универсалией. Кроме того, отсюда следовало бы, что ни Петр, ни Павел не являются людьми: ведь для того, чтобы нечто могло быть сущностным предикатом некоторой вещи, оно не должно быть отделимо от нее. В самом деле, каким образом это нечто могло бы истинно сказываться о вещи, если бы не пребывало в ней? И каким образом оно могло бы сущностно конституировать то, в чем не заключено? А если бы «человек как таковой» находился в Петре и Павле, он либо реально и сущностно был бы совершенно одним и тем же в обоих, и тогда Петр и Павел были бы не двумя людьми, а одним человеком; либо он реально и сущностно различался бы в них. И тогда этот универсальный и отдельный «человек» был бы или неким третьим человеком, отличным и от Петра, и от Павла, и ложно назывался бы пребывающим в них и всеобщим, так как был бы неким отличным от них единичным сущим; или же, если бы он был одним и тем же в обоих, ему пришлось бы оказаться отличным от самого себя и в действительности быть единичным и множественным сообразно одной и той же реально существующей сущности, что явно заключает в себе противоречие. Следовательно, это рассуждение доказывает, что всякая вещь, поскольку она существует в действительности, по необходимости индивидуальна и единична.

Ответ на доводы против

6. На первый довод ответим, что есть теологи, которые называют божественную сущность ни единичной, ни общей. Но это утверждение ложно, потому что единичное и общее непосредственно противоречат друг другу; следовательно, невозможно, чтобы какое-либо сущее не было либо тем, либо другим. Далее, божественная природа едина таким образом, что не может умножаться или разделяться на множество себе подобных природ; следовательно, она представляет собой единую индивидуальную и единичную природу, в силу которой Бог по числу един и никоим образом не может стать множественным. Итак, божественная природа обладает индивидуальным и единич-

ным единством, и этому не противоречит ее способность сообщаться трем лицам: ведь она сообщается им не как общее частному и не как высшее низшему, а как форма, или природа, сообщается индивидуальным субстанциям (*suppositis*): не отделяясь ни от них, ни от самой себя, но целиком пребывая в лицах, причем во всех одновременно и полностью неотличимо от них. Но об этом — в другом месте.

7. На второй довод ответим так: некоторые томисты (я говорю об этом в Комментарий на часть III «Суммы теологии» св. Фомы, вопр. 4; ст. 4) полагают, что духовные природы существуют отвлеченно, как бы в виде единой видовой сущности и совершенства, не обладая собственной индивидуальной определенностью. Но это суждение, а также смысл, который оно могло бы иметь, чтобы не высказывать нечто абсолютно абсурдное и невразумительное, удобнее будет разобрать в следующем разделе, § 21. Что же касается нынешнего рассмотрения, нельзя отрицать, что любая ангельская природа, поскольку она существует в действительности, индивидуальна и единична. В самом деле, коль скоро даже божественная природа, с ее предельной нематериальностью, является индивидуальной и единичной, тем более должна быть таковой любая ангельская природа: ведь она не сообщается не только множеству природ, но и множеству индивидуальных субстанций, — по крайней мере, не сообщается по своему естеству. Далее, приводящее к этому выводу рассуждение точно так же применимо к любой духовной природе, или сущности. Невозможно, чтобы к подобной сущности не присоединялось отрицание ее сообщаемости, то есть ее разделения на множество ей подобных сущностей: ведь она не может отделиться сама от себя и быть единой и множественной. Наконец, вопрос о том, способна ли духовная субстанция и природа умножаться по числу в рамках одного и того же вида или нет, не относится к делу. Если способна, то любой индивид этого вида по необходимости должен обладать индивидуальным и единичным единством, да и сам вид может существовать не иначе, как в некоем индивиде, подобно тому как это утверждается относительно прочих универсалий. Если же такое умножение индивидов противоречит этой природе, значит, она, как существующая в действительности, тем более является индивидуальной и единичной, потому что тем более не сообщается — а именно, не сообщается по самой своей сути, подобно божественной природе. Следовательно, для

обоснования индивидуального единства, о котором мы ведем речь, достаточно добавить указанное отрицание. Но не требуется ли для такого отрицания некоторое позитивное добавление к видовой природе? Об этом будет сказано в следующем разделе.

8. На третий довод надлежит ответить так: постольку, поскольку «человек» существует в действительности, он единичен и не отличается от Петра и Павла. А о том, имеет ли он от них какое-либо отличие *из природы вещи*, будет сказано в следующем разделе, а также в следующем *Рассуждении*.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**Верно ли, что во всех природах индивидуальные
и единичные вещи, как таковые,
нечто добавляют к общей, то есть видовой, природе**

1. Мы показали, что в вещах присутствует индивидуальное и единичное единство. Теперь мы приступаем к рассмотрению сути этого единства. Лучше всего это можно сделать, прояснив, что именно добавляет оно к общей природе, то есть к природе, постигаемой абстрактно и универсально.

Различные мнения

2. Первое мнение гласит, что вообще — по крайней мере, в тварных сущих — индивид добавляет к общей природе некий реальный модус, *из природы вещи* отличный от самой природы и образующий вместе с нею индивидуальное сущее как таковое. Этого мнения, как очевидно, придерживается Скот, Комм. на кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1; Quodl., вопр. 2; На кн. VII «Метафизики», вопр. 16; и там же — Антонио Андреас, вопр. 17; в общем виде его отстаивает Фонсека, На кн. V «Метафизики», вопр. 3, разд. 2, вопр. 5; также за него бескомпромиссно ратует Иоанн Баптист Монлерий в отдельном «Трактате об универсалиях», гл. 6. Первым доводом в защиту этого мнения, судя по всему, должен быть тот же факт, который побудил

Платона (по свидетельству Аристотеля) утверждать, что идеи общего отделены от единичных вещей, — а именно, тот факт, что науки и доказательства имеются для общего, а не для единичного. Далее, сущностные и собственные определения тоже даются для общего, а не для единичного. Далее, свойства, сами по себе заключенные в вещах, присущи им благодаря общей природе, так что будет истинным сказать, что Петр способен смеяться, потому что «человек» способен смеяться. Напротив, контингентные предикаты присоединяются к общей природе через посредство индивидов: так, «человек» бежит, потому что Петр бежит. Таким образом, все это указывает на некоторое различие *из природы вещи*, которое существует между индивидом и общей природой. Но такое различие возможно лишь потому, что индивид нечто добавляет к общей природе: ведь поскольку он целиком заключает ее в себе, он не может отличаться от нее иначе, кроме как нечто к ней добавляя.

3. Приводят и другой довод: например, «человек» по своей сущности не есть индивидуальное нечто; следовательно, когда он становится индивидом, нечто добавляется к сущности человека; следовательно, необходимо, чтобы это нечто *из природы вещи* было отличным от «человека» вообще. Посылка очевидна: ведь если бы «человек» по своей сущности был вот этим индивидом, он не мог бы существовать как множество людей. Более того, он не мог бы и схватываться интеллектом помимо некоторой индивидуальности и единичности, так как вещь не может быть схвачена помимо того, что принадлежит к ее сущности. Но «человек» может отчетливо схватываться, более того, сущностно определяться помимо какой бы то ни было индивидуации. Напротив, Бог, будучи по своей сущности конкретным единичным индивидом, не может ни умножаться по числу, ни в истинном и собственном смысле схватываться интеллектом иначе, нежели как индивидуальное и единичное сущее. Первый вывод представляется самоочевидным. В самом деле, бытие в качестве индивида есть нечто действительно существующее и не может быть сущностным признаком ни общей природы, ни (вообще говоря) самого индивида: ведь все индивиды [одного вида] обладают одной и той же сущностью. Следовательно, необходимо, чтобы бытие в качестве индивида нечто добавляло к общей сущности. Отсюда легко доказать второй вывод: то, что принадлежит к сущности, и то, что внеположно сущности,

представляются различными *из природы вещи*. Более того, те вещи, из которых ни одна не принадлежит к сущности другой, различны между собой в максимальной степени. Но, как было показано, добавляемое индивидом к видовой сущности внеположно сущности; следовательно...

4. Третий довод таков: то, что формально конституирует Петра в качестве Петра, отлично от того, что формально конституирует Петра в качестве человека. Во-первых, то, что конституирует его как человека, является общим для него и других людей, тогда как то, что конституирует его как Петра, является его собственным признаком. Во-вторых, в противном случае общее понятие в интеллекте не могло бы относиться скорее к «человеку», нежели к Петру. К этому доводу можно присоединить и все остальные аргументы, которыми обычно доказывают, что универсалии *из природы вещи* отличны от своих низших ступеней. Отчасти мы уже касались этого вопроса выше, когда рассматривали понятие сущего; отчасти же коснемся его в следующем *Рассуждении*.

5. Второе мнение прямо противоположно первому и гласит, что индивид не добавляет к общей природе абсолютно ничего положительно-го и реального, действительно или мысленно отличного от нее; и что всякая вещь или природа сами по себе индивидуальны первичным и непосредственным образом. Так считают номиналисты в комментариях на кн. I «Сентенций», дист. 2: здесь излагает свою позицию Оккам, вопр. 4, 6, и Габриэль Биль, вопр. 6, 7. Этому мнению также придерживается Генрих Гентский, Quodl. V, вопр. 8, где он утверждает, что индивид всего лишь добавляет отрицание к виду. Мы будем говорить об этом подробнее в следующем разделе, при изложении третьей точки зрения.

Это мнение имеет своим основанием, во-первых, тот факт, что все, что мыслится реальным, должно быть единым, как было показано в предыдущем разделе. Следовательно, противоречиво утверждать, что вещь становится единичной через добавление чего-то реального к общей сущности. Во-вторых, никакая вещь не может стать единой через реальное присоединение чего-то позитивного, как было показано выше; следовательно, индивидуальная и единичная вещь тоже не может. Вывод очевиден, потому что единичная вещь есть некото-

рое единство, и потому что подлинное и реальное единство невозможно без единства индивидуального и единичного. В-третьих, то, что присоединяется, имеет либо сущностный, либо акцидентальный характер. Если оно имеет сущностный характер, отсюда следует, что вид может подвергаться разделению посредством сущностных различий, что противоречит Порфирию, гл. «О виде». Далее, отсюда следует, что индивиды различаются сущностно, и что вид не выражает сущности, то есть чтойности индивида целиком, что также противоречит Порфирию и всем диалектикам. Наконец, отсюда следует, что индивиды могут и должны определяться собственной и адекватной сущностной дефиницией, вопреки Аристотелю, кн. VII «Метафизики», текст 53⁴. Если же то, что присоединяется, имеет акцидентальный характер, отсюда следует, что индивид есть сущее в смысле приводящего; следует также, что акциденция не приводит к индивидуальному субъекту, а конституирует его. Но это невозможно, ибо если одно из этих двух должно индивидуировать другое, то скорее акциденция индивидуируется субъектом, чем наоборот.

6. В третьем мнении проводится различие между духовными и материальными вещами: в нематериальных сущих единичная вещь ничего не добавляет к общей природе, в материальных — добавляет. Это различие, видимо, опирается на Аристотеля, кн. VII «Метафизики», гл. 11, текст 4⁵, где говорится, что в нематериальных вещах не различаются между собой «что есть нечто» (*quod quid est*), и «то, чему принадлежит» (*cuius est*) нечто; в материальных же вещах они различаются⁶. Под тем, «что есть нечто», здесь подразумевается сущность, или сущностное определение, которое может относиться и к самому определяемому, и к индивидуальным вещам, в которых существуют это определяемое и это определение. Первым способом Аристотель соотносит их в кн. VII «Метафизики», гл. 6, тексты 20, 21⁷, и вообще

⁴ Аристотель, *Метафизика*, VII, 15, 1039 b 27—1040 a 8.

⁵ Аристотель, *Метафизика*, VII, 11, 1037 b 1—8.

⁶ См. русский перевод: «В некоторых случаях *суть бытия вещи и сама вещь — одно и то же, как у чистых сущностей*» (*Мет.* VII, гл. 11, 1037b 1—2).

⁷ Аристотель, *Метафизика*, VII, 6, 1031 b 20 (См. русский перевод: «Сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же»).

учит о том, что в сущих самих по себе то, что есть нечто, тождественно тому, чему оно принадлежит. Иначе говоря, определение тождественно определяемому, так как они выражают одну и ту же сущность, различаясь только способом, каким постигаются: смутно или отчетливо. Такое тождество присуще как простым субстанциям, так и составным, а также акциденциям, если они определяются как единое через себя. В самом деле, сущее в смысле приводящего либо не может быть определено одним определением, либо — если оно некоторым образом определяется как нечто одно на основании субстанциальной формы — такое определение некоторым образом отлично от субъекта, к которому прилагается.

Напротив, вторым способом, имеющим отношение к нашему вопросу, Аристотель сопоставляет эти два элемента в другом указанном месте, где говорит: в нематериальных вещах то, что есть нечто, или выраженная в определении видовая сущность, тождественно тому, чему оно принадлежит, то есть индивидуальной и единичной вещи. Что же касается сущих, состоящих из материи и формы, в них дело обстоит иначе. Таким образом, Аристотель полагает, что нематериальная вещь сама по себе индивидуальна, без какого-либо добавления, тогда как материальная вещь индивидуальна не сама по себе, но становится индивидуальной через некоторое добавление. Именно так объясняют это место св. Фома и другие.

И в кн. III «О душе», текст 9⁸, Аристотель говорит о том, что в любых сущих вещь, то есть индивид, есть одно, а видовая сущность — другое. Он выражает эту мысль в следующих словах: *Одно дело — величина, другое — бытие* величины. Однако Аристотель добавляет, что такое различие обнаруживается не во всех вещах. Все комментаторы понимают это в том смысле, что Аристотель имеет в виду нематериальные вещи, в которых индивиды суть не то иное, как сами видовые природы, самостоятельно существующие (*subsistentes*). Таково толкование Аверроэса, Филопона и — более подробное — св. Фомы. Судя по всему, и сам св. Фома учит тому же в ч. I «Суммы теологии», вопр. 3, ст. 3, а также в трактате «О сущем и сущности», гл. 5; и Казтан придерживается того же мнения в комментариях на указанные места, а также на ч. III «Суммы теологии», вопр. 4, ст. 4. Видимо, эта

⁸ Аристотель, *О душе*, III, 8, 432 а 1–14.

позиция была усвоена школой св. Фомы в целом, как это станет более очевидным из раздела 4. Из всего, что здесь говорится, с необходимостью проясняется основание данного мнения, а именно: так как нематериальные субстанции не заключают в себе материи, а также не обладают соотнесенностью (*habitudo*) с материей, в них невозможно помыслить ничего, что добавлялось бы к сущности; и поэтому они индивидуальны сами по себе. Напротив, в составных вещах присутствует также количественно означенная материя (*materia signata*), которая, как можно заключить, и является тем самым, что присоединяет к виду индивидуальные характеристики.

Постановка проблемы

7. Все авторы согласны в том, что индивид присоединяет к общей природе некое отрицание, которым формально дополняется или конституируется индивидуальное единство. Это очевидно, если исходить из разъясненной сути единства, с добавлением сказанного в предыдущем разделе относительно определения, или номинальной сущности (*quid nominis*) индивида. Более того, если говорить об индивиде с формальной точки зрения — постольку, поскольку он един именно таким образом, — то в своем формальном понятии он присоединяет отрицание не только к общей природе, схваченной абстрактно и универсально, но также к целостному единичному существу, ограничено помысленному в его позитивности. Ведь это сущее, как целое, не может мыслиться индивидуально и единично единым, пока не будет помыслено как не способное к разделению на множество сущих того же порядка. Таким образом, стоящая перед нами проблема касается не отрицания, независимо от того, принадлежит ли оно формально к сути этого единства или нет: относительно этого вопроса тоже есть разные мнения, и в предыдущем *Рассуждении* мы уже сказали, что в них мы считаем наиболее достоверным. Наша проблема касается основания этого отрицания. В самом деле, отрицание вряд ли имеет основанием одну лишь общую природу: ведь она сама по себе нейтральна и не требует такой неделимости на множество сходных сущих; напротив, скорее разделяется на них. Поэтому возникает вопрос: что именно в индивидуальном и единичном сущем служит причиной того, что это сущее должно заключать в себе указанное отрицание?

Решение вопроса

8. Во-первых, я утверждаю: индивид добавляет нечто реальное к общей природе, в силу чего он является именно таким индивидом, и к нему присоединяется указанное отрицание делимости на множество подобных сущих. В этом выводе мы единодушны с Дунсом Скотом, а формулировка вывода восходит к Фоме, ч. I «Суммы теологии», вопр. 40, ст. 2, где сказано, что везде, где есть нечто общее многому, должен присутствовать некий отличительный признак. В кн. I «Суммы против язычников», гл. 42, Фома говорит, что такой отличительный признак должен быть чем-то добавленным к общему понятию. И томисты согласны с этим выводом, как явствует из текстов Каэтана, На кн. I «Второй аналитики», гл. 4, и На трактат св. Фомы «О сущем и сущности», гл. 4; Сонсины, Комм. на кн. VII «Метафизики», вопр. 31; Капреола, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1; Гервея, Quodl. III, вопр. 9; Сото, «Логика», вопр. 2 «Об универсалиях». Вывод доказывается только что сказанным, а именно: общая природа сама по себе не требует отрицания делимости; и, тем не менее, природе, существующей в действительности и в качестве вот этой природы, такое отрицание свойственно само по себе и внутренним образом. Следовательно, к природе нечто добавлено, в силу чего к ней присоединилось отрицание: ведь всякое отрицание, которое внутренним и необходимым образом присоединяется к некоторой вещи, опирается на нечто позитивное. Это нечто не может быть ментальным сущим, но должно быть реальным, если только индивидуальное единство и указанное отрицание поистине и сами по себе свойственны самой вещи.

Это рассуждение может быть представлено и с другой стороны. В самом деле, видовая природа человека, льва и т. д. сама по себе и в качестве ближайшего объекта общего понятия не заключает в себе ничего противоречащего сообщаемости многому, и поэтому она называется нейтральной в негативном смысле, как будет показано ниже. Но благодаря индивидуации эта ее нейтральность устраняется, и она становится не способной к указанному разделению, потому что стала единичной. Следовательно, необходимо мыслить нечто позитивное, что присоединилось к ней и под действием чего ей противоречит способность к разделению. Наконец, Петр и Павел схожи в отношении общей природы, но различны в отношении собственных

характеристик и, следовательно, добавляют их к общей природе. Но эти характеристики позитивны, ибо не конституируются отрицаниями, заключенными в природе данной субстанции; следовательно, вывод верен. К тому же заключению подводят и доводы, приведенные в подтверждение позиции Дунса Скота.

9. Во-вторых, я утверждаю: индивид как таковой не присоединяет ничего, что было бы *из природы вещи* отличным от видовой природы — так, чтобы, например, в индивиде по имени Петр, как таковом, сама по себе человечность и вот эта человечность, или, вернее, то, что присоединяется к человечности, делая ее вот этой (и что обычно называют «этостью», или индивидуальным отличительным признаком), были различными *из природы вещи* и поэтому служили причиной подлинной составленности в самой вещи. С этим утверждением должны согласиться все, кто опровергает мнение Скота: Каэтан, На трактат «О сущем и сущности», вопр. 5, и На ч. I «Суммы теологии», вопр. 5, ст. 6; Сонсинас, Комм. на кн. VII «Метафизики», вопр. 3; Агостино Нифо, На кн. IV «Метафизики», дисп. 5, и другие. Однако они сами не до конца отдают себе отчет в том, выступают ли они против Скота в отношении его позиции в целом, в том числе в том, что касается добавления индивидуального отличия к видовому, или же только в отношении различия *из природы вещи*. Их доводы допускают оба варианта и поэтому недостаточно действенны.

С этим утверждением должны согласиться и те, кто отрицает универсальность реально существующей природы. Эту позицию разделяют весьма авторитетные философы и теологи, и вся школа св. Фомы, как будет показано в следующем *Рассуждении*. Очевидно, что одно следует из другого. Ведь если в самих индивидах то, что индивид присоединяет к общей природе, *из природы вещи* отлично от нее, то и наоборот: природа в самой действительности отграничивается от такого добавления, то есть от индивидуального отличительного признака. Таким образом, тогда со стороны реальности природа и этось будут двумя: если не двумя вещами, то вещью и модусом. Следовательно, то и другое будет обладать, как таковое, собственным единством, ибо невозможно помыслить, чтобы нечто было двумя, если оно не будет одним и одним. В самом деле, число предполагает наличие единиц; следовательно, общая природа, взятая в отграничении от индивидуального отличия, в самой реальности обладает единством; следо-

вательно, либо единством индивидуальным, либо универсальным. Первое утверждать невозможно в силу предыдущего утверждения: в противном случае природа была бы индивидуальной до присоединения индивидуального отличительного признака, и было бы излишним добавлять его. Значит, в соответствии с первым утверждением необходимо признать, что общая природа обладает универсальным единством, будучи в самой реальности отграниченной и *из природы вещи* отличной от индивидуального отличительного признака. Но это немыслимо в силу сказанного в предыдущем разделе, что будет еще подробнее показано ниже.

10. Можно ответить, что, согласно учению Дунса Скота, природа, будучи в реальности отграниченной от индивидуации, обладает не индивидуальным и не универсальным, но формальным единством, которое находится как бы посередине между этими двумя видами единства и есть не то иное, как единство сущности, выраженной в определении. Однако на такой ответ можно возразить. Во-первых, хотя в этой природе формальное единство может быть ментально отличным от индивидуального единства, со стороны реальности и сообразно его существу его нельзя мыслить отграниченным и отличным от индивидуального единства и в то же время лишенным универсального единства. Вывод доказывается тем, что природа как таковая либо является общей, либо не сообщаемой: ведь одно непосредственно противоречит другому. Если она не сообщаемая, то индивидуальна; если же она является общей, то универсальна. Далее, либо та природа, которая в Петре отличается от эстости Петра, сама по себе реально отлична от природы, находящейся в Иоанне, подобно тому как она *из природы вещи* отличается в нем от его эстости; либо, как таковая, она не имеет отличий. Если утверждается второе, природа будет общей; если же утверждается первое, то этим природам, как таковым, надлежит быть индивидуальными и единичными, так как они будут различными только численно и реально, внутри одного и того же вида.

11. Во-вторых, я могу прямо показать, что в вещах невозможно такое различие, которое было бы подлинным и актуальным различием *из природы вещи*, предшествующим любым операциям интеллекта. В самом деле, всякое такое различие должно пролегать между реальны-

ми сущностями или между реальной сущностью и ее модусом. Если различие реально первым способом, оно с необходимостью предполагает, что каждая из различаемых сущностей сама по себе индивидуальна и единична. Это самоочевидно и не отрицается никем: ведь различие между сущностями подразумевает, что каждая из них конституирована в качестве таковой и поэтому индивидуальна и единична. Если же различие имеет место между сущностью и ее модусом, как и предполагается в данном случае, то для того, чтобы оно было подлинным различием *из природы вещи*, сущность должна ограниченно мыслиться как в самой действительности обладающая подлинной и реальной сущностью (*entitas*); в противном случае было бы невозможно помыслить различие *из природы вещи* между этим модусом и сущностью. Действительно, либо этот модус внутренним и формальным образом конституирует данную сущность, либо нет. Если конституирует, то не отличается от нее *из природы вещи*, ибо внутренне и сущностно заключается в ней, так что в сущности нельзя помыслить ничего, что не включало бы в себя этот модус. Если же такой модус не мыслится внутренне и формально конститутивным для сущности, то необходимо, чтобы он предполагал уже конституированную сущность, реально вступал в соединение с нею и модифицировал ее, коль скоро мы полагаем его в самой реальности отличным от нее. Но невозможно помыслить такой вид различия между индивидуальным отличительным признаком и общей природой; следовательно... Меньшая посылка может быть доказана: ведь если природа ограниченным образом мыслится как обладающая собственной сущностью, то эта сущность сама по себе, как указанным образом первичная, с необходимостью должна быть индивидуальной и единичной. Следовательно, она не нуждается в дополнительной индивидуации и не может *из природы вещи* отличаться от нее. Так, если бы линия не могла мыслиться конституированной в качестве линии без прямоты, то и прямота не могла бы постигаться как модус, *из природы вещи* отличный от линии и вступающий в соединение с нею. Но если теперь модус постигается как отличный *из природы вещи*, это возможно потому, что и линия может постигаться отдельно от этого модуса как существующая в действительности и конституированная в качестве линии.

12. Первый вывод доказывается, ибо всякая реально существующая сущность с необходимостью должна быть сама по себе индивидуаль-

ной и единичной. Во-первых, потому, что она, как таковая, мыслится пребывающей вне своих причин, а значит, обладающей реальной актуальностью и существованием. Следовательно, как таковая, она мыслится единой: ведь ничто не может завершать действие причин или быть способным к существованию, кроме единичного. Во-вторых, потому, что сущность, мыслимая таким образом прежде отличного от нее модуса, не способна сообщаться множеству низших сущих или сущих того же порядка, а также не способна отделяться от самой себя и становиться многим. Следовательно, она сама по себе уже индивидуальна. В-третьих, потому, что тот вид этости, который конституирует Петра, является для него единичным и собственным видом этости; поэтому говорят, что он конституирует и образует Петра, модифицируя его природу. Следовательно, если эта модификация производится посредством подлинного различения и реального соединения, этому модусу, который подобен некоему частичному акту, тоже должна соответствовать некая частичная сущность как своего рода потенция, способная к актуализации. Следовательно, предполагаемая этим актом сущность должна быть индивидуальной и единичной. В-четвертых, это объясняется следующим образом: если, например, в Петре и Павле присутствуют две составленности — из общей природы и индивидуального отличия, — то в каждом из них реально различаются не только индивидуальные отличия, но и природы, пребывающие в том и в другом. Следовательно, эти две природы внутренним и сущностным образом различаются как две единичные вещи, пусть даже интеллект отвлекает от них индивидуальные отличительные признаки. Ибо реальное различие между актуальными сущностями можно помыслить лишь при условии, что эти сущности индивидуальны и единичны.

13. Могут сказать, что они различаются индивидуальными отличительными признаками — точно так же, как говорят, что две материи различаются формами или количественными характеристиками. Но к этому примеру мы вернемся позже; вообще же я полагаю невозможным, чтобы одна вещь реально отличалась от другой некоей третьей вещью, отличной от нее самой. Она отличается своей собственной сущностью, которой конституируется в этом бытии, ибо вещи, соответственно, различаются тем самым, чем они конституируются. Но в данном случае это очевидно: в Петре и Павле присутствуют

два индивидуальных отличительных признака, реально различных между собой; и каждый из этих признаков актуализирует реальную природу, от которой он отличается *из природы вещи* и в соединении с которой образует индивида, реально и всецело отличного от другого индивида не только своим отличительным признаком, но и всецелой природой. Следовательно, необходимо, чтобы даже после отвлечения самих отличительных признаков то, что осталось, было в Петре и Павле реально различным *из природы вещи* и потому единичным. В противном случае пришлось бы утверждать, что в Петре и Павле индивидуальные отличительные признаки определяют собою вещь, которая вполне реально есть одна и та же. Ибо недостаточно сказать, что определению подвергается не одна и та же реальная, но одна и та же формальная природа: ведь такое формальное тождество, с точки зрения его действительного бытия, есть лишь некоторое сходство, которым предполагается реальное различие, и значит, индивидуация сущих, именуемых схожими. И хотя оно постигается как нечто единое, это единство не реальное, но чисто ментальное, то есть единство через именование от понятия в разуме, о чем будет сказано ниже.

14. В-пятых, это можно показать следующим образом: индивидуальные отличительные признаки Петра и Павла реально различаются между собой как две вещи — неполные, однако индивидуальные и единичные, подобно тому как индивидуален и единичен способ их бытия. Тем не менее, они обладают взаимным сходством и подобием, так как поистине более похожи друг на друга, чем на индивидуальный отличительный признак коня или льва. И не следует различать в них *из природы вещи* то, чем они похожи, и то, чем они различны; иначе пришлось бы идти в бесконечность, а это не подобает различным *из природы вещи* вещам или модусам, как было показано выше в аналогичном случае. Следовательно, то же самое можно было бы сказать о самих этих индивидах, Петре и Павле: хотя они одновременно различны и похожи между собой, не следует различать в них *из природы вещи* то, чем они похожи, и то, чем они различны. Следовательно, нет причин отличать *из природы вещи* индивидуальный отличительный признак ни от общей природы как от другой составной части индивида, ни от всего индивида как от составного сущего в целом.

Если же кто-нибудь скажет в ответ, что индивидуальные отличительные признаки более просты и являются тем, чем конституиру-

ются и различаются индивиды, и поэтому они скорее различны сами по себе, этот довод не будет иметь силы. В самом деле, хотя с точки зрения ментального различения или постижения это и справедливо, как будет показано чуть ниже, однако, если бы различие было реальным, его следовало бы обосновать. Ведь такие отличительные признаки надлежит рассматривать как два реальных модуса, существующих в действительности и отличных *из природы вещи* от любой другой сущности. Ибо если они обладают разными по числу «формальными» следствиями, конституируя двух разных индивидов, то и сами должны быть разными по числу. Сами по себе они суть нечто (*aliquid*) и реальные, хотя и неполные сущие; и поэтому, хотя по отношению к индивидам они суть *quo* [«посредством чего», конститутивный элемент], они также суть *quod* [«что», конститутированное сущее], пусть даже неполное. Мы обосновали это выше, при рассмотрении понятия сущего; и об этом же говорит Каэтан, На ч. I «Суммы теологии», вопр. 11, ст. 1, на 1. Тем не менее, этим индивидуальным отличительным признакам будут присущи не только указанные различие и простота, но и реальное сходство в общем определении подобных модусов, как об этом говорит тот же Каэтан в Комм. на трактат «О сущем и сущности», вопр. 5. Следовательно, либо и в них тоже следует отличать общую природу от индивидуальных признаков, либо такой способ аргументации ошибочен в отношении любого индивида.

Некоторые отвечают, что между этими отличительными признаками нет реального сходства, от которого можно было бы абстрагировать общее понятие. Но в это трудно поверить. В общем виде мы скажем об этом в следующем *Рассуждении*.

15. В-шестых, различие *из природы вещи*, якобы существующее между природой и индивидом, идет от способа постижения и говорения, который соответствует сходству и различию самих индивидов. Но этот способ вовсе не является знаком, указывающим на различие *из природы вещи*; кроме того, многие знаки с большей настойчивостью указывают на то, что в действительности такого различия нет; следовательно... Бóльшая посылка очевидна из доводов, приведенных в обоснование позиции Дунса Скота. Меньшая посылка очевидна в отношении первой части: во-первых, из приведенного примера индивидуальных отличий как таковых; во-вторых, из сказанного выше о понятии сущего, относительно которого действительны почти те

же самые аргументы; в-третьих, из того, что в противном случае пришлось бы все общие понятия отличать *из природы вещи* от частных понятий, что неверно, как будет показано ниже. В-четвертых, эта часть [меньшей посылки] станет еще яснее из ответов на возражения.

Другая же часть меньшей посылки в достаточной степени доказана приведенными доводами. Наконец, она подтверждается признаком нераздельности. В самом деле, те характеристики, которые хотя и постигаются нами по-разному, однако в действительности не отделяются и не могут быть отделены друг от друга даже абсолютным могуществом Бога, безосновательно считать различными *из природы вещи*, как будет подробнее сказано ниже, в *Рассуждении* о дистинкциях. Но в Петре характеристика человека и собственная индивидуация Петра присутствуют именно так, что никоим образом нельзя отделить ни этот модус от природы, ни природу, как существующую в Петре, от этого модуса; следовательно... Не поможет и тот довод, что природа человека отделима от Петра, потому что может присутствовать в Павле: ведь в таком случае она рассматривалась бы не как существующая в действительности, а всего лишь как мыслимая разумом. Поэтому такого довода недостаточно для различия *из природы вещи*: оно должно пролегать либо между действительно сущими, если речь идет о различии между позитивными вещами; либо между вещью и реальным позитивным модусом. Следовательно, то различие, которое мыслится между абстрактно помысленной общей природой и индивидом, есть всего лишь ментальное различие: ведь природа как таковая присутствует только в разуме, как его объект. А кто назовет его формальным различием, потому что разум мыслит разные определения, когда мыслит человека вообще и Петра, тот будет спорить о словах: ведь с точки зрения реальности это различие не таково, чтобы природа и индивид мыслились в Петре или Павле различными *из природы вещи*, то есть образующими реальное соединение, как было показано.

16. В-третьих, я утверждаю [в продолжение сказанного в §§ 8 и 9], что индивид добавляет к общей природе нечто мысленно отличное от нее и принадлежащее к той же категории. Это нечто является метафизической составляющей индивида, поскольку стягивает вид и в качестве индивидуального отличительного признака конституирует индивиду-

альное сущее. Первая часть этого утверждения следует из двух предыдущих утверждений. В самом деле, в первом из них сказано, что индивид присоединяет нечто к общей природе, а во втором отрицается, что это нечто *из природы вещи* отлично от природы как таковой. Следовательно, необходимо, чтобы природа и это нечто различались хотя бы мысленно, потому что если бы они вообще не различались, не было бы никакого присоединения. Однако отсюда не следует, что присоединяемое является чем-то существующим только в мысли. Ведь одно дело — различаться мысленно, и другое дело — существовать только в мысли. Так же и здесь: вполне возможно, что некоторые реальные сущие различаются только мысленно, так что присоединяемое может быть реальным (и оно в самом деле таково), хотя и отличаться только мысленно. Могут сказать, что такое присоединение совершается исключительно в разуме. Отвечаю: в отношении присоединяемой вещи я это отрицаю; в отношении способа присоединения, или стяжения, или составления, — признаю. Ибо как отделение общей природы от индивидуального отличительного признака совершается только мысленно, так и наоборот: индивидуальное отличие только мыслится добавленным к общей природе. В действительности же присоединения в собственном смысле нет, но во всяком индивиде его сущность сама по себе реально обладает обеими характеристиками.

17. Вторая часть вывода с очевидностью следует из сказанного, а также из «Суммы теологии» св. Фомы, ч. I, вопр. 29, ст. 1, где сказано, что субстанция индивидуируется через себя, и вопр. 10 трактата «О потенции», ст. 3, где он отрицает, что субстанция может конституироваться через акциденцию. Следовательно, то, что присоединяется, не может принадлежать к иному роду, нежели сама вещь; но в субстанциях это субстанция, пусть даже неполная, потому что в действительности существует только индивидуальная субстанция.

Что касается третьей части вывода, он вполне очевиден: ведь это присоединяемое не является какой-либо физической частью субстанции: сказываясь об индивиде, оно выражает его всецелую сущность, тогда как физическая часть не выражает всецелой сущности и поэтому не сказывается о целом. Но присоединяемое также не есть нечто такое, что непосредственно полагалось бы в категории субстанции в качестве целого; следовательно, оно представляет собой

нечто неполное, что полагается в качестве отличительного признака. Точно так же оно стягивает общую природу и разделяет ее на индивиды, метафизически конституируя в своей категории индивид как таковой в качестве единого через себя.

18. Против такого вывода может быть, однако, выдвинуто то же самое возражение, что было высказано выше. А именно: если к индивиду добавляется нечто отличное хотя бы мысленно, отсюда следует уход в бесконечность в ряду мысленно различных объективных понятий, что было опровергнуто выше как несообразное. Такой вывод очевиден: ведь говорится, что индивид добавляет к виду нечто мысленно отличное от него, потому что совпадает с другим индивидом в видовой характеристике, но отличается в индивидуальной. Однако и само индивидуальное отличие совпадает в своей общей характеристике с другим, подобным ему отличительным признаком, отличаясь от него по числу. Следовательно, оно мысленно присоединяет к общей характеристике индивидуального отличия нечто такое, что мысленно отличается от нее. Тот же довод может быть применен к этому присоединяемому, и так до бесконечности.

На это можно ответить, что, во-первых, не будет большой несообразности в допущении подобного ухода в бесконечность в наших понятиях: ведь интеллект расчленяет то, что в действительности абсолютно нерасчленимо, и поэтому не было бы удивительным, если бы в своих концептуальных членениях он мог продвигаться в бесконечность. Во-вторых, о понятиях вида и индивидуального отличительного признака можно философствовать так же, как мы рассуждали выше о понятиях сущего и его низших родов. Мы сказали, что низшие роды добавляют к сущему нечто мысленно отличное от него, — однако добавляют таким образом, что низшее понятие, которое схватывается как непосредственно подчиненное понятию сущего, в собственном смысле не разрешимо в два понятия, но является простым, только более выраженным и определенным, нежели понятие сущего. Так и здесь можно сказать, что понятие индивида не является в собственном смысле составным и разрешимым в понятие другого порядка, то есть в понятие индивидуального отличия, но есть просто более выраженное понятие самой видовой природы, как она действительно существует в данной сущести. Ни эта сущность,

ни любые из ее свойств не могут быть помыслены иначе, кроме как заключающими себе эту видовую природу. В свою очередь, видовая природа не может быть отчетливо помыслена такой, какой она существует в действительности, кроме как в качестве природы, стяженной до той или другой сущести. Так удастся без труда избежать ухода в бесконечность, как явствует из сходного рассуждения о сущем.

19. Но такой ответ явно не согласуется с тем способом мышления и говорения, который принят у философов, объясняющих стяжение вида до индивидов по типу метафизического соединения. Представляется, что это общее утверждение не лишено основания. В самом деле, род и видовое отличие тоже неразличимы в той вещи, в которой они сопрягаются; тем не менее, по причине разнообразных отношений согласия и разногласия, которые обнаруживаются между многими вещами, интеллект образует разные понятия — рода и видового отличия, из которых одно не включает в себя другое. Таким же образом интеллект может поступать в отношении вида и индивидов: ведь они находятся в таком же отношении друг к другу и так же отличаются от понятия сущего. Действительно, сущее трансцендентально и поэтому не может в собственном смысле стягиваться через соединение, и к нему нельзя добавить ничего, в чем не заключалось бы сущее. Напротив, понятие рода (и вида) само по себе ограничено и не трансцендентально, и поэтому нет необходимости, чтобы оно входило в любое определяющее его понятие. Следовательно, оно могло бы подвергаться стяжению через соединение, а значит, индивид мог бы разрешаться в понятие вида и в индивидуальный отличительный признак. Ибо этот признак — не «человек» и, скажем, не «Петр», но отличие, которым стягивается «человек» и конституируется «Петр».

Могут возразить, что в лучшем случае имеется различие между родом и видом, потому что родовая характеристика может абстрагироваться умом и мысленно отличаться от видового отличия не только как ставшая отвлеченной и универсальной в уме, но и как существующая в самой действительности, что будет показано ниже. Но видовая характеристика даже мысленно не может отличаться от индивидуального отличительного признака, кроме как сделавшись отвлеченной и универсальной в уме: ведь если рассматривать ее как существующую в реальности, она может мыслиться только включа-

ющей в себя индивидуацию. А поскольку любое соединение, пусть даже чисто ментальное, должно мыслиться на самом деле таким, каким оно существует актуально, нам легче помыслить соединение родовой и видовой характеристик, чем соединение вида и индивидуального отличия. Тем не менее, не следует отрицать метафизической составленности индивида: ведь для нее достаточно того, что видовую характеристику можно мысленно абстрагировать как не входящую в указанное индивидуальное отличие.

20. Поэтому, принимая такой способ составления и членения индивида, мы отвечаем, в-третьих, что нет нужды уходить в бесконечность. Действительно, тот самый ум, который схватывает индивида как состоящего из объективного понятия вида и индивидуального отличия, схватывает индивидуальное отличие как абсолютно простое и нерасчленимое. Ведь оно постигается не как соответствующее видовому понятию, а как соответствующее понятию отличительного признака, который по определению прост и не состоит из общей природы и некоего стягивающего отличия. То же самое имеет место в самих видовых отличиях низшего уровня: чувственное или рациональное формально не состоят из других отличительных признаков, но в силу того, что они служат основанием различения, они сами собой отличаются от других. Точно так же надлежит мыслить индивидуальные отличия: с этой точки зрения мы допускаем в них именно такой способ стяжения сущего, при котором оно стягивается до этих признаков простой детерминацией понятия, без какой-либо составленности. И поскольку эта природа индивидуального отличия может мыслиться в качестве реальной и общей природы, она предстанет как бы трансцендентальной по отношению к конкретным индивидуальным отличиям. В самом деле, в них нельзя будет помыслить ничего, что не включало бы в себя эту природу, и поэтому такая общая природа будет стягиваться до конкретных отличий не очередным соединением, а простой детерминацией более выраженного и определенного понятия, тем самым полагая конец дальнейшему членению и уходу в бесконечность.

21. В-четвертых, [в продолжение сказанного в §§ 8, 9 и 16] я утверждаю: индивид добавляет к виду нечто мысленно отличное от него не только в материальных и привходящих вещах, но и в тварных и ко-

нечных нематериальных субстанциях. Из этого вывода мы исключаем божественную природу: поскольку она по своей сути определена быть единичной природой, так что ей абсолютно противоречит быть множественной по числу, в ней даже мысленно (если она поистине божественна) нельзя абстрагировать общую характеристику божественности от вот этой божественности. Ведь в силу самого факта подобной абстракции постигаемое было бы уже не подлинной божественностью, ибо само понятие божественности подразумевает, что она численно именно такова и не может быть иной. Этого требует ее бесконечность. Отсюда мы последовательно делаем тот вывод, что эта индивидуальная божественность даже с точки зрения разума не ничего не добавляет к понятию подлинной божественности. Поэтому справедливо порицают Каэтана за то, что в Комм. на ч. I «Сумы теологии», вопр. 3, ст. 3 и в других местах он утверждал, будто в Боге можно некоторым образом видеть конкретную, как бы видовую реализацию божественной природы. В самом деле, подлинно общее понятие противоречит истинной божественности: ведь ее сущность такова, что она есть вот эта единичная природа, и потому истинный Бог не в большей степени может быть помыслен в общем понятии и абстрагирован от этого Бога, чем Петр.

22. Но за этим единственным исключением, касающимся одного лишь Бога в силу Его бесконечности, указанный вывод и общее — противоположное — правило подтверждаются в отношении всех творений, в том числе нематериальных. Это можно доказать. В самом деле, в любой индивидуальной и конечной нематериальной субстанции — например, в Архангеле Гаврииле — ум схватывает и вот этого индивида, поскольку он постигается как единичная сущность, и его сущностную, видовую природу, которая сама по себе не включает в себя ни единичную сущность, ни позитивное противоречие тому, чтобы сообщаться другому индивиду. Следовательно, ум схватывает здесь нечто общее и нечто, что присоединяется к общему с точки зрения разума; следовательно, в этом отношении нет разницы между нематериальными субстанциями и прочими вещами.

Быть может, скажут, что любая ангельская сущность, или вид, внутренним и существенным образом определена быть вот этим индивидом, и, следовательно, этот индивид не добавляет к виду как таковому ничего реального и позитивного, хотя бы мысленно отлич-

ного от него, но добавляет только отрицание сообщаемости многим подобным индивидам. Подобное отрицание непосредственно подобает этому виду как таковому, без какого-либо добавления.

23. Именно в этом смысле, как представляется, высказывались авторы, которых я упомянул как сторонников третьего мнения. Так же думают те, кто отрицает — в том числе применительно к абсолютному могуществу Бога, — что ангелы могли быть сотворены принадлежащими к одному виду, но только разными по числу. В самом деле, божественному могуществу может быть отказано в этом лишь по одной причине: потому что это, как полагают, противоречило бы внутренней сути ангельской природы. Такого мнения придерживается св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 50, ст. 4, и в «Вопросах о духовных творениях», ст. 8, и в кн. II «Суммы против язычников», гл. 95, и в трактате «О сущем и сущности», гл. 5. Так же думают Каэтан в своем Комментарий на «Сумму теологии», вопр. 9; Капреол, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1, закл. 5; и Авилец⁹, Парадокс IV, гл. 34. Видимо, к этому мнению склонялись также Аристотель, кн. XII «Метафизики», текст 40¹⁰, и Авиценна, кн. V «Метафизики», гл. 5.

24. Однако такое мнение, во-первых, предполагает, что принципом индивидуации является количественно означенная материя. При такой индивидуации, которая может быть названа позитивной, индивид добавляет нечто положительное к видовой природе. Но в указанном смысле это предположение ложно. Бóльшая посылка очевидна из доводов упомянутых авторов, и понятно, почему. В самом деле, они отрицают такого рода индивидуацию в нематериальных субстанциях именно потому, что в них нет материи; следовательно, они предполагают, что адекватным основанием указанной индивидуации служит именно материя: либо вообще материя, либо материя количественно означенная. В соответствии с принципом: *Если утверждение служит причиной утверждения, то отрицание служит причиной отрицания*, они из отсутствия материи делают вывод об отсутствии того добавления, о котором шла речь, то есть об отсутствии индивидуации.

⁹ Авилец (Abulensis) — Алонсо Тостадо: испанский экзегет, ок. 1400–1455. В 1449 г. стал епископом Авилы, отсюда и прозван Авильцем.

¹⁰ Напр., Аристотель, *Метафизика*, XII, 9, 1074 а 1–5.

Что касается меньшей посылки, она будет обстоятельно доказана в следующем разделе, в том числе в отношении материальных субстанций. Но даже если мы согласимся с тем, что в материальных субстанциях подобное индивидуальное отличие доставляется материей, отсюда еще не следует с необходимостью тот вывод, что материя служит адекватным началом индивидуального отличия в любом тварном сущем. Ибо у разных субстанций разные начала, сообразные их природе; и на основании того способа соединения, или индивидуации, который обнаруживается во внешних вещах, нельзя делать вывода относительно высших вещей. В противном случае было бы возможным отрицать, что в ангелах присутствует метафизическая составленность из рода и видового отличия: ведь в материальных вещах род берется от материи, а видовое отличие — от формы, что многие считают нужным понимать в буквальном смысле. Далее, с той же легкостью было бы возможным заявить, что в небесных телах индивид не добавляет к виду ничего положительного, что хотя бы мысленно отличалось бы от него: либо потому, что небесные тела не имеют материи, как полагал Аверроэс; либо потому, что в них присутствует материя иного рода. Ибо даже если верно, что в земных вещах материя представляет собой единственное основание индивидуального отличия, мы можем приписывать это качество лишь этой земной материи. Что же касается высшей материи, у нас нет основания, на котором мы могли бы заключить, что сказанное относится и к ней, потому что это материя иного рода. Быть может, кто-нибудь скажет, что небесная материя принимает такую же количественную означенность, и этого достаточно, чтобы она служила таким же принципом индивидуации. Но этого недостаточно: ведь количество, будучи акциденцией, никоим образом не может служить индивидуирующим элементом субстанций, как будет показано ниже. Следовательно, субстанции высшего порядка могут быть подобны субстанциям низшего порядка своей метафизической составленностью, но индивидуироваться более простым и совершенным способом. Таким образом, из отрицания материи нельзя вывести действенного аргумента против индивидуации.

25. Далее, я возвращаюсь к исходному вопросу. Так как божественная природа по существу заключает в себе собственную позитивную индивидуацию и несообщаемость по отношению к низшим родам,

из этого непосредственно следует, что ее бесконечности противоречит подобное умножение по числу. Напротив, нематериальная тварная субстанция конечна; следовательно, нет причин, по которым ей противоречило бы реализоваться в другой, абсолютно такой же сущности, только реально отличной по бытию.

Могут возразить, что хотя духовная субстанция конечна в абсолютном смысле, то есть в качестве сущего, она бесконечна в своем виде и обладает в нем полнотой возможного совершенства: ведь она, будучи отвлеченной и отделенной от материи, не имеет источника ограничения и поэтому в границах своего вида не может умножаться по числу. Но такого рода бесконечность утверждается без достаточного основания, да и вряд ли возможно показать, в чем она состоит, если только не вести доказательство через то, что само подлежит доказательству.

26. Итак, я спрашиваю: эта бесконечность интенсивна или экстенсивна? Первое невозможно. В самом деле, всецелое интенсивное совершенство ангела удерживается на определенном уровне и внутри границ данного вида, где нет никакой формальной интенсивной бесконечности. Правда, могут сказать, что этот вид относительно бесконечен, потому что он может заключать в себе виды низшего порядка, бесконечные в синкатегорематическом смысле¹¹. Но это означает не бесконечность, а некоторое совершенство высшего порядка, которое может быть присуще также видам материальных вещей. Это ясно видно на примере вида «человек», «под» которым виды животных могут умножаться до бесконечности. Следовательно, такой род совершенства, или бесконечности, не имеет отношения к вопросу, который мы разбираем, и не способен служить причиной, по которой некоторый вид был бы сам по себе индивидуален и не мог бы существовать во множестве индивидов. Более того: даже если мы согласимся с тем, что такая интенсивная и формальная бесконечность поистине удерживается внутри границ определенного уровня, отсюда еще не следует, что подобное совершенство не может быть обнаружено во многих сходных друг с другом индивидах: ведь одно с другим не связано необходимой связью. Например, из того, что в душе

¹¹ В синкатегорематическом смысле: как со-означенные данным видом. Чуть ниже это разъясняется на примере вида «человек».

Господа Христа присутствовала бесконечно интенсивная благодать, не следует, что не может существовать других, отличных по числу качественных степеней благодати, будь то конечных или бесконечных. Тот же довод показывает, что формальная интенсивность в собственном смысле способна точно так же присутствовать в акциденциях, как и в субстанциях.

27. Если же речь идет об экстенсивной бесконечности, то, во-первых, мы получаем порочный круг: ведь экстенсивность есть не что иное, как умножение индивидов в границах рода. Во-вторых, сказанное заключает в себе противоречие. В самом деле, индивид формально и сам по себе единичен; каким же образом он может содержать в себе экстенсивную бесконечность, которая состоит именно в умножении индивидов? Нам скажут, что он содержит в себе бесконечность не формально, а в возможности (*virtualiter*). Однако нельзя объяснить, в чем состоит такая возможностная бесконечность, каким образом она содержится в индивиде и на чем основывается. Ведь она не состоит в интенсивной бесконечности природы и не может опираться на нее, как было показано; следовательно, нельзя указать причину, по которой совершенству такой природы противоречило бы сообщаться многим индивидам, подобным друг другу своим сущностным совершенством. Следовательно, хотя такого рода субстанции отвлечены от материи, они в абсолютном смысле конечны. Стало быть, они должны ограничиваться не материей в собственном смысле (как бы в этом пункте ни обстояло дело в отношении материальных форм), а либо собственным отличием, либо сами по себе и собственной сущностью; либо тем, что они обладают именно таким воспринятым бытием; либо, наконец, тем, что они по природе существуют в такого рода индивидуальных субстанциях.

Итак, бесконечность не может служить тем основанием, на котором нематериальные природы были бы по своей сути индивидуальными и несообщаемыми.

28. Можно сказать иначе: что достаточным основанием служит нематериальность как таковая. Очевидно, что вещи, лишенные материи, не способны умножаться материально; следовательно, они способны умножаться только формально и сущностно, то есть по виду; следовательно, умножаться не индивидуально, то есть не численным

умножением, ибо таково материальное умножение. Но если слова *материально* и *формально* в первой посылке понимать в собственном смысле, такой довод недостаточен и подразумевает круг в доказательстве. В самом деле, здесь в ходе рассуждения уже используется вывод, а именно: численное различие имеет основанием материю, или численное различие тождественно различию материальному. И хотя в отношении материальных вещей это в известном смысле верно, что будет рассмотрено ниже, отсюда еще не следует с достаточным основанием аргумент относительно нематериальных вещей. Следовательно, индивидуальное различие шире материального различия в указанном смысле. В самом деле, различие по числу подразумевает всего лишь различие между сущестями как таковыми при совпадении и сходстве в целостной сущностной природе; а это может быть присуще как духовным, так и телесным вещам. Поэтому, если *материальное* и *формальное* понимать шире, поскольку *формальное* выражает абстрагированную сущностную природу, а *материальное* — нечто стягивающее и определяющее эту природу до вот этой сущности, то два ангела одного вида, пусть даже различаясь между собой как две целостные формы, смогут называться различными не формально, а материально, или в отношении сущности: именно так, как различаются между собой две разумные души.

29. Во-первых, высказанное мнение подтверждается приведенным примером. В самом деле, если рассматривать разумную душу с физической точки зрения, она тоже представляет собой простую духовную сущность; тем не менее, она индивидуальна не в силу своей сущностной природы, а в силу того, что к ней мысленно добавляется нечто. Говорят, однако, что разумная душа связана трансцендентальным¹²

¹² Трансцендентальное отношение (*relatio transcendentalis*) у Суареса — разновидность реального отношения, противостоящая другой его разновидности — категориальному отношению (*relatio praedicamentalis*, или категории *ad aliquid*). Категориальное отношение — минимальная форма реального бытия; оно требует реального существования обоих терминов, принадлежащих к одной категории сущего. Таково, например, отношение между физической причиной и ее унивокальным следствием, или отношение между двумя порциями белизны. Трансцендентальные отношения тоже истинны и реальны, но «потому называются трансцендентальными и отличаются от категориальных, что не принадлежат

отношением с телом и вследствие этого индивидуируется. Но, прежде всего, это недостоверно. Ведь может быть и наоборот: душа потому выражает отношение с телом, что такова сама по себе. Далее, как бы ни обстояло дело в этом вопросе, это не связано с предметом нашего рассмотрения. Ведь тот же аргумент может быть, соответственно, сформулирован следующим образом: разумная душа, обладающая своей видовой природой вкупе с трансцендентальным отношением к телу, индивидуируется не самой этой природой как таковой, но через некое мысленное добавление, благодаря которому указанное отношение определяется до отношения вот к этому телу — вернее, до вот такого отношения к телу. Следовательно, ангельская субстанция, обладающая абсолютной сущностной природой, вне всякого трансцендентального отношения, будет, соответственно, индивидуальной не через саму эту природу, а через нечто, что мысленно добавлено к ней.

Тот же аргумент может опираться на духовные акциденции, в которых индивид нечто добавляет к виду, причем не в разных субъектах, но и в одном и том же субъекте. Поэтому в одном и том же по числу субъекте такие акциденции способны различаться и умножаться — по крайней мере, последовательно сменяя друг друга, как это явствует из различия актов одной природы в одном и том же ангельском интеллекте. Следовательно, коль скоро в этих актах обнаруживается одна и та же видовая духовная природа, способная стягиваться до разных индивидов не в силу различия субъектов, а в силу различия индивидуальных отличительных признаков в одном и том же субъекте, почему та же самая субстанциальная и духовная видовая природа не может точно так же стягиваться соответствующими индивидуальными отличиями? Несомненно, этому не в силах воспрепятствовать никакие убедительные причины. Можно также привести сходные доводы, отправляясь от других простых существ, которые сами по себе

к какой-то определенной категории, но бродят по ним всем» (DM XLVII, 3, 10). Таково, например, отношение, которое соединяет действие (категория *actio*) и производимый им результат. Для трансцендентальных (выходящих за пределы определенной категории) отношений характерно также то, что один из терминов в данном случае может быть не реальным сущим, но существовать только в мысли: например, таково отношение между ремесленником и задуманным, но еще не выполненным изделием. Рассмотрению отношения, всех его разновидностей и условий посвящено *Рассуждение 47*.

способны к численному различию: таковы, например, две материи, или два количества¹³, как будет подробнее показано в следующем разделе.

30. Во-вторых, нет причины ограничивать божественное могущество, в том смысле, что Бог якобы не может сотворить множество ангелов, подобных друг другу по сущности и по виду; или же — если Он пожелает уничтожить дурных ангелов — не может сотворить других, подобных этим. Конечно, само по себе такое предположение не выглядит достоверным, и поэтому почти все теологи в комментариях на кн. II «Сентенций», дист. 3, учат, что это возможно лишь для Бога. Дунс Скот, вопр. 7, Дуранд, вопр. 3, Габриэль Биль, вопр. 1, и другие, а также Марсилиус, На кн. II, вопр. 3, ст. 3, Александр Гельский, ч. II «Богословской суммы», вопр. 20, последний чл., ст. 2, и На кн. VII «Метафизики», текст 4, и Феррарец, опираясь на св. Фому, кн. II «Против язычников», 93, говорят, что такое численное различие духовных субстанций не противоречит абсолютному могуществу Бога, хотя и отрицают, что оно соответствует естественному порядку вещей. К тому же мнению склоняется св. Фома, «Малые соч.» 16, гл. посл. Здесь Фома подробно излагает учение о том, что нематериальная субстанция едина по числу, единична и индивидуальна, так как сама по себе не создана для того, чтобы к ней могло быть причастно многое. Но при этом св. Фома добавляет, что делать отсюда вывод, будто она не может быть умножена Богом, — значит обладать недалеким умом. Впрочем, как бы ни обстояло дело в отношении такого способа высказывания — следует ли называть подобное умножение возможным в силу абсолютного могущества или же могущества естественного, то есть ординарного (возможно, это лишь спор о названиях), — независимо от этого будет правильным сделать вывод, что нематериальная субстанция индивидуируется вовсе не сущностной, не видовой природой. Если бы это было так, то умножение индивидуальных субстанций было бы противоречивым, подобно тому как противоречиво численное умножение одного и того же индивида. Вдобавок отсюда становится очевидным, что те, кто утверждает, будто ангельская природа может быть представлена (как они гово-

¹³ Из этого примера Суареса вполне очевидно, что слово *entitas*, «сущность», нельзя однозначно переводить как «сущность».

рят) в подлинно видовом и логически универсальном объективном понятии, и, тем не менее, эта природа сама по себе несообщаема, так что для нее было бы противоречивым пребывать во многих индивидах, различных только по числу, — утверждающие так пренебрегают собственным смыслом слов. Ибо здесь обнаруживается явное противоречие. В самом деле, такая природа никоим образом не может находиться во множестве индивидов именно потому, что она сама по себе, по своему собственному сущностному понятию, именно таким образом несообщаема. Следовательно, коль скоро она такова, ей противоречит быть абстрагированной от вот этого индивида и становиться сообщаемой или несообщаемой: ведь сама эта абстракция противоречила бы ее природе и сущности, как это вполне очевидно в отношении божественной природы. Итак, будет более истинным и последовательным утверждать, что подобно тому как в нематериальных субстанциях имеются виды в настоящем и собственном смысле слова, так имеются и индивиды, добавляющие нечто к виду с точки зрения разума, а значит, может иметься также множество индивидов. А имеются ли они в действительности, и какая позиция в этом вопросе лучше согласуется с Писанием и Отцами, надлежит рассматривать в богословских рассуждениях.

Ответ на доводы

31. В ответ на главный довод в защиту первого мнения ответим: все перечисленное в первом аргументе указывает только на то, что «видовая природа» означает объективное понятие, мысленно ограниченное от индивидов; индивид же, напротив, добавляет к видовой природе нечто мысленно отличное от нее. В самом деле, предметом человеческой науки являются вещи, постигнутые с универсальной точки зрения; к ним непосредственно относятся определения и доказательства, а для этого достаточно, чтобы вещи могли мысленно абстрагироваться друг от друга, пусть даже в самой действительности они нераздельны. Это явствует из того, что было сказано о понятии сущего: о нем имеется наука и составляются доказательства, хотя очевидно, что в самой действительности «сущее» неотделимо от своих частных родов, но абстрагируется от них только мысленно. Поэтому такого различия достаточно также для причинных высказываний типа: *так как человек способен смеяться, Петр способен смеяться*: ведь

в них указывается не реальная физическая причина, соединяющая Петра и способность смеяться, а только разъясняется адекватное начало и происхождение этого свойства.

32. На второй довод ответим, что в нем (как я заметил выше, говоря о понятии сущего) легко допустить эквивокацию, когда от нашего способа постижения и от употребления слов, обозначающих вещи как постигнутые нами, мы аргументируем к самим вещам, каковы они сами по себе. При этом из мысленных различий мы делаем вывод о различии вещей, а такое умозаключение ошибочно. Следовательно, скажем в ответ, что «человек», обозначенный и схваченный в понятии как таковой, не выражает и не заключает в своей сущностной природе никакого индивидуального отличия, как верно показывает данный аргумент. Это очевидно, ибо «человека» можно мысленно абстрагировать от всех индивидуальных отличий, а также мысленно подвергнуть стяжению и определению посредством множества таких отличий. Поэтому верен тот вывод, что к сущности человека, чтобы она стала индивидуальной, должно присоединиться нечто внеположное ей как помысленной таким образом. Однако я отрицаю, будто отсюда следует реальное различие между общей природой человека и его индивидуальным отличительным признаком: ведь в действительности природа человека не существует в таком общем и абстрактном виде, в каком она мыслится интеллектом. Когда же говорят, что принадлежащее к сущности и внеположное ей различаются *из природы вещи*, а не только в разуме, я отвечаю, что внеположность чего-либо сущности можно понимать двояко: во-первых, сообразно реальности, то есть рассматривая сами вещи, как они существуют в действительности; во-вторых, сообразно разуму, отграничивающему одно от другого, хотя в действительности эти вещи не разделены. В первом смысле верно (особенно в отношении конечных вещей), что все внеположное сущности со стороны реальности должно отличаться от нее *из природы вещи*. Но я отрицаю, что индивидуальное отличие — например, Петра или Павла — лежит вне сущности человека, существующей в самой реальности: ведь в реальности «человек» существует только в Петре, Павле и т. д., и в каждом из них собственный отличительный признак принадлежит к сущности «человек» постольку, поскольку она существует в них.

Могут сказать, что отсюда следует, что в Петре и Павле «человек»

сущностно различен, — иначе говоря, что Петр и Павел имеют не одну и ту же сущность. Отвечаю: они обладают сущностью, которая реально не одна и та же, а мысленно одна и та же. В действительности это означает не что иное, как то, что Петр и Павел обладают сходными сущностями. А так как сущностное различие подразумевает в данной терминологии не просто реальные отличия в сущностях, но и отрицание сущностного сходства и подобия, а значит, и мысленного единства сущности, то мы, говоря абсолютно, не признаем сущностного различия между тем, что различно только по числу. Но если, тем не менее, понимать эти слова исключительно в первом смысле, будет истинным, что Петр и Павел сущностно различаются между собой. В соответствии с этим значением мы отрицаем, что в Боге Отец, Сын и Святой Дух различаются сущностно, ибо в них нет ни различия в сущности, ни различия сущностей. Во втором же смысле, то есть сообразно абстракции со стороны разума, внеположным сущности, выраженной в объективном понятии, называется все то, без чего может сохраняться схваченная в понятии природа. Поэтому нет необходимости, чтобы то, что называется внеположным сущности, *из природы вещи* отличалось от иного. Достаточно, чтобы то и другое различались мысленно: ведь это слово, *вне*, означает здесь не внеположность вещи как таковой, а только внеположность понятию, то есть внеположность вещи как схваченной в понятии.

33. Поэтому на довод, которым обосновывается эта позиция, следует ответить почти той же самой дистинкцией. В самом деле, со стороны реальности (*a parte rei*) человек конституируется не как «человек», взятый отграничительно: не как человек сам по себе, в абстракции, — но как Петр, Павел, Франциск. Вот почему «человек» в каждом конституируется тем же, что и «Петр»; и в действительности нет какой-то одной конституенты человека, которая в реальности была бы общей, но есть много конституент отдельных людей, в которых, как мы говорим, общая природа пребывает фундаментально, в силу сходства и подобия между людьми, как будет подробнее показано в следующем *Рассуждении*. А вот согласно разуму, соответственно тому, как абстрагируется человек вообще, он мыслится как обладающий адекватной и общей конституентой. Но отсюда следует только то, что она мысленно отлична от индивидуальных отличительных признаков, которыми особо конституируются индивиды.

На третий довод ответим: из сказанного о понятии сущего следует, что эти аргументы не доказывают различия *из природы вещи*; и то же самое будет показано в следующем *Рассуждении* относительно общих природ и низших ступеней сущего.

34. На первый довод в защиту второй позиции ответим: он в самом деле доказывает, что вещь становится единичной не через присоединение реального сущего или модуса, *из природы вещи* отличного от природы, которая, как мы говорим, становится единичной. Ведь всякое подобное различие предполагает наличие сущести, и значит, единичности с обеих сторон. Однако этот довод не доказывает, что вещь не может становиться единичной через присоединение чего-либо мысленно отличного: ведь такое различие не предполагает актуальной сущести, а значит, и единичности с обеих сторон. Будучи различием между понятиями, оно вполне мыслимо между вещью, схваченной как общее, и ее модусом.

35. Согласно такому учению, легко разрешаются и некоторые возражения, которые выдвигает против доктрины Дунса Скота Каэтан в Комм. на трактат «О сущем и сущности», гл. 2, вопр. 4, поскольку они применимы также против первого и третьего из изложенных нами выводов. Первый довод Каэтана таков: единичный акт предполагает единичную потенцию, на основании кн. II «Физики», гл. 3, текст 36¹⁴; но то, что называют добавлением индивида к виду, есть единичный акт природы; следовательно, он предполагает единичную природу, с которой соотносится как с потенцией. На это можно ответить, что большая посылка истинна, если относится к реальным, *из природы вещи* различным акту и потенции, о которых говорит Аристотель в указанном месте, но не к акту и потенции, различным только в разуме, по уже объясненной причине. Кроме того, видовой акт предполагает не видовую, но родовую потенцию.

Другой довод Каэтана таков: то, что подобает одному индивиду и противоречит другому, предполагает различие между ними; но именно таков индивидуальный отличительный признак; следовательно, он не создает различия, но предполагает его. Однако этот довод непрочен из-за своей формы. В самом деле, большую посылку

¹⁴ Аристотель, *Физика*, II, 3, 195 b 22–25.

нетрудно опровергнуть, как становится очевидным из похожего по форме высказывания: то, что подобает одному виду и противоречит другому, предполагает различие между ними. Здесь нужно было бы добавить: «или создает» другой вид. Следовательно, такое же добавление нужно было бы сделать и в данном случае. Тем не менее, если бы довод относился не к самим индивидам, а к природе, стягиваемой индивидуальным отличительным признаком, он мог бы быть обращен против различения *из природы вещи* между отличительным признаком и природой, — но не против нашего утверждения. В самом деле, в разных индивидах и природы будут реально различными. Это значит, что если индивидуальные отличительные признаки отличаются от этих природ *из природы вещи*, то необходимо, чтобы отличительный признак, свойственный одной природе и противоречащий другой, предполагал бы их различие, а не создавал бы его. Ведь он, как было сказано, предполагает единичную потенцию, которая была бы соразмерна ему и, стало быть, отличалась бы от другой, ему не соразмерной. И тогда он уже не будет индивидуальным отличительным признаком, как было показано выше. Но если различие *из природы вещи* упразднено, аргумент не применим к природе, еще только подлежащей стяжению: ведь она еще будет не двумя природами — так, чтобы отличительный признак мог принадлежать одной и противоречить другой, — но мысленно единой. Если же речь идет не о подлежащей стяжению, а о стяженной природе, она уже представляет собой индивидуальную вещь, которая этим самым отличием конституируется и отличается от другой вещи.

36. На второй довод ответим, что он действителен только в отношении последнего формального основания единого, то есть индивидуального единства: основания, которое заключается в отрицании и относительно которого мы признаем, что оно не добавляет к индивидуальной сущности ничего, кроме отрицания. Мы же говорим об основании этого отрицания и о том, что единичная сущность добавляет к общей природе, благодаря этому способной принять такое отрицание.

37. На третий довод некоторые отвечают, что добавляемое индивидом к виду есть акциденция. Но в том, что это не так, убеждают и приводимые ими аргументы, и те соображения, которые мы выска-

жем в следующем разделе, и уже сказанное. Ведь если это нечто, добавляемое только мысленно, отлично от субстанции, или сущности вещи, и если оно само по себе соединяется с нею как то, что само по себе определяет общую природу до частной, как оно может быть акцидентальным? Поэтому другие просто называют это нечто принадлежащим к сущности индивида, но не вида. И это действительно так, если разуместь саму вещь. Ибо то, что абсолютно внутренним образом конституирует и образует индивида, есть его собственный отличительный признак, вкупе с общей природой; и без такого отличительного признака этот индивид не может не только быть, но даже мыслиться. Однако сообразно разуму и сообразно способу говорения, принятому у диалектиков и метафизиков и приспособленному к нашему способу постижения, индивидуальный отличительный признак называют не признаком сущности, а внутренним и как бы материальным признаком сущности. Тем самым его отличают от видового отличия, имеющего предельно формальную природу: ведь он отвлекается от того уровня, на котором индивиды формально схожи, или подобны. Это нужно, видимо, объяснить следующим образом: индивиды одного и того же вида обладают не только реальным различием, но и — одновременно — полным и совершенным подобием природы, которой они отличаются от индивидов другого вида, принадлежащего к тому же роду, не имея с ними столь же полного и совершенного подобия. В результате наш ум схватывает то, в чем индивиды сходны между собой, как нечто одно, что формально пребывает в них и непосредственно является предметом научного знания, тогда как различие в одной только сущности считается как бы привходящим и поэтому называется материальным. По той же причине научная дефиниция дается только общим и видовым понятиям, и в этом смысле последний вид называется целостной сущностью индивидов, а именно, сущностью, отвлеченной и схваченной формально и отграниченной — постольку, поскольку ее познание служит человеческой науке. Наука не нисходит до частного, взятого в его собственных индивидуальных характеристиках, потому что не может постигнуть их такими, каковы они суть, и не интересуется собственными акцидентальными признаками индивидов: либо потому, что эти признаки присоединяются к ним случайным и привходящим образом, либо — если они вдруг окажутся чем-то вполне собственным — потому, что так

же скрыты, как и сами индивидуальные отличия; либо, наконец, потому, что нисходить ко всякому единичному было бы чрезвычайно трудоемким и практически нескончаемым делом. Однако нет сомнения в том, что индивиды, пусть даже они различаются только числом, обладают реально различными сущностями; и если бы можно было уловить и предъявить их такими, какими они существуют в действительности, пришлось бы выражать их в разных понятиях и дефинициях. Точно так же они обладают разными собственными признаками — по крайней мере, со стороны действительного бытия или некоего собственного модуса, с которой они являются объектами божественного или ангельского знания.

38. Теперь ответим на доводы в защиту третьего мнения. Во-первых, что касается ссылки на Аристотеля, кн. VII «Метафизики», можно ответить, вместе с Александром Гэльским, следующее: там, где Аристотель говорит, что в нематериальных вещах не различаются между собой то, что есть (*quod quid est*), и то, чему оно принадлежит (*cuius est*), он под материей, вкупе с ее свойствами, понимает не первую материю, или субъект некоей формы, но любую индивидуальную субстанцию, которая со стороны реальности некоторым образом отлична от своей природы. И поэтому ни одна тварная субстанция не может быть названа отвлеченной от материи, так как в них всех природа пребывает в индивидуальной субстанции, некоторым образом отличной от самой природы.

Такое учение истинно, однако я не думаю, что слова Аристотеля в указанном месте имеют именно такой смысл. Иначе разъясняет их Александр Афродисийский. Он полагает — и это вполне вероятно, — что Аристотель в обоих приведенных местах говорит об одних и тех же субстанциях и одним и тем же образом сравнивает то, что есть, и то, что ему принадлежит. Это можно подтвердить словами самого Философа. В указанном тексте 41 он говорит: «Было сказано, что в некоторых [суших] чтойность и каждая [отдельная вещь] — одно и то же: например, в первых субстанциях»¹⁵. Именно так прочитывает это место и Александр. И хотя в тексте, вообще говоря, в этом месте не повторяется «было сказано», окончание фразы подразумевает это

¹⁵ Ср. русский перевод: «Было сказано, что в некоторых случаях суть бытия вещи и сама вещь — одно и то же, как у чистых сущностей» (*Мет.* VII, гл. 11, 1037b).

предшествующее выражение, как ясно видно из контекста. Поэтому под первыми субстанциями Александр, в отличие от св. Фомы, понимает здесь не нематериальные субстанции, ибо Аристотель в этом — втором — месте говорит о том же, о чем говорил в первом. А там он ничего не сказал о нематериальной субстанции особо; и в других местах он не называет никакой особой причины, по которой здесь возникало бы какое-либо различие между материальными и нематериальными субстанциями. Нет также никаких признаков, на основании которых мы могли бы говорить об эквивокальном употреблении этого термина: *чему оно принадлежит*, — как если бы в первом случае он принимался за определяемое, а во втором — за субстанцию, и поэтому сравнение, проводимое в обоих местах, оказалось бы различным. И, наконец, Аристотель никогда не пользовался именем *первой субстанции* для того, чтобы особо обозначить нематериальные субстанции. В самом деле, хотя и кажется, что в книге IV, гл. 3, тексте 7 он употребляет этот термин в таком значении, однако Комментатор понимает здесь под *первой субстанцией* Бога. Да и как бы ни обстояло дело в отношении первого места, это ничего не доказывает в отношении второго; следовательно, согласно такому толкованию, сентенция Аристотеля имеет один и тот же смысл в обоих местах. Итак, под первыми субстанциями Александр понимает любые индивидуальные субстанции, от которых неотделимо *то, что́ есть*, то есть общая природа. Что же касается слов Аристотеля: *Первой субстанцией я называю то, о чем говорится не поскольку оно находится в ином как в субъекте, словно в материи*¹⁶, Александр относит их к субстанции, обозначаемой не как нечто сущее в ином, но как нечто, что пребывает само по себе. Этим она отличается от акцидентальных составных сущих, например, от «белого» или «курносого»: здесь нечто обозначается как существующее в субъекте, словно в материи. И в самом деле, о таких сущих, составленных из субъекта как из материи и из акциденции как из существующего в субъекте, Аристотель говорит вдобавок, что в едином в смысле привходящего то, что́ есть, отлично от субъекта, в котором оно есть. Итак, в соответствии с та-

¹⁶ См. русский перевод: «Чистой я называю такую сущность, о которой сказывают не поскольку она находится в чем-то другом, отличном от нее, т. е. в материальном субъекте» (*Мет.* VII, гл. 11, 1037b).

ким толкованием, из приведенного выше текста нельзя извлечь ничего, что противоречило бы нашему утверждению. Правда, помимо этого вероятного толкования, указанное место можно истолковать и другим — быть может, еще более вероятным — способом. Но что касается вопроса об отличии природы от индивидуальной субстанции, его удобнее рассмотреть ниже, в *Рассуждении* о различии природы и субстанции в тварных вещах.

39. Во-вторых, что касается свидетельства из кн. III «О душе», то если придерживаться общепринятого толкования, на него можно ответить только одно: Аристотель так считал. С этим согласен и Дунс Скот, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 7, на 1, где он говорит, что, по мнению Аристотеля, ангелы — это сами по себе необходимые сущие, и поэтому нельзя, не впадая в противоречие, полагать, что к одному виду могут принадлежать несколько ангелов. В самом деле, если бы это было возможно, то было бы и действительно, потому что в самом по себе необходимом и вечном сущем «быть» и «мочь» — одно и то же. Но если бы их могло быть несколько, то они могли бы умножаться до бесконечности, и в итоге были бы актуально бесконечными. Однако вызывает сомнение основание этого рассуждения — а именно, то, что Аристотель считал ангелов самими по себе необходимыми сущими. Вероятнее, что Аристотель, проводя различие между материальными и нематериальными индивидами, говорит об индивиде не в абстрактном и метафизическом смысле — как об отдельной единичной субстанции, а в физическом смысле — как об индивиде, который в самой действительности служит субъектом для своих акциденций. Видимо, в указанном месте из III книги «О душе» он высказывается именно в этом смысле. В самом деле, Аристотель называет материальный индивид таким, что он воспринимается ощущением. Но относительно индивида, взятого в строгой метафизической абстракции, это неверно, а истинно лишь относительно индивида, взятого во втором, физическом, смысле. И, таким образом, нетрудно найти различие между материальным и духовным индивидом.

40. Что касается существа указанной позиции (независимо от того мнения, что в материальных вещах принципом индивидуации служит количественно означенная материя, к чему мы вскоре обратимся), ответим: хотя в нематериальных вещах такой принцип индивидуации

отсутствует, в них должно иметь место нечто пропорциональное ему. Ведь эти субстанции тоже индивидуальны — но в силу единичной, а не видовой, природы. Поэтому когда говорят, что духовная субстанция индивидуальна сама по себе, это высказывание, как было показано, включает в себе круг и является ложным, если под «самой по себе» подразумевать видовую природу; если же понимать «сама по себе» в смысле «через свою сущность», то это истинно. В то же время ничто не препятствует тому, чтобы в самой этой сущности мысленно различались видовая природа и индивидуальный отличительный признак, и чтобы одна и та же сущность, будучи взята с разных сторон, могла быть началом и основанием того и другого. Более того, с этой точки зрения почти так же надлежит рассуждать и о материальных субстанциях: независимо от того, что именно называется в них принципом индивидуации — количественно означенная материя или что-либо другое, — этим принципом может быть только сама сущностная природа (*entitas essentialis*) вещи — либо целиком, либо частично. Поэтому в ней следует различать, с одной стороны, видовую природу, от которой она именуется сущностью или частью сущности, а с другой стороны — иную характеристику, отличную от нее не реально, а только ментально, от которой она именуется принципом индивидуации.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Является ли количественно означенная материя принципом индивидуации в материальных субстанциях

1. Мы исключаем из рассмотрения божественную субстанцию: ведь она, как было сказано, индивидуальна сама по себе, по своей сущности, и для поисков в ней начала индивидуации имеется не более оснований, чем для поисков начала ее сущности или существования.

Смысл вопроса

2. Чтобы уразуметь смысл вопроса, мы должны заключить из сказанного в предыдущем разделе, что в нематериальных тварных субстанциях может быть усмотрено производимое разумом метафизическое

соединение видовой природы и индивидуального отличительного признака. В самом деле, как то, что добавляется видом к роду, представляет собой, с метафизической точки зрения, отличительный признак, коим ограничивается — стягивается — род, так и то, что добавляется индивидом к виду, по праву называется отличительным признаком, стягивающим вид. Им конституируются и различаются индивиды, истинно и подлинно именуясь различными по числу. Поэтому и говорится, что вид сказывается о многом численно различным.

Далее, нам предстоит показать, что добавляемое индивидом к виду, хотя оно и отличается только в разуме, есть реальное и позитивное нечто. Это нечто служит основанием отрицания, то есть неделимости, присущей индивиду, ибо само по себе оно не сообщается и отлично от индивидуирующих начал других индивидов, то есть не сообщается другим индивидам. Поэтому это нечто, будучи присоединено к виду, образует вкупе с ним сам по себе единый индивид, принадлежащий к данному виду. Следовательно, у него нет недостатка ни в чем, чтобы считаться настоящим отличительным признаком. Исходя из этого, некоторые полагают, что это нечто и надлежит считать принципом индивидуации, и нет нужды искать какой-либо другой принцип. Такое мнение можно обнаружить у Дунса Скота, дист. 2, вопр. 6, и у Фонсеки, На кн. V «Метафизики», гл. 6, разд. 1.

Но вопрос рассматривается не в этом смысле, и не в этом смысле он является предметом разногласий между теми, кто рассуждает о принципе индивидуации. Смысл вопроса в следующем: что именно в самой вещи служит основанием, или началом, этого индивидуального отличия? В самом деле, указанные метафизические предикаты обычно даются от реальных начал, конституирующих вещь: так, обычно говорят, что род дается от материи, а видовое отличие — от формы. Субстанциальные предикаты тоже иногда даются от материи (например, когда человек именуется материальным), иногда — от формы (например, когда он именуется разумным), а иногда — от целостной составной природы (например, когда он называется просто человеком). Так и здесь мы спрашиваем: каково начало этого индивидуального отличительного признака? Из сказанного явствует, что здесь мы доискиваемся не тех внешних начал, или причин индивидуации, а вернее, индивидов, каковыми являются производящая и целевая причины: ведь они причиняют индивидуацию лишь постольку,

поскольку причиняют индивидуальную сущность, то есть наделяют ее внутренним началом индивидуации. Его-то мы и доискиваемся. И хотя вопрос в общем виде стоит обо всех тварных субстанциях, вначале мы будем говорить о материальных субстанциях, ибо они нам лучше известны, а затем без труда установим, что именно мы можем предполагать относительно духовных субстанций. А так как об этом предмете имеются разные мнения, требующие внимательного рассмотрения, мы разберем их одно за другим.

3. Итак, есть известное мнение, согласно которому принципом индивидуации служит количественно означенная материя. Такова точка зрения св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 3, ст. 3, на 3, и вопр. 50, ст. 4; и ч. III, вопр. 77, ст. 2; и На кн. IV «Сентенций», дист. 12, вопр. 1, малый вопр. 2, и Opusc. 29, и «О сущем и сущности», гл. 2. Каэтан в комментарии на это место подробно рассматривает и защищает эту позицию. Так же думают Капреол, На кн. II «Сентенций», дист. 3; Сонсинас, На кн. VII «Метафизики», вопр. 33 и 34; Феррарец, На кн. I «Против язычников», гл. 21, и другие, кого нам предстоит упомянуть ниже. Считается, что этой точки зрения придерживался Аристотель, поскольку во многих местах он утверждает, что численное различие и тождество следует относить на счет первой материи. Так, в кн. V «Метафизики», гл. 6, тексте 42, он говорит, что *по числу едины те [вещи], материя которых одна*¹⁷, в кн. VII, гл. 8, тексте 28, — что *форма в этой вот плоти и кости — Каллий и Сократ*¹⁸, в гл. 10, тексте 25, — что *единичное из последней материи — это уже Сократ*¹⁹. Исходя из этого принципа, в кн. XII «Метафизики», гл. 8, тексте 49, Аристотель заключает, что *перводвигатель может быть только одним по числу, так как он не имеет материи*²⁰, ибо полагает необходимым, чтобы сходное по виду и различное по числу обладало материей и материей различалось. И в I книге трактата «О небе»,

¹⁷ Аристотель, *Метафизика*, 1016 b 33.

¹⁸ Аристотель, *Метафизика*, 1034 а 6; ср. русский перевод: «А целое — это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ».

¹⁹ Аристотель, *Метафизика*, 1035 b 30.

²⁰ Аристотель, *Метафизика*, 1074 а 35; ср. русский перевод: «...первая суть бытия не имеет материи... Значит, первое движущее... одно... по числу».

гл. 9²¹, Аристотель сходным образом доказывает, что не может быть другого мира, ибо сей мир заключает в себе всю материю природных вещей. Таким образом, на основании этих свидетельств складывается впечатление, что именно таково было мнение Аристотеля; и в соответствии с ним (как полагают названные авторы) следует последовательно утверждать, что в нематериальных субстанциях нет ни позитивного принципа индивидуации, ни настоящего индивидуального отличительного признака, а есть только природа, несообщаемая сама по себе.

4. Если разобраться в проблеме по существу, я не нахожу почти никаких оснований для этой точки зрения, кроме тех, что сводятся к авторитету самого Аристотеля. А именно: во-первых, материя есть начало умножения и различия индивидов в рамках одного вида, как свидетельствует Аристотель в приведенных местах; но принципом индивидуации служит то, что служит принципом численного различия; следовательно... Во-вторых, индивидуально то, что не сообщается нижестоящим сходным сущим; но материя есть первое основание такой несообщаемости. В самом деле, форма, будучи актом, сама по себе сообщается, материя же, будучи первой потенцией, сама по себе не сообщается, и форма подвергается ограничению и определению тогда, когда стягивается до вот этой материи. В-третьих, индивид есть первый субъект в метафизической иерархии. В самом деле, о нем сказываются все высшие роды и виды, а он не сказывается об ином. Следовательно, первым началом и основанием индивида как такового должно быть то, что является первым субъектом среди физических начал. Но такова материя, следовательно...

Рассмотрение оснований этого мнения

5. Прежде чем пойти дальше, заметим: эти доводы, если исключить апелляцию к авторитету, не слишком весомы. На первый довод легко ответить отрицанием большей посылки. Действительно, началом умножения служит скорее то, что служит началом различия; но начало различия — не материя, а скорее форма. Ведь и общеизвестное из-

²¹ Аристотель, *О небе*, I, 9, 278 а 27–278 в 9.

речение гласит: *Акт есть то, что различает*. Поэтому св. Фома в кн. II «Суммы против язычников», гл. 40, прямо доказывает, что материя не является первопричиной различия вещей; и хотя он говорит главным образом о сущностном различии, его доводы, как представляется, приложимы и к численному различию. В первую очередь это те доводы, которые приводятся во втором аргументе: *Не формы следуют расположению материй как первых причин, но скорее наоборот: материи принимают такое расположение, какого требуют данные формы*²². Далее, там же Фома говорит: *То, что сводится к материи как к первопричине, существует помимо намерения деятеля и возникает без необходимости*²³. Следовательно, если бы материя была первопричиной бытия конкретного индивида, то индивид как таковой возникал бы без необходимости и помимо намерения деятеля. Далее, то же самое Фома утверждает в четвертом аргументе: *Одна материя, чтобы отличаться от другой материи, нуждается в ином, что было бы отлично от нее*²⁴. Следовательно, не она является первопричиной различия, как явствует из завершеного рассуждения. Поэтому многие из авторов, разделяющих это мнение и убежденных этим и другими доводами, признают: так как имеются две существенные характеристики индивида, а именно, несообщаемость низшим сущим и отличие от других индивидов, применительно к первой характеристике принципом индивидуации служит материя, а применительно ко второй — количество, ибо именно оно отличает одну материю от другой.

Является ли это утверждение истинным и последовательным, мы разберем позднее; теперь же взглянем только в то, насколько сильны приведенные доводы. В основе первого довода лежит понимание индивидуации как просто различия между индивидами; но даже сами

²² Ср. в тексте издания Leonina: «Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae» («Итак, формы не следуют расположению материи как первой причине: скорее наоборот, материи располагаются так, каковы данные формы») (*Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 40 n. 3).

²³ Ср. «Si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima» («Если некоторый результат является следствием расположения материи и намерения деятеля, он не происходит из материи как из первой причины») (ibid.).

²⁴ В изд-ве Leonina этой фразы нет.

названные авторы признают, что оно происходит не от материи. Замечу, что приведенные аргументы касаются, правда, не всякого различия, ибо, как будет сказано ниже, материя по-своему тоже обладает способностью вносить различие между одним и другим, поскольку она сама обладает некоей сущностной актуальностью. Тем не менее, аргументы показывают, что нет причины, по которой первым началом любого численного различия следовало бы считать скорее материю, чем некоторую форму.

6. Второй довод исходит из главного основания — несообщаемости, в которой, как было показано выше, заключается суть индивида. В самом деле, отличие от иного — скорее вторичное свойство, согласно тому, что было сказано выше о единстве вообще; поэтому если бы этот второй довод был действенным, он в достаточной мере доказывал бы, что материя является принципом индивидуации. Но по внимательном рассмотрении в нем обнаруживается явная эквивокация. Ведь если говорят, что материя служит началом несообщаемости индивида потому, что является первым субъектом, который сам по себе предельно несообщаем, то либо этот термин, «несообщаемый», употребляется омонимично, либо ошибочно вводится в доказательство. В самом деле, несообщаемость материи можно понимать по-разному. Первый смысл таков: она не сообщается чему-либо как физическому субъекту, которому она придавала бы оформленность или в котором была бы укоренена. Это совершенно верно, и отсюда справедливо выводят, что материя есть первый субъект. Но этот смысл не имеет отношения к тому, о чем мы говорим. Во-первых, потому, что несообщаемость иному как субъекту не принадлежит к существу индивида как такового: ведь акциденции индивидуальны, хотя и сообщаются указанным образом, равно как и субстанциальные формы; во-вторых, потому, что такой несообщаемости не достаточно для характеристики индивида. Действительно, материя как вид не может сообщаться таким образом, однако как вид она является не индивидуальной, а общей для многих различных по числу материй. Следовательно, не в такой несообщаемости заключается первооснова индивидуации, в том числе индивидуации в самой материи; следовательно, в еще меньшей степени такая несообщаемость могла бы сделать материю первым принципом индивидуации субстанций.

Материя может называться несообщаемой и в другом смысле: либо как причина, либо как часть, либо как природа по отношению к индивидуальной субстанции, либо как высшее по отношению к низшему. И все эти способы именования ложны, ибо материя сообщается форме, точно так же как служит ее причиной и основанием. Кроме того, материя сообщается составному сущему, как часть целому и как причина следствию, и причиняет следствие именно тем, что сообщает ему его внутреннюю сущность. Далее, материя как часть природы естественным образом сообщается только собственной индивидуальной субстанции, но сверхъестественным образом — также и чуждой субстанции, как это можно видеть на примере человеческой природы Христа. Но все эти способы несообщаемости явно не имеют никакого отношения к нашему вопросу.

Что касается последнего способа (единственного, при котором термины этого аргумента употребляются унивокально), он явно ложен, как в этом убеждает приведенное выше рассуждение. В самом деле, материя как таковая, в силу своей видовой сути, сообщается многим низшим сущим, которые способны подлежать ей в порядке предикации, хотя и не способны быть для нее субъектами укорененности. Если же скажут, что материя как таковая является общей, а несообщаемой будет количественно означенная материя, о которой идет речь в данной сентенции, мы возразим: количественно означенная материя, чем бы она ни была, обладает несообщаемостью отнюдь не в силу того, что она есть первый субъект, на чем основывается это мнение. Стало быть, если количественно означенная материя не сообщается, то по другой причине, которая может быть у нее общей с формами или другими вещами, как мы увидим в дальнейшем. Что же до той несообщаемости, которая составляет характеристику индивида, то этот довод от первого субъекта не имеет силы: ведь и ангельские формы, и сам Бог по-своему несообщаемы, хотя пребывают не в потенции, а всецело в акте. Поэтому когда говорят, в рамках того же суждения, что форма не сообщается сама по себе, это также не относится к делу. Ведь форма, как таковая, хотя и не сообщается материи как субъекту, но не как низлежащему; и по своей видовой природе она сообщается различным формам, а значит, с точки зрения этой природы, не является индивидуальной. Зато вот эта форма так же индивидуальна, как вот эта материя, и значит, с этой точки зрения нет оснований отдавать предпочтение одной перед другой.

7. Отсюда следует, что и третий довод не имеет никакой силы. В самом деле, субъект укорененности (*inhaesio*) и субъект предикации — совершенно разные вещи. Хотя между этими двумя субъектами можно усмотреть некоторую параллель — ибо высшее так относится к подчиненному ему низшему, как наделяющая бытием форма, — однако в абсолютном смысле они разнятся по сути и не основываются одно на другом. Отсюда следует, что в простых субстанциях имеет место подлежание, или подчинение низшего высшему, при отсутствии в них субъекта укорененности и оформленности.

Добавим: то, что служит субъектом предикации, само по себе не является менее совершенным, чем его высший предикат, тогда как материя, будучи первым субъектом, ниже формы. Поэтому нет необходимости в том, чтобы первый субъект в порядке возникновения и несовершенства был первым началом и основанием индивида, то есть первого субъекта в порядке предикации, заключающего в себе все совершенство высших предикатов и добавляющего к нему нечто собственное, как бы дополняя и усовершеншая его.

Различные возражения против названного мнения

8. Следует, однако, рассмотреть, стоит ли это мнение того, чтобы считать нужным его придерживаться и отстаивать, пусть даже оно не может быть убедительно доказано разумом. Если да, нам будет этого достаточно, чтобы его защищать, хотя бы из уважения к авторитету Аристотеля и св. Фомы. И здесь основное затруднение, пожалуй, заключается в следующем: материя сама по себе является общей не только потому, что, будучи одной и той же с точки зрения видовой природы, она сообщается многим индивидуальным материям, но и потому, что численно одна и та же материя способна служить — по крайней мере, последовательно — субъектом множества форм, различных либо по виду, либо только по числу. Каким же тогда образом материя может быть принципом индивидуации? В самом деле, принцип индивидуации должен быть в высшей степени собственной характеристикой, никоим образом не общей для многих индивидов: ни одновременно, ни последовательно. Из-за этого затруднения в данное мнение была внесена та поправка, что принципом индивидуации служит не любая, а только количественно означенная материя. Но что именно обозначается этим словом, настолько темно, что, пы-

таясь это объяснить, защитники названного мнения удивительным образом расходятся между собой. Имеет смысл привести и рассмотреть эти разнородные толкования, чтобы стало очевиднее, в какой мере правдоподобна эта точка зрения.

Опровергается первый способ истолкования количественно означенной материи

9. Первое истолкование таково: количественно означенная материя есть не что иное, как материя вкупе с количеством, или материя, аффицированная количеством. В самом деле, считается, что принцип индивидуации как бы состоит из двух частей: материя является источником несообщаемости, а количество — различия, как было сказано выше. Так считают Капреол, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1, ст. 1, Закл. 5, и ст. 3, Отв. на аргум. против; Феррарец, На кн. I «Сумы против язычников», гл. 21, и Сонсинас, На кн. VII «Метафизики», вопр. 34. Поддерживает это мнение и св. Фома, вопр. 2 «Об истине», ст. 6, на 1, где он объясняет, что количественно означенная материя (*materia signata*) — это естественная материя *вкупе с определением тех или иных измерений*. И в вопр. 16 «О зле», ст. 1, на 18, он говорит, что *материя, служащая субъектом измерений, есть принцип численного различия в том, в чем обнаруживается множественность индивидов одного вида*. И в Комментарий на трактат Боэция «О Троице», вопр. 4, ст. 2, св. Фома утверждает, что *количество различает материальные вещи*. Видимо, эта точка зрения опирается на Аристотеля, кн. III «Метафизики», гл. 3, текст 11²⁵, где сказано, что видовое отличие создается формой, а численное — количеством; а также кн. X, гл. 3, текст 4²⁶, где Аристотель устанавливает именно столько способов разделения, а именно, по форме и по количеству. Наконец, в кн. V «Метафизики», гл. 13²⁷, он говорит, что количество служит принципом разделения, и поэтому *количеством называется то, что делимо на составные части, каждая из которых по природе есть некое определенное нечто*,

²⁵ Аристотель, *Метафизика*, III, 3, 998 б 2—10.

²⁶ Аристотель, *Метафизика*, X, 3, 1054 а 35—1054 б 14.

²⁷ Аристотель, *Метафизика*, V, 13, 1020 а 7.

а в кн. III «Физики», гл. 7, тексте 78²⁸, — что число рождается из разделения непрерывного количества. Объясняется это, вероятно, следующим: чтобы материя могла служить принципом индивидуации, необходимо нечто отличающее одну материю от другой. Но этим нечто не может быть ни сама материя, так как различие должно порождаться актом, ни форма, так как скорее одна форма отличается от другой потому, что возникает в разной материи и принимается разной материей.

10. Но эта точка зрения неверна и опровергается убедительными доводами. Мы можем пойти, правда, двумя путями. Первый путь — исходить из того мнения названных выше авторов, согласно которому количество заключено не в первой материи, а в составном целом, и разрушается с уничтожением субстанции, и появляется вновь с возникновением субстанции. Из этого следует, говоря абсолютно, что сначала вот такая по числу субстанциальная форма вводится в данную материю, а потом уже следует количество. Отсюда проистекает тот довод, что, коль скоро вот эта форма мыслится как первое, что воспринимается данной материей, она мыслится как воспринимаемое материей, уже отличной от других материй. Следовательно, формально и внутренне материя принимает отличие не от количества. Далее, субстанциальный индивид есть следствие материи и формы, которые взяты отграниченно и как предшествующие количеству; следовательно, он един как таковой, причем не ментальным, а реальным единством: единичным и трансцендентальным. Следовательно, подобно тому как он сам по себе неделим в силу своей субстанциальной сущности, так он субстанциально и существенно (entitative) отличен от всего другого. Следовательно, он принимает отличие не от количества.

Не имеет значения, если скажут, что количество возникает в материи как первое в роде материальной причинности: во-первых, потому, что в рамках данного мнения нельзя утверждать это с надлежащей последовательностью, как будет показано ниже; во-вторых, потому, что это возникновение, во всяком случае, нельзя понять как истинную укорененность (inhaesio) количества в материи. В самом деле,

²⁸ Аристотель, *Физика*, III, 7, 207 b 35–15.

согласно указанному принципу, реально длящаяся укорененность количества никогда не имеет места в материи, но только в составном целом; следовательно, количество ни в каком смысле не может присоединяться к материи как первое. Ведь то, что не присоединяется со стороны самой вещи и в реальной длительности, не может присоединяться ни как первое, ни как последующее; количество же делает вещь отделенной или отличной от других не иначе, как укореняясь и оформляя ее; следовательно, количеством никоим образом не воздействует сначала на материю, но воздействует на составное целое. Стало быть, предполагается, что целое уже индивидуально, и значит, определено в силу некоего другого отличия. Наконец, в-третьих, для того чтобы рассуждение имело силу, достаточно, чтобы в любом абсолютно первом роде причинности материя как нечто предшествующее количеству сама по себе обладала отличием.

Итак, рассуждение можно завершить следующим образом: форма принимается материей, не имеющей количества; следовательно, вот эта форма принимается вот этой материей, ибо возникновение совершается в единичном. Следовательно, индивид возникает из того и другого еще до присоединения количества, более того: количество присоединяется к уже конституированному индивиду, которого Бог и без количества способен сохранить отличным от всего прочего. Следовательно, количество не входит внутренним и формальным образом в принцип индивидуации — ни индивидуации целостной составной субстанции, ни отдельных ее частей, то есть формы и материи.

11. Второй путь требует исходить из того мнения, что количество пребывает в первой материи, оставаясь одним и тем же в том, что возникает и уничтожается. И тогда может быть выдвинут не менее сильный довод с другой стороны. А именно: первая материя способна принимать разные формы и, следовательно, пребывать в разных по числу индивидах не только сама по себе, но и будучи аффицирована тем или иным количеством; следовательно, количественно определенная материя может служить принципом индивидуации не в большей мере, нежели материя сама по себе. Быть может, возразят, что материя, измерения которой неопределенны, способна принимать разные формы и потому не является принципом индивидуации, зато материя с определенными измерениями присуща конкретному индивиду и, как таковая, служит принципом индивидуации. Я спрашиваю, одна-

ко: что добавляют эти определенные измерения к количеству? В самом деле, измерения могут быть названы неопределенными только потому, что не указывают на конкретный предел длины или ширины, и т. д.; и, таким образом, определенное количество добавляет только конкретные пределы измерений. Но этого не достаточно для того, о чем идет речь, потому что существующая таким образом, вкупе с одним и тем же конкретным и определенным количеством, материя способна пребывать в разных формах. Это можно показать на примере ветви, сначала зеленой, а потом сухой, и на других подобных примерах. В другом смысле может быть названо неопределенным то количество, которое не аффицировано определенными расположениями — например, некоей конкретной разреженностью или плотностью, или другими качествами, предопределяющими материю к принятию скорее той, нежели иной формы. И в этом смысле можно согласиться с тем, что материя, аффицированная количеством, то есть данными определенными измерениями, — иначе говоря, материя, данным образом непосредственно расположенная, — есть настолько собственная характеристика конкретного индивида, что она не может быть присуща другому индивиду. Однако названные авторы не могут иметь в виду такой смысл, и не в нем выражается их подлинная точка зрения. Первое очевидно, потому что они сами говорят: количество отличает один индивид от другого собственной природой и вследствие собственной формы; следовательно, эта способность подobaет ему не в силу каких-то иных качеств или расположений. В противном случае принципом индивидуации должна была бы служить не просто квантифицированная материя, а качественно определенная квантифицированная материя. Второе очевидно потому, что в противном случае следовало бы, что акциденции, располагающие материю к принятию формы, внутренним образом входят в принцип, индивидуирующий субстанцию. Но такой вывод ложен, следовательно... Следствие очевидно, ибо количественно означенная материя, согласно этой точке зрения, внутренним и формальным образом заключает в себе конкретные акциденции как укорененные в ней и располагающие ее к принятию той или иной формы.

Что касается меньшей посылки, она доказывается, во-первых, тем, что индивид субстанции сам по себе един и обладает непосредственной видовой определенностью в категории субстанции. Следовательно, он не может внутренним образом заключать в себе акци-

денции, хотя внутренне включает в себе принцип индивидуации. Во-вторых, выше было показано, что в самой вещи индивидуальный отличительный признак реально не отличается от субстанциальной природы и потому является самой индивидуальной субстанцией; следовательно, его внутренним началом не может быть акциденция, но только субстанция.

12. Эти доводы приложимы и к той точке зрения, что количество пребывает не в первой материи, а в составном целом. В самом деле, количество есть акциденция; следовательно, в каком бы субъекте оно ни пребывало, оно не может быть внутренней составной частью субстанциального индивида; следовательно, оно не может производить его отличия от других индивидов. Поэтому, отвлекаясь от приведенных мнений, можно, в-третьих, выдвинуть следующий аргумент: хотя единство вещи по природе предшествует ее отличию от других вещей, последнее внутренним образом проистекает из первого без какого-либо позитивного добавления к самой единой вещи, но только в силу отрицания. И поэтому при наличии противоположного термина будет истинным сказать, что вот это не есть то. Итак, тот же самый позитивный элемент, который служит основанием единства в отношении первого отрицания, также служит, говоря последовательно, основанием последующего отрицания — отрицания отличия этой вещи от другой. Именно в таком смысле говорится, и совершенно справедливо, что вещь отлична от других вещей тем же самым, чем она конституирована, потому что отлична тем, через что она есть.

Почти то же самое имел в виду св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 76, ст. 2, на 2, когда говорил: *Любое сущее таким образом обладает единством, каким образом обладает бытием*. Это явствует из видового единства, ибо тот самый отличительный признак, которым образуется единый в самом себе вид, делает его отличным от прочих видов. Поэтому то, что служит началом такого отличительного признака, служит началом не только единства вида, но и его отличия как вида. Стало быть, сходным образом обстоит дело и в отношении индивидуального единства: то, что служит началом конституирования индивида и его несообщаемости, или неделимости, как такового, — то же самое служит также началом его отличия от других индивидов. И наоборот: то, является началом отличия, должно быть также началом конституирования. Следовательно, если материя сама по себе, в

отвлечении от количества, делает индивида самим по себе несообщаемым и единым, она также отличает его от других индивидов. И наоборот: если она не способна придать ему отличие, то не способна также придать ему несообщаемость, свойственную индивидуации. И это подтверждается: ведь обладающим такой несообщаемостью называют нечто настолько единое в самом себе, что оно не можетделиться на множество себе подобных; но то, что является таковым, именно в силу этого отличается от всего прочего, если это прочее существует. Тот же довод может быть, в свою очередь, приведен и в отношении количества. В самом деле, если именно оно различает индивиды одной субстанции, то оно же должно и конституировать их. И наоборот: если оно не способно их конституировать — что вернее, потому что количество, будучи акциденцией, внеположно субстанции в целом и скорее предполагает индивидуальный субъект как уже наличный, — то не способно и различать.

13. Некоторые отвечают: этот довод действительно доказывает, что количество не производит первичного различия между индивидами в роде субстанции; однако он не доказывает, что оно не производит вовсе никакого различия — а именно, численного и количественного. Между тем такого различия было бы достаточно, чтобы количество — в отношении данной части — могло внутренне принадлежать к принципу индивидуации.

Но такой ответ имеет основанием эквивокацию. Ведь если количество есть причина не первичного различия, а другого, я спрашиваю: каково то различие, которое им предполагается, и каково то, которое им производится? Первым различием, конечно, может быть только существенное различие [*distinctio entitativa*], в силу которого вот эта материя или эта субстанция не является той: во-первых, потому, что невозможно помыслить никакого предшествующего ему различия; во-вторых, потому, что это различие имеет максимально внутренний характер во всякой сущести. В самом деле, как невозможно помыслить ничего, что было бы более внутренним для всякого сущего, нежели его сущность, так никакое отличие, или отделение от другого сущего, не может быть первее того, которое выражено в следующем отрицании: *Это сущее не есть то*. И поэтому нельзя помыслить, чтобы одно сущее существенно и первично отличалось от другого чем-то иным, нежели оно само.

14. Отсюда мы также заключаем (это новый довод, и он достаточно силен против данного мнения в целом), что количество не имеет своим формальным следствием существенное отличие одной материи от другой или одних частей материи от других: ведь подобно тому как количество предполагает своим субъектом материю, оно предполагает ее индивидуальную сущность, которая сама по себе существенно отличается от любой подобной сущности. Следовательно, разные количества предполагают наличие разных субъектов, которые бы их принимали; и разные части количества предполагают наличие частей субъекта, тоже существенно разных. Ибо и здесь применим довод Казтана, согласно которому единичный акт предполагает наличие единичной потенции, что максимально верно в отношении реально различных акта и потенции. Это тем более истинно потому, что количество, будучи реально отличным от материи, в которой оно пребывает, не способно сделать ее реально отличной от самой себя. Следовательно, количество предполагает наличие в материи некоей сущности, которая сама по себе способна быть отличной от количества в этой материи; следовательно, та же самая сущность может отличить ее от всех прочих материй, которые не есть она сама; следовательно, такое отличие не принадлежит к формальным следствиям количества.

Наконец, наш довод можно подтвердить и апостериорно. В самом деле, если бы Бог сохранил, например, субстанцию тела Петра отдельно от его количества, то частичные материальные сущности, заключенные в руках, ногах, голове и т. д., неизменно оставались бы существенно различными, независимо от того, соединены они вместе или нет. Ведь хотя одна сущность может сопрягаться с другой или отделяться от нее, в том, что одна сущность превращается в другую, или обе они сливаются в одну нераздельную, сохраняя при этом свое собственное существо, заключено явное противоречие. Ибо тогда бы они и различались, и не различались.

15. Итак, различие, которое предполагается количеством в субстанции, есть существенное и субстанциальное различие; но оно-то и принадлежит к индивидуальному единству, о котором мы ведем речь. Ведь под этим единством подразумевается, что индивид отличен от всех остальных: либо принадлежащих к тому же виду, если сравнивать этого индивида с ему подобными; либо принадлежащих к тому

же роду; либо подлежащих тому или иному общему предикату, если его прилагать ко всем прочим индивидам. Следовательно, если количество и производит какое-либо различие, оно будет акцидентальным по отношению к индивиду как таковому и добавлением к нему. Следовательно, количество принадлежит к принципу индивидуации не в том смысле, в каком мы о нем говорим.

Это явствует из самого положения дел: ведь коль скоро количество придает субстанции количественное единство, оно способно придать ей только либо количественное, либо локальное отличие. Из них первое состоит лишь в том, что одна субстанция отделена от другой иными количественными характеристиками и не образует с нею континуума так, как это свойственно количеству. Второе же различие состоит в том, что одна субстанция находится вне места, занимаемого другой. Тем самым подтверждается, что количество производит различие тем же способом, каким производит конституирование: во-первых, оно делает субстанцию, как таковую, протяженной, единой и количественно определенной, имеющей конкретный телесный объем; а во-вторых, благодаря ему субстанция заполняет определенное локальное пространство. Сходным образом оно сначала придает субстанции количественное отличие, а затем — локальное. Но это отличие в целом внеположно природе индивидуальной субстанции и акцидентально для нее, как и само количество.

16. Это очевидно само собой в локальном отличии: ведь оно имеет абсолютно внешний, изменчивый характер, и сколько бы количественно определенная вещь ни меняла своего местоположения, она остается одной и той же по числу. Более того, Божьим всемогуществом одна и та же по числу телесная субстанция может быть сохранена либо без количества, либо с количеством, но без места, подобно тому как сохраняется тело Христово в Евхаристии. И точно так же одна и та же количественно определенная вещь может Божьим всемогуществом конституироваться в двух разных местах, как подробно показано в трактате о таинстве Евхаристии²⁹; или же два разных тела могут помещаться в одном и том же месте, что нередко совершает

²⁹ Том III Полного собрания сочинений, in III partem, disp. LII, sect. 3.

Бог, как показано в трактате о Воскресении³⁰. Следовательно, это локальное различие не имеет никакого отношения к единству и различию по числу.

Что же касается количественного различия, к нему приложимо то же суждение, что и к количеству как таковому, и к проистекающему из него единству. Выше мы показали, что оно акцидентально по отношению к внутреннему и существенному единству материальной субстанции. Стало быть, хотя количественное отличие естественным образом сопровождает субстанциальное единство, выступая как бы его свойством, однако в порядке природы оно предполагает такое единство и скорее причиняется им, чем само служит его причиной. Наконец, Божьим всемогуществом одна и та же по числу материальная субстанция могла бы сохраняться без своего количества, и значит, удерживать свое всецелое индивидуальное единство, вкуче с несообщаемостью и субстанциальным отличием, без количественного единства и отличия.

17. Наконец, Сонсинас и Феррарец, обращаясь к этому вопросу, считают, что материальная субстанция получает от количества не трансцендентальное, но только численное единство. Просто удивительно, с какой легкостью они отворачиваются от истинного смысла вопроса и употребляют термины эквивокально. В самом деле — как мы неоднократно напоминали и как это предполагается всеми, да и сами они, думаю, не пребывают относительно этого в неведении, — когда мы здесь говорим о численном единстве, то понимаем число не как разновидность количества, но как число, которое может быть обнаружено в любом сущем, по замечанию св. Фомы, *Opusc.* 16, посл. глава, где сказано: «Нематериальная субстанция тоже едина по числу». Точно так же Аристотель в кн. V «Метафизики»³¹ различает единое по числу, по виду, по роду и по отношению. Стало быть, это численное единство во всякой вещи трансцендентально, как в своем роде трансцендентально также видовое, или формальное, единство по отношению к общей природе. Следовательно, если материальная субстанция обладает индивидуальным единством не через количество,

³⁰ Том II Полного собрания сочинений, In III Partem, disp. XLVIII, sect. 5.

³¹ Аристотель, *Метафизика*, V, 6, 1016 b 31–1017 a 6.

а как единством трансцендентальным, то количество не принадлежит внутренним образом к принципу, которым индивидуируется субстанция. Добавим, что подобно тому как субстанция едина по числу — в смысле категориального числа — через количество, она через то же самое количество не только отличается от других, но также конституируется и становится сама по себе количественно неделимой и несообщаемой. Ведь количество не могло бы сделать никакую вещь в своем роде единой, если бы также не делало ее неделимой, ибо в этом и заключается суть единого. Следовательно, если эти философы последовательно и однозначно говорят о несообщаемости и об отличии, принадлежащих к одному и тому же роду, то они неверно распределяют функции, приписывая одно материи, а другое — количеству. Если же они говорят сначала о субстанциальной несообщаемости, а затем о количественном различии, то уклоняются от истинного смысла вопроса и допускают эквивокацию в употреблении терминов.

Опровергается второй способ истолкования вопроса

18. Согласно второму толкованию, количественно означенная материя заключает в себе количество не внутренним образом, а лишь как предел расположенности материи к количеству. В самом деле, материя по своей природе способна принимать количество; но, как таковая, она не может служить полноценным принципом индивидуации, потому что безразлична к тому или иному количеству, как безразлична к той или иной форме. Однако под воздействием определенного деятеля — воздействием, которое предшествует возникновению вещи, — она определяется к способности принять именно это, а не другое количество; именно эта материя, как таковая, и называется принципом индивидуации. Под количеством же здесь понимается не только математическое количество (если можно его так назвать), но и физическое, то есть аффицированное физическими качествами и расположениями. Именно так разъясняет этот вопрос Каэтан, На трактат «О сущем и сущности», гл. 2, вопр. 5; за ним следует Явелли, На кн. V «Метафизики», а еще до них так учил Эгидий, Quodl. I, вопр. 5, ст. 1. Но именно такая формулировка этой позиции не нравится Каэтану, На ч. I «Суммы теологии», вопр. 29, ст. 1, по причине, которую я приведу ниже; и поэтому он находит другой способ изъяснения (если только он в самом деле является другим). А именно, он говорит, что

материя служит принципом индивидуации не постольку, поскольку она пребывает в потенции по отношению к данному количеству, а постольку, поскольку в возможности [virtualiter] преобладает им, то есть оказывается корнем и основанием данного количества. Но я, по правде говоря, не вполне понимаю, чем эта формулировка отличается от предыдущей. Ведь материя (особенно в учении Каэтана и других томистов) преобладает количеством отнюдь не в роде производящей причинности, но оно производится в ней внешним деятелем или является следствием формы. Стало быть, она может преобладать им только в роде материальной причинности; а это означает только то, что она обладает им в воспринимающей потенции, или (что то же самое) обладает потенцией к количеству. Подобно тому как материя, взятая в аспекте преобладания формой, может быть не чем иным, как материей в потенции к форме — или, вернее, поскольку она пребывает в воспринимающей потенции к форме, так как преобладает ею не иначе, как в роде материальной причинности, — так же, следовательно, и на том же основании обстоит дело и в данном случае. Стало быть, все эти слова — «материя как основа, как корень, как причина» — оказываются одним и тем же: материя служит основанием количества не иначе, как будучи материальным и пассивным основанием; и корнем она служит не иначе, как будучи первым подлежащим; и причиной — не иначе, как будучи материальной причиной, а она выражается в понятии воспринимающей потенции, из которой извлекается форма. Следовательно, за всеми этими словами стоит, видимо, не что иное, как потенция самой материи. Поэтому и аргумент самого Каэтана, и наш собственный аргумент равно обращены против этого мнения, так что нет нужды рассматривать его как иное мнение.

19. С этим мнением связано другое, которое гласит, что количественно означенная материя есть не что иное, как материя, в последнем счете расположенная к принятию данной формы, ибо расположение в ней производится только количеством, аффицированным данными качествами. Но это утверждение можно понять двояко. В одном смысле оно означает, что количество и прочие расположения укоренены и пребывают в материи, в абсолютном смысле и по природе предшествуя привнесению формы. В таком смысле материя, пожалуй, правильно понимается как расположенная к принятию формы и количественно означенная; однако полагать, что материя, количе-

ственно означенная таким образом, служит принципом индивидуации, означает впадать в указанное выше заблуждение Капреола. Ибо такая означенная материя внутреннее включает в себе количество и акцидеции, которые не могут входить в принцип индивидуации, как было показано.

А если скажут, что хотя такие расположения и укоренены в материи, они, однако, не входят в нее внутренне и формально, но представляют собой нечто вроде необходимых условий, — на это мы возразим: тогда получается, что принцип индивидуации внутренне и формально есть просто нечто общее многим индивидам, то есть сама материя, как таковая. Но это невозможно, как мы аргументировали выше. Так что это было бы указанием не на принцип индивидуации сам по себе, в собственном смысле, а в лучшем случае на то, что может служить знаком индивидуации для нас, или поводом к произведению данного индивида со стороны деятеля. Об этих модусах мы скажем позднее.

В другом же смысле это мнение можно понимать так, что количество и прочие расположения внутренне присущи не материи, а составному сущему, и что самое последнее расположение в материи следует за формой. И в этом смысле то, что материя обладает расположением, равнозначно тому, что она, имея определенные расположения, обладает определенной склонностью, или потенцией, к данному количеству. Но тогда этот способ выражения совпадает со вторым мнением, приведенным выше.

20. Итак, это мнение в целом я считаю ошибочным. Прежде всего, оно предполагает, что материя не имеет укорененного в ней количества и прочих расположений, что, может быть, и вероятно, однако, пожалуй, менее вероятно, чем противоположное. Далее, если принять это мнение, вступает в действие аргумент Каэтана, На ч. I «Суммы теологии». В самом деле, способность материи принимать количество относится к роду количества, потому что потенция и акт относятся к одному и тому же роду, как говорит Аристотель, кн. X «Метафизики». Следовательно, эта потенция к количеству тоже не может внутренне принадлежать к принципу индивидуации субстанции; в противном случае индивидуальная субстанция не была бы сама по себе единой, ибо состояла бы из вещей, относящихся к разным категориям.

Однако этот аргумент, взятый сам по себе, не имеет силы. Как

правильно отмечает Явелли, потенция относится к тому же роду, к какому относится ее первичный акт, к которому она первичным образом подчинена и от которого, в свою очередь, принимает свою видовую принадлежность. Но в том смысле, в каком потенция первично подчиняется акту, материя выступает потенцией по отношению не к количеству, а к субстанциальной форме; и поэтому нет необходимости в том, чтобы она принадлежала к категории количества. Что же касается того довода Фонсеки в защиту Каэтана, На кн. V «Метафизики», гл. 6, вопр. 4, что хотя потенция материи в абсолютном смысле не принадлежит к категории количества, она принадлежит к ней, однако, как потенция, воспринимающая количество, — этот довод, говоря я, не имеет силы. Ибо такое удвоение материи, в смысле принимающей количество, не добавляет никакой реальной потенции к самой материи, но только раскрывает эту потенцию в ее соотносительности со вторичным термином, то есть с количеством, применительно к нашему способу постижения и высказывания. И поэтому нет необходимости, чтобы по этой причине материя принадлежала к категории количества.

Если же говорить о силе довода, основанного на этой максиме: *акт и потенция принадлежат к одному и тому же роду*, — ответ Явелли хорош. Мы подробнее скажем об этом ниже, когда речь пойдет о материальной причине акциденций.

21. Однако из того же ответа следует действенный довод против этого самого мнения. Ведь если потенция материи соотносится с материальной формой прежде, чем с количеством, значит, материя будет определяться своей потенцией к этой субстанциальной форме прежде, чем к количеству; следовательно, она не запечатлевается, то есть не определяется к вот этой форме потенцией к вот этому количеству. Первый вывод очевиден: во-первых, потому, что потенция определяется к акту способом, пропорциональным ей самой; стало быть, если сама потенция субстанциальна, и акт, с которым она соотносится, акцидентален только опосредованно, через субстанциальный акт, то и определяется эта потенция именно субстанциальной расположенностью и соотносительностью. Во-вторых, вывод очевиден потому, что, согласно мнению указанных авторов, в самой реальности материя соотносится вот с этим количеством лишь через посредство вот этой формы; и только потому, что она соотносится с вот этой формой, она

соотносится и с вот этим количеством. Следовательно, сходным образом и в потенции ее способность к вот этому количеству определяется лишь постольку, поскольку она соотносится с вот этой формой.

Этот довод сохраняет силу также при другом подходе к материи, который обнаруживает Каэтан, говоря о материи как о преобладающей количеством. В самом деле, материя преобладает количеством лишь постольку, поскольку преобладает формой, за которой следует количество; следовательно, она преобладает вот этим количеством, вкупе с вот этими расположениями, лишь постольку, поскольку преобладает вот этой формой, за которой следует вот это количество и его расположения. Следовательно, преобладание вот этим количеством не может быть причиной ее запечатлевания вот этой формой.

Наконец, тот же довод применим против еще одного способа высказываться о материи как о расположенной самым последним расположением, ибо материя определяется к такому последнему расположению лишь посредством формы. В самом деле, предположим, что расположение принимается не материей, а составным сущим в целом. Тогда материя не может запечатлеваться ни склонностью к такому расположению, ни самим расположением, воспринятым в акте, потому что тому и другому предшествует, как таковое, определение этой материи к вот этой форме — как со стороны склонности, так и со стороны актуального восприятия. Стало быть, это рассуждение применимо и к самому последнему расположению, которое присутствует в момент возникновения и является следствием формы. Если же кто-нибудь возразит, что материя запечатлевается непосредственно предшествующими расположениями, то потребуются другой ход рассуждения.

22. Исходя из этого, я, далее, выступаю против всего приведенного истолкования³². Ибо сама по себе материя безразлична к вот этому количеству, к вот этим расположениям, и проч. В момент возникновения

³² В испанском издании: *contra totam hanc dispositionem* [против всего этого расположения]. Однако в примечании издателей указано, что в некоторых изданиях вместо *dispositionem* стоит: *expositionem*, то есть имеется в виду весь тот способ истолкования квантифицированной материи как принципа индивидуации, против которой Суарес разворачивает аргументацию, начиная с § 18. Мы принимаем это второе чтение.

(согласно этому истолкованию) она до того, как воспримет субстанциальную форму, по природе лишена любых акциденций и не имеет никаких дополнительно приданных ей существей. Следовательно, она пребывает равно безразличной ко всему и существует сама по себе; следовательно, ее потенция не определена вот к этому количеству, ибо невозможно помыслить, чтобы потенция, будучи сама по себе безразличной, подвергалась определению без каких-либо производимых в ней прибавлений или изменений. Стало быть, материя не запечатлевается потенцией, пребывающей в такой неопределенности.

Большая посылка очевидна сама по себе из природы материи. Меньшая также самоочевидна из начал этого истолкования, которые мы опровергаем, ибо до принятия субстанциальной формы никакая другая субстанциальная характеристика не может считаться предданной в материи. В самом деле, что бы это могла быть за характеристика, и чем бы она производилась, и на каком основании, и для какой бы цели полагалась? Она также не может быть ничем акцидентальным, потому что ни одна акциденция в материи не предшествует субстанциальной форме, и ни одна акциденция в материи, по всеобщему суждению, не предшествует самому ее количеству.

Некоторые утверждают, что в момент возникновения к материи присоединяется некий реальный модус, *из природы вещи* отличный от материи и предшествующий введению в нее субстанциальной формы, вкупе с ее количеством и прочими расположениями; и что этим модусом запечатлевается материя. И одни называют этот модус субстанциальным, а другие — акцидентальным. Но и те, и другие пустословят и не могут ни разъяснить, ни обосновать того, что говорят и что весьма далеко от подлинного философского рассуждения. В самом деле, я спрашиваю, во-первых, что это за модус. Они отвечают: тот, которым материя определяется вот к этой форме. Возражаю: сама по себе материя безразлична к этому и к бесчисленному множеству других модусов; чем тогда она определяется к тому, чтобы в момент возникновения воспринять скорее этот модус, нежели другой? Если ответят, что она определяется к этому другим модусом, мы уйдем в бесконечность; а если ответят, что она определяется непосредственно предшествующими расположениями, будет вернее сказать, что материя непосредственно определяется к форме, и тогда этот модус станет излишним. Кроме того, доводы, которыми мы вскоре покажем, что материя не может определяться к форме предшествующими

расположениями, точно так же доказывают и то, что она не может определяться ими к принятию этого модуса. Если же, наконец, они ответят, что материя без какой-либо предварительной детерминации принимает этот модус под нажимом деятеля, то почему не сказать этого же о форме? Следовательно, этот модус вводится беспричинно и безосновательно.

23. Во-вторых, я спросил бы, когда и чем производится этот модус. В самом деле, он либо производится постепенно, по мере расположения материи; либо в одно мгновение, и либо до возникновения вещи, либо в сам момент возникновения. Но ничего из этого нельзя вразумительно ни помыслить, ни объяснить. Ведь если сказать, что этот модус производится последовательно и постепенно, вместе с расположениями, он будет подвержен возрастанию, как и они; стало быть, он будет чем-то акцидентальным и поэтому в момент возникновения вещи уничтожится. Далее, принцип индивидуации оказался бы с этой стороны подверженным возрастанию и убыванию; следовательно, материя тоже была бы сама в себе запечатленной и модифицированной к принятию формы еще до того, как ее воспримет. А поскольку этот модус непосредственно противоречит любому другому модусу детерминации, которым материя обладает по отношению к форме своего бытия, оказывается, что материя столь же постепенно будет этот модус утрачивать и — на том же основании — будет постепенно и последовательно утрачивать соединение с этой формой. Все это абсурдно и невозможно.

С еще большей очевидностью такие же следствия наступают, если предположить, что этот модус весь, целиком, производится в некое мгновение, предшествующее моменту возникновения вещи. Ведь тогда материя одновременно обладала бы бытием согласно одной форме и была бы окончательно запечатлена к принятию другой формы. Кроме того, невозможно объяснить, почему этот модус возникает скорее в один момент, нежели в другой, если говорить о тех моментах, в которые материя еще не способна принять форму.

Если же скажут, что модус возникает в самый момент возникновения вещи, то, следовательно, материя по природе, до того как воспримет этот модус, не имеет никаких модусов, и, значит, ничто не мешает деятелю воздействовать на нее настолько, насколько это в его силах. Стало быть, если говорится, что такой модус воздействует

непосредственно, то гораздо лучше будет сказать, что форма воздействует непосредственно.

24. В-третьих, я спросил бы, каков этот модус. В самом деле, это не субстанциальный модус, потому что, прежде всего, он не является ни природой, ни частью природы, ни субсистенцией, ни экзистенцией, и поэтому невозможно помыслить, что же он такое. Далее, допустим, что он полностью автономен, в том числе со стороны трансцендентального отношения. Но такое допущение будет непоследовательным: либо потому, что оно означает определение материи до вот этой формы или вот этого количества; либо потому, что в нем утверждается означивание материи. Но если такой модус полностью автономен, то количественно означенная материя будет чем-то полностью автономным от количества и количественности, что противоречит этому мнению. И почти то же самое рассуждение следует, если полагать, что этот модус обладает неким трансцендентальным отношением: ведь для того, чтобы модус был субстанциальным, нужно, чтобы первый термин такого отношения был субстанциальной формой, а не количеством; и значит, количественность никоим образом не будет принадлежать к принципу индивидуации.

Если же утверждать, что этот модус акцидентален, то невозможно объяснить, что он такое и в какую категорию его поместить. Кроме того, этому мнению противоречит то, что акциденции отсутствуют в первой материи. Из него также следует, что принцип индивидуации есть акцидентальное сущее, составленное из субстанции и акциденции, и что индивид присоединяет к виду акцидентальный модус, *из природы вещи* отличный от субстанции, что абсолютно ложно.

25. Поэтому другие отвечают, что потенция материи в то же мгновение определяется к вот этому количеству самим деятелем, без прибавления к ней какой-либо реальности или внутреннего модуса. Но здесь кроется явное противоречие. В самом деле, если речь идет о деятеле как о предмыслимом в первичном акте³³, еще до произведения им действия, то невозможно, чтобы им определялась внутренняя по-

³³ Первичный акт (*actus primus*) — акт бытия некоторого сущего; вторичный акт (*actus secundus*), о котором Суарес говорит несколькими строками ниже, — та или иная операция, производимая уже существующим, конституированным сущим.

тенция и способность материи: ведь это совершенно разные вещи, и одна из них, как таковая, не изменяет другой. Вот почему, если этот деятель уничтожится в самый момент возникновения вещи, еще до того, как окажет на материю свое действие, и на нее подействует другой деятель, он введет в материю другую форму, которая будет ему соответствовать.

Если же речь идет о деятеле во вторичном акте, то есть о его действии, это утверждение подразумевает, что деятель определяет материю своим действием и не привносит в нее ничего, чем она могла бы определяться. Ибо такое действие деятеля совершается в претерпевающем, где оно по необходимости обретает некое завершение.

26. Могут ответить, что деятель определяет материю своим действием не в момент возникновения вещи, а в тот момент, который непосредственно ему предшествует. Такой ответ совпадает с тем, согласно которому потенция материи определяется непосредственно предшествующими расположениями, хотя они не привносят в нее ничего реального. Но этого нельзя помыслить о внутренней и позитивной детерминации — в силу довода, приведенного выше. А именно: способность материи сама по себе универсальна и безразлична; следовательно, она не может ограничиваться изнутри, кроме как через что-то приданное ей или через некоторое изменение в себе. Но ничего подобного с ней не происходит, а указанная соотношенность с предшествующими расположениями есть чисто ментальное отношение, то есть внешняя детерминация. Это подтверждается. Ведь если предшествующие расположения определяют материю, то определяют ее либо в роде производящей причинности, либо в роде причинности формальной, ибо никакого другого рода причинности эти акциденции в материи иметь не могут. Дело в том, что хотя в отношении к форме они называются материальными вспомогательными причинами, в отношении к материи это вовсе не так. Действительно, в отношении к материи они выступают не в качестве потенции, а в качестве акта; следовательно, они способны определять материю только как формальная или производящая причина. Но формальной причиной они быть не могут, потому что форма, которой еще нет, не производит никакого реального формального результата; следовательно, когда материя в момент возникновения вещи утрачивает эти акцидентальные формы, она утрачивает и все их формальные след-

ствия. Однако расположения не могут быть и производящей причиной: во-первых, на том же основании, поскольку несуществующее не производит следствий; во-вторых, потому, что материя, как было показано, ничего не принимает раньше, чем форму. Стало быть, невозможно помыслить потенцию материи, внутренне определенную к вот этому количеству, которая могла бы, таким образом, служить принципом индивидуации.

Все это рассуждение применимо и против другого способа высказывания, который присутствует у Каэтана. В самом деле, материя сама по себе не более предобладает вот этим количеством, нежели тем, — или, вернее, не в большей степени служит основанием для вот этого, нежели для того. Поэтому я спрашиваю: чем она определяется к тому, чтобы в момент возникновения вещи скорее предобладать вот этим количеством, нежели другим, или быть скорее основанием для вот этого, нежели для того? И далее целиком следует приведенное рассуждение.

Точно так же это возражение сохраняет силу против того способа истолкования количественно означенной материи, согласно которому материя предрасполагается предшествующими расположениями (ибо о последующих расположениях уже достаточно сказано в первом утверждении и в доводах против мнения Капреола). В самом деле, эти расположения никоим образом не предрасполагают материю, потому что, как утверждается, они сами полностью уничтожаются; следовательно, они не могут оставить ее внутренне и позитивно предрасположенной, как убеждают приведенные аргументы. Ведь одно и то же — назвать материю расположенной или определенной, ибо за этими словами стоит одна и та же реальность.

27. Я говорю: *внутренне и позитивно*, потому что негативно материя сохраняет, в силу предшествующих расположений, непротиворечивость введению той или иной конкретной формы. Но это означает, что она остается скорее безразличной, чем определенной. С другой стороны, можно сказать, что извне материя определяется здесь и теперь к принятию данной формы. Потому что может случиться так, что в силу некоторой естественной последовательности событий, после некоторого конкретного изменения, данный деятель здесь и теперь непосредственно определится в отношении данного субъекта к тому,

чтобы ввести в него данную форму. Но на самом деле это будет скорее определением деятеля, чем материи, и поэтому причиной такого определения будет не материя, как внутренний принцип индивидуации, а внешнее начало, имеющее место со стороны деятеля. Это тем более верно, что, согласно указанному способу детерминации, деятель мыслится определенным к введению данной формы прежде, чем к введению данного количества и прочих расположений. Ведь форму он вводит сам по себе, а данное количество и расположения — постольку, поскольку они проистекают из этой формы, в соответствии с тем мнением, которое мы рассматриваем.

Наконец, отсюда можно вывести универсальный довод. А именно: материя сама по себе и первичным образом располагается и определяется только к данной форме и ради данной формы, а уже через нее принимает конкретные акциденции. И поэтому, в соответствии и в согласии с естественным порядком, форма не может определяться ни конкретными акциденциями, ни соотносительностью с ними; а значит, не может определяться и материей, запечатленной соотносительностью с некоторыми из акциденций. Следовательно, и при таком истолковании количественно означенная материя не может быть принципом индивидуации.

Опровергается третий способ истолкования количественно означенной материи

28. Третье истолкование гласит, что о принципе индивидуации можно говорить двояко. Во-первых, как о самом по себе, то есть постольку, поскольку он поистине служит началом, конституирующим индивид как таковой, и тем корнем, или основанием, от которого берутся индивидуальные отличия. Во-вторых, можно говорить о принципе индивидуации в связи с возникновением или умножением индивидов. Это означает спрашивать, что такое этот принцип, или начало, в силу которого умножаются индивидуальные субстанции; или почему возникает скорее этот индивид, нежели тот; или почему этот индивид возникает отличным от тех. С другой стороны, при обоих подходах можно доискиваться того, что является принципом индивидуации как таковой: будет ли он, с нашей точки зрения, причиной отличия одного индивида от другого или только поводом для такого отличия.

Итак, когда речь идет о принципе, которым вещь конституиру-

ется в качестве реального индивида и от которого поистине берутся индивидуальные отличия, стягивающие вид и образующие индивид, это мнение, во-первых, отрицает, что количественно означенная материя служит принципом индивидуации, потому что к такому выводу, видимо, подводят изложенные рассуждения.

29. Во-вторых, это мнение гласит, что материя есть начало и причина умножения индивидов в материальных субстанциях. Это доказывают тем, что она служит началом возникновения и уничтожения, через которые и совершается умножение индивидов. Далее, составленное из такой материи является в силу этого уничтожимым и поэтому не может сохраняться вечно; а поскольку для сохранения видов требуется умножение индивидов, материя, следовательно, служит основанием такого умножения. Можно также добавить, что таким основанием служит материя, аффицированная количеством, потому что материя без количества не способна к физическому преобразованию и к изменению посредством различных и противоположных расположений, из которых и рождается многообразие и умножение индивидов.

Но эта роль подобает материи не как означенной и определенной к некоторой форме или количеству, а самой по себе, в абсолютном смысле. Ведь до сих пор мы говорили об основании индивида не в частном смысле, но в абсолютном: об основании умножения индивидов в одном и том же виде. Но материя служит основанием такого умножения абсолютно: не постольку, поскольку она определена к некоторой форме или количеству, а скорее постольку, поскольку она определяема ко многим формам.

Могут возразить, что тогда материя будет называться также основанием умножения видов в субстанциях, подверженных возникновению и уничтожению: ведь они потому могут умножаться в одной и той же материи, что она способна принимать любые формы и сама по себе безразлична и к ним, и к их различным расположениям. Отвечаю, что здесь ход рассуждения иной. В самом деле, хотя это свойство материи необходимо для умножения индивидов, однако в собственном смысле материя не является первым основанием такого многообразия. Во-первых, поскольку вся материя сама по себе едина по виду, и ее части, или порции, сами по себе различаются лишь числом, она сама по себе содержится в формах, различных по числу.

Во-вторых, видовое отличие само по себе заключается в вещах и поэтому радикальным образом происходит от формы, которая сама по себе придает им видовую определенность. Поэтому видовое отличие непротиворечиво присутствует в материальных и нематериальных, уничтожимых и неуничтожимых сущих. Этого нельзя сказать о численном различии, да и необходимости в этом нет.

30. В-третьих, это мнение гласит, что количественно означенная материя есть начало и причина или, по крайней мере, повод к возникновению конкретного индивида, отличного от остальных. Это провозглашается, потому что такой индивид сопоставляется либо с прочими индивидуальными существованиями, либо с другими возможными индивидами, которые могут быть произведены из той же материи, и даже тем же самым деятелем. В первом случае достаточная и главная причина того, почему этот индивид производится как отличный от других, заключается в том, что он производится из численно другой материи. В самом деле, поскольку численно одна и та же форма не может пребывать в разных по числу цельных материях, постольку в численно другой материи по необходимости и форма тоже будет другой — хотя бы по числу. Так что для такого различия нет нужды добавлять другие расположения или другое означивание материи: достаточно численного отличия материи как таковой или вместе с ее количеством. Но этого недостаточно, чтобы такая материя служила основанием отличия данного индивида от прочих, еще не существующих, или от тех, которые возникали или могут возникнуть из той же материи. Поэтому некоторые говорили, что Аристотель не указал принципа индивидуации, которым индивид отличался бы от других несуществующих индивидов, потому что они в достаточной мере различаются одним только противоречием; но указал лишь тот принцип, который обрисованным выше способом отличает один индивид от других существующих индивидов. Так учил Фонсека, На кн. V «Метафизики», гл. 6, вопр. 4, разд. 4; и о том же говорится у Гервея, Quodl. V, вопр. 9; и у Каэтана, гл. 2 комментария на трактат «О сущем и сущности», вопр. 5. Следует добавить, однако, что благодаря материи, которая рассматривается указанным способом, индивид отличается не только от прочих существующих индивидов, но и от любых возможных, даже несуществующих, которые могут возникнуть из других, численно отличных материй. Особенно

это касается тех индивидов, формы которых выводятся из материи. Ибо вполне возможно, что численно одну и ту же форму нельзя вывести из разных по числу материй не только одновременно, но и последовательно.

Напротив, в индивидах, способных возникать в численно той же самой материи, нет отличия одного существующего индивида от другого, тоже существующего, потому что не могут одновременно существовать несколько индивидов, состоящих из численно тождественной материи; и поэтому такое отличие всегда будет отличием существующей вещи от несуществующей.

31. Но хотя контраридикторное противоречие — достаточный довод в пользу различия таких индивидов, можно вдобавок исследовать начало и причину, по которым индивиды различаются таким образом, что при существовании одного другой не существует; или почему вот в эту материю вводится численно вот эта, а не другая возможная форма. Ведь причина этого не может заключаться в одной только первой материи, потому что она последовательно проявляется и в том, и в другом индивиде; и это же, вероятно, будет истинным относительно количества, совечного самой материи. Следовательно, необходимо присоединить другие расположения и обстоятельства действия, а именно то, что вот этот субъект, вот таким образом подготовленный и расположенный в данное время и данным деятелем, производит вот такое действие. Ибо дело обстоит так, что хотя первая, или отдаленная, материя остается той же самой, из нее, однако, производится конкретный индивид, отличный от всех прочих, которые из нее возникали или могут возникнуть, потому что возникновение совершается при разных расположениях и обстоятельствах.

Это подтверждается и провозглашается. Ибо, например, огонь сам по себе способен производить многие формы, сходные с ним по виду и отличные по числу; и, тем не менее, здесь и теперь он вводит в эту материю численно вот эту, а не другую форму. Такая детерминация не может происходить из самого огня, ибо огонь — это природный деятель, сам по себе способный к введению любой формы. Не может она происходить и из самой выводимой формы, потому что та еще не существует и не имеет возможности определять силу деятеля; не происходит она и из первой материи, потому что она тоже пребывает сама по себе равно безразличной. Стало быть, детерми-

нация идет либо от расположений, если они пребывают в материи, либо от природного порядка действия здесь и теперь, при данных обстоятельствах, ибо другую естественную причину придумать трудно. В самом деле, некоторые полагают, что это совершается по воле Божьей. Может быть, это и верно в отношении тех следствий, которые непосредственно происходят от самого Бога; но приписывать это всем естественным причинам будет не по-философски. Да и в теологии этому препятствует особое затруднение, связанное с детерминацией свободных — особенно злых — действий, о чем мы будем говорить ниже, при рассмотрении божественного содействия вторичным причинам.

Итак, материя, означенная таким образом и аффицированная такими обстоятельствами, служит принципом индивидуации или поводом к ней. Ибо, как было сказано, ни материи не достаточно без обстоятельств, ни обстоятельств без материи: ведь если материя будет другой, следствие тоже будет другим.

32. Могут сказать: следовательно, одна и та же материя будет внутренним конститутивным началом индивида в его бытии, потому что каково отношение вещи к становлению, таково и к бытию. Мы ответим отрицанием вывода. Во-первых, одно дело — то, что вот эта вещь есть вот такой индивид, и другое дело — то, что в данный момент производится скорее этот индивид, нежели другой. Поэтому здесь могут иметь место разные основания. Во-вторых, согласно приведенному истолкованию, количественно означенная материя не столько служит принципом индивидуации, сколько поводом для введения в субъект скорее вот этой формы, нежели другой. Но эта форма будет именно этой не потому, что возникает в этом субъекте, в это время и от этого деятеля: все эти обстоятельства акцидентальны для нее, как таковой, и она могла бы возникнуть, как та же самая по числу, помимо них — в результате действия со стороны Бога. Если же говорить о расположениях, то скорее они подчиняются такой форме, чем наоборот. Следовательно, количественно означенная материя может быть только поводом к тому, чтобы данная форма была произведена природным деятелем в естественном порядке: именно этот порядок определяет производящую силу природного деятеля к производству в данном субъекте в данных обстоятельствах скорее вот этого следствия, нежели иного.

33. В-четвертых, добавляет такое истолкование, означенная чувственным количеством материя называется принципом индивидуации для нас, потому что через нее мы познаем различия материальных индивидов между собой. Так, св. Фома в «Малых сочинениях», 32, «О природе материи и о неопределенных измерениях», гл. 3, говорит: *Из данной первоматерии и данной формы возникает индивидуальная субстанция. Однако ее нельзя обозначить здесь и теперь вне определенных измерений. И поэтому* (говорит он) *материя называется причиной индивидуации при наличии определенных измерений: не потому, что измерения служат причиной индивида, — ведь акциденция не может быть причиной своего субъекта, — а потому, что через определенные измерения как через знак, свойственный индивиду и неотъемлемый от него, индивид обозначается здесь и теперь.* На это же св. Фома указывает в «Малых сочинениях», 29, «О принципе индивидуации». И поэтому, когда он в других случаях утверждает, что индивид присоединяет акциденции к видовой природе, — например, в ч. I «Суммы теологии», вопр. 3, и в Quodl. II, ст. 4, и в вопр. 2 «Об истине», ст. 6, на 1, равно как и в других указанных выше местах, — он, видимо, говорит это применительно к нашему познанию. Ибо количество — это знак, благодаря которому мы *a posteriori* отличаем один индивид от другого; но не то, чем индивид отличается в самом себе. Как представляется, именно в таком смысле сам св. Фома разъясняет это в других местах, то есть в указанных «Малых сочинениях»; и подтверждает это убедительнейшим доводом: *Акциденция не может быть причиной своего субъекта.* Тем более что сам св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 29, ст. 1, и вопр. 9 «О потенции», ст. 1, на 8, говорит, что субстанция индивидуируется сама по себе и собственными началами, тогда как акциденции индивидуируются субстанцией. Следовательно, когда в других местах он причисляет акциденции или соотносённость с акциденциями к началам, индивидуирующим субстанцию, это по необходимости надлежит понимать либо применительно к нашему познанию, либо, как было показано, в смысле повода, который подают эти акциденции к произведению данной индивидуальной субстанции.

Что же касается того, что эту роль приписывают материи скорее благодаря количеству, нежели благодаря качествам, это объясняется тем, что численное различие между самими качествами тоже позна-

ется нами прежде всего из количества. В самом деле, если два образа весьма сходны между собой, мы различаем их только тем, что исчисляем их в разных количественно определенных субъектах. И в этом же смысле, видимо, нужно понимать численное различие между самими количествами, проистекающее из местоположений. В самом деле, оно будет истинным для нас, так как мы чувственно различаем и исчисляем количества благодаря тому, что воспринимаем их пребывающими в разных местах. Но это не будет истинным само по себе: ведь количества, скорее всего, потому и занимают разные местоположения, что сами по себе различны. Следовательно, они занимают их только потому, что количество по природе способно конституировать одну часть вне другой в одном теле вне другого, взятых в отношении к месту; и потому что у нас самих нет более подходящего принципа различения материальных индивидов.

Решение вопроса

34. Все это истолкование само по себе вполне вероятно и в некоторых моментах мне симпатично; однако сомневаюсь, чтобы оно достаточно верно разъясняло образ мыслей Аристотеля и св. Фомы. Во-первых, тогда оказалось бы, что они трактуют принцип индивидуации весьма узко и допускают грубую эквивокацию: ведь если бы они упустили то, что поистине и само по себе является началом конституирования индивида, то указали бы нам только на апостериорные знаки, или поводы, к различению и произведению индивидов. Во-вторых, и главным образом, создавалось бы впечатление, что из этого принципа они делают вывод об отсутствии индивидов в отделенных от материи субстанциях, потому что в них отсутствует указанный принцип индивидуации. Также и то, что говорилось в этом истолковании об определении деятеля к произведению частных следствий и форм материей, взятой вместе с обстоятельствами действия, многим ученым мужам представляется маловероятным. В самом деле, если рассмотреть вопрос внимательно, то все сводится к обстоятельству времени, которое выглядит чисто внешним, но якобы способно служить источником такой детерминации. Впрочем, по этому последнему пункту будет удобнее высказаться в следующем разделе.

Что до иных моментов, относящихся к позиции Аристотеля и св. Фомы, то в отношении св. Фомы очевидно: это истолкование осно-

выдается на других его высказываниях и фрагментах его сочинений, которые не могут быть согласованы между собой иным способом. А если говорить об Аристотеле, то он, кажется, никогда не исследовал и не провозглашал этот принцип прямо и с метафизической точки зрения, но учил об отличии одного материального индивида от другого, только отправляясь от чувственных вещей, с физической точки зрения. Что же касается вывода, который делают отсюда названные авторы: что в нематериальных субстанциях нет умножения индивидов в одном и том же виде, — он может иметь в лучшем случае вероятностный смысл. А именно: у нас нет таких понятий и начал для различения численно разных духовных субстанций, какие у нас есть для различения материальных субстанций. Более того, многие распространяют это утверждение и на нетленные материальные субстанции: для них мы тоже не имеем стольких начал познания, или полагания в них численного различия, сколько имеем для тленных субстанций, из коих и выводится все сказанное. Наконец, слова Аристотеля из книги I трактата «О небе» — о том, что не может быть другого мира³⁴, кроме этого, потому что в нем заключена вся материя³⁵, — следует, видимо, понимать так, что либо Бог сотворил мир из материи, но не мог сотворить саму материю; либо Он действует в силу природной необходимости и поэтому не может сотворить больше материи, чем уже сотворил; либо Он так детерминирован в своем образе действия, что не может создать во времени ни одну целостную материальную субстанцию из ничего, как мы увидим по ходу нашего исследования. Итак, из всего этого мнения пока что следует лишь то, что, по мысли Аристотеля, материальные субстанции умножаются исключительно в материи. Но что бы ни думали названные авторы, это мнение, как оно здесь приведено, ничего не говорит нам о собственном и внутреннем принципе индивидуального различия даже в материальных вещах. Ибо доводы, выдвинутые против этого мнения в иных его формулировках, решительно приводят к выводу, что количественно означенная материя не способна служить принципом индивидуации.

³⁴ В оригинале стоит: *non posse esse alium modum praeter hunc* (вместо *alium mundum*).

³⁵ *О небе*, I, 8, 276 а 30–276 б 20.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

Является ли субстанциальная форма принципом индивидуации материальных субстанций

1. Есть и другое фундаментальное мнение по этому вопросу: внутренний принцип индивидуации — это субстанциальная форма. Обычно это мнение приписывают Дуранду, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 2, который вовсе этого не утверждает, как будет сказано ниже; тому же, видимо, учил Аверроэс, На кн. I «О душе», гл. 7, и На кн. II, в начале, и в комм. 7, 8 и 9, и в Комм. на кн. II «Физики», 60, и На кн. IV, комм. 38. Цитируют также Авиценну, кн. VI «О природе», ч. I, где он говорит, что форма *придает субъекту численное единство*. Это мнение разделяют Зимара, Теорема 97; и Себастьян Осмийский, На кн. II. «О душе», гл. 1. Это мнение поддерживает Аристотель там же, где говорит, что *форма есть то, чем конституируется вот это нечто*. В этих словах Аристотеля надлежит усматривать главное основание данного мнения: ведь принципом индивидуации должно быть то, что внутренне конституирует вот эту субстанцию и в максимальной степени составляет ее собственное свойство. Следовательно, с точки зрения внутреннего конституирования это должно быть нечто субстанциальное: ведь акциденции, как неоднократно говорилось, не конституируют ни субстанцию вообще, ни вот эту субстанцию, ибо вот эта субстанция, даже в качестве вот этой, есть субстанциальное сущее через себя. А с точки зрения другого требования этот принцип должен быть не материей, но формой. В самом деле, вот эта материя не является максимально собственной для вот этого индивида, потому что она может служить субъектом и для других форм. Следовательно, принципом индивидуации выступает форма.

2. Исходя из этого, я выдвигаю второй довод. В самом деле, начало единства и сущести — одно и то же; поэтому св. Фома говорит в Вопр. на трактат «О душе», ст. 1, на 2, что *любое сущее обладает бытием и индивидуацией согласно одному и тому же*. Но всякая вещь в собственном смысле обладает бытием от формы; следовательно, индивидуальным единством она обладает от нее же. Большая посылка очевидна: ведь единство есть атрибут, который следует за сущест­вием и не присоединяет к ней ничего, кроме отрицания. Следовательно, ин-

дивидуальное единство не может иметь другого позитивного и реального начала, кроме того, которое является началом самой сущести.

3. Правда, кто-нибудь может возразить против этого мнения и рассуждения, что хотя оно и доказывает, что форма содействует единству, однако не доказывает, что она служит единственным принципом индивидуации. Ибо материя тоже является внутренним началом, конституирующим вещь как сущую, и поэтому она тоже будет принципом индивидуации: если не сама по себе, то хотя бы вместе с формой. На это можно было бы ответить в духе сентенции Дуранда, На кн. IV «Сентенций», дист. 44, вопр. 1, что форма обладает силой, индивидуирующей не только составное сущее, но и саму материю, ибо форма наделяет бытием не только составное сущее, но и материю. Поэтому (говорит он) в силу самого факта, что материя сопряжена с численно той же самой формой, она сама является численно той же самой.

Но эта сентенция Дуранда ложна и справедливо отвергается прочими богословами, как мною показано в комментарии на II том III части «Суммы теологии», дисп. XLIV, разд. 2. В самом деле, та же самая по числу материя, которая пребывала в уничтожившемся, сохраняется в возникшем; в противном случае субъект, из которого происходит возникновение, не был бы тем же самым. Далее, невозможно, чтобы вещь, которая ранее была численно отличной от другой, потом стала той, другой, вещью или нераздельно тождественной ей по числу; или чтобы вещь, которая была одной по числу, потом сама по себе и всецело стала другой, численно отличной. Поэтому материя, которая в форме пищи была численно одной, не может стать численно другой в силу того, что начинает существовать в форме живой души; и материи Петра и Павла, различные по числу, не становятся численно одной, даже если последовательно существуют в форме Петра и Павла. Наконец, численно та же самая материя, однажды уничтожившись, восстанавливается в силу простого соединения другой материи с той же самой формой. При этом мы говорим о подлинном единстве со стороны реальной и физической сущести, а не о единстве по видимости, и не в обиходном смысле, когда вещь, находящаяся в состоянии непрестанной текучести и подвергающаяся постепенному изменению, обычно называется одной. Ведь даже если в форме происходит изменение, такое единство может сохраняться; об этом свидетельствуют примеры: речной поток, дерево, животное.

4. Следовательно, можно ответить, с другой стороны, что, действительно, адекватной внутренней причиной индивидуального единства материальной субстанции служит форма и материя, как сказано в заключении приведенного аргумента. Однако если сопоставить между собой то и другое, то главной причиной такого единства будет форма; и в этом смысле роль начала индивидуации отводится преимущественно ей. Подобно тому, как материя необходима для природы и единства вида, потому что природа человека или человечества как таковая не может конституироваться без материи; и подобно тому, как это же справедливо в отношении родовой природы животного, живого существа и т. д., и, тем не менее, в абсолютном смысле говорится, что понятие вида берется от формы, ибо именно она довершает вид, а материю только предполагает в качестве безразличной потенции, — точно так же форма называется принципом индивидуации потому, что окончательно довершает индивид как субстанцию, хотя и предполагает материю как потенциальную и саму по себе безразличную. Поэтому Аристотель говорит выше, и в кн. I «Физики», гл. 7, текст 69³⁶, что форма образует вот это нечто. А поскольку, как было сказано выше, вещь отличается от других вещей тем же, чем она конституируется, та же самая форма, которая образует вот это нечто, отличает его от других вещей, ибо *акт есть то, чем производится отличие*, кн. VII «Метафизики», гл. 13, текст 49³⁷. Стало быть, то, чем довершается природа индивида, есть форма.

И это подтверждает общепринятый способ мышления и обозначения. В самом деле, если, например, душа Петра соединится с телом, состоящим из другой материи, нежели тело, которым она обладала прежде, то хотя составное целое и не будет тем же самым во всех своих частях, в абсолютном смысле говорится, что этот индивид остается тем же самым, потому что той же самой остается душа. Если же, наоборот, с телом, состоящим из той же самой материи, соединится численно другая душа, то в абсолютном смысле индивид считается не тем же самым, но другим. Следовательно, это знак того, что индивидуация берется преимущественно от формы.

³⁶ Аристотель, *Физика*, I, 7, 190 а 5—10.

³⁷ Аристотель, *Метафизика*, VII, 13, 1039 а 5.

5. Но против этого мнения и приведенного рассуждения еще можно возразить. Ведь хотя видовым бытием наделяет форма как таковая, бытием индивидуальным и численным она обладает лишь постольку, поскольку является вот этой формой. Следовательно, принципом индивидуации будет не форма как таковая, а то, от чего сама форма становится вот этой. Но это происходит благодаря материи; следовательно, принципом индивидуации будет скорее материя. Меньшая посылка доказывается, во-первых, тем, что форма индивидуальна не сама по себе; в противном случае это следовало бы утверждать о любой сущести, и не было бы нужды искать другое начало индивидуации. Стало быть, форма индивидуальна через материю, и другого основания найти невозможно. Во вторых, форма обладает всем своим бытием, а значит, и индивидуацией, через соотнесенность с материей; следовательно, материя есть принцип индивидуации формы, а значит, и всего составного сущего. В-третьих, формы умножаются по числу постольку, поскольку воспринимаются разными материями; и поэтому отделенные от материи формы не умножаются по числу, ибо не принимаются в материю. Следовательно, формы индивидуируются самой соотнесенностью с материей. Следовательно, последнее разрешение индивидуации совершается в материю, ибо вот эта форма является вот этой благодаря тому, что принимается вот этой материей. Следовательно, первоосновой индивидуации выступает материя.

6. Эти возражения составляют основу того мнения, которое рассматривалось в предыдущем разделе, и проясняют и подтверждают скорее его, чем ту позицию, которую мы разбираем теперь. В самом деле, почти все они могут быть обращены и приложены к самой материи. Итак, я согласен с тем, что форма выступает принципом индивидуации составного сущего не сообразно своей видовой природе, что очевидно, а постольку, поскольку она является вот этой формой. Но то же самое надлежит сказать и о материи: материя тоже имеет видовую и общую природу и с этой стороны не достаточна для того, чтобы образовать индивид; следовательно, если она его конституирует, то делает это постольку, поскольку является индивидуальной. Поэтому я вновь спрашиваю: чем индивидуируется материя?

Некоторые отвечают, что сам Бог пожелал сотворить ее скорее такой, нежели иной. Но это не имеет отношения к делу: ведь мы доискиваемся не внешнего начала индивидуации, а внутреннего. В про-

тивном случае всякий сможет сказать, что вот эта душа является вот этой потому, что Бог скорее пожелал вложить ее, нежели другую душу; или что вот эта форма является вот этой потому, что Бог решил приложить к ней свое содействие, что вполне возможно, как будет сказано в следующем разделе.

Другие отвечают, что эта материя становится этой благодаря количеству. Но такой ответ и ложен, и не устраняет затруднения. Первое очевидно из сказанного выше: ведь поскольку вот эта материя служит просто субъектом для вот этого количества, она не может им индивидуироваться. Далее, приведенные выше доводы вообще доказывают, что ничто субстанциальное не может индивидуироваться дополнительно приданной акциденцией: ведь и эта материя есть нечто само по себе единое, подчиненное видовому понятию материи и само по себе стягивающее это понятие. Более того, *из природы вещи* нет различия между материей и вот этой материей, как было показано выше применительно к любому индивиду, взятому в его отношении к общему понятию. Следовательно, вот эта материя не может подвергаться внутренней индивидуации ни со стороны количества, которое представляет собой отличную от материи реальность, ни со стороны соотнесенности с количеством; ибо скорее количество выражает соотнесенность с этой материей, чем наоборот.

Второе, что касается количества, очевидно. Ибо о нем я тоже спрашиваю: отчего оно становится вот этим количеством? Ведь оно является индивидуальным не от своей видовой природы; а поскольку не следует ни уходить в бесконечность, ни допускать возникновения порочного и бесполезного круга в доказательстве, приходится настаивать на существовании некоей реальности, которая сама по себе будет вот этой. Но такую реальность нужно приписать скорее субстанции, чем акциденции, потому что субстанция — более первая и абсолютная сущность. Или же, если нужно допустить, что два неполных сущих индивидуируют друг друга во взаимном отношении сообразно разным родам причин, скорее надлежит сказать это о взаимном отношении материи и субстанциальной формы, чем об отношении материи и некоторой акциденции: ведь материя и форма связаны теснее и взаимно соотносятся друг с другом. Стало быть, все приведенные доводы точно так же могут быть отнесены к материи, как они относятся к форме, потому что между ними в данном вопро-

се существует своеобразное равенство. С другой стороны, материя превосходит форму только тем, что служит поводом к произведению разнообразных индивидуальных форм, как было показано выше; форма же превосходит материю тем, что служит главным началом конституирования индивида и принадлежит ему в более собственном смысле. Так что скорее материя существует ради формы, чем наоборот, как сказано в кн. II «Физики», гл. 9, тексте 91³⁸. Следовательно, по добросовестном размышлении принципом индивидуации оказывается скорее форма.

Решение вопроса

7. Итак, это мнение, как оно изложено у нас, вполне вероятно и очень близко к истине. Но, вообще говоря, формы самой по себе недостаточно, чтобы служить полным и адекватным принципом индивидуации материальных вещей, хотя она является главным началом индивидуации и поэтому, сообразно формальному способу высказывания, иногда считается достаточной для обозначения одного и того же индивида. Все это будет подробно разъяснено и доказано в разделе шестом.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

Является ли принципом индивидуации существование единичной вещи

1. Есть и такие, кто это утверждает. При этом они ссылаются на Дунса Скота, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 3; и Сонсинаса, На кн. VII «Метафизики», вопр. 32; это же мнение высказывает Генрих Гентский, Quodl. II, вопр. 8; его же приписывает Генриху и сам к нему склоняется Дионисий Картузианец, На кн. II «Сентенций», дист. 3. Фонсека же в кн. V «Метафизики», гл. 6, вопр. 2, разд. 2, ссылается на Генриха, Quodl. V, вопр. 8, где тот заявляет, что индивидуация не совершается ни посредством существования, ни посредством чего-либо внутреннего, но только через деятеля. Однако это и само

³⁸ Аристотель, *Физика*, II, 8 (а не 9), 199 а 30–33.

по себе невероятно, и не поддерживается никем, кого я знаю. В самом деле, деятель хотя и выступает внешней причиной индивида, однако производимое им отлично от самого деятеля; но производит он именно индивида и сообщает ему индивидуальную природу; следовательно, то, благодаря чему природа индивидуальна, есть нечто внутреннее для самого индивида. И, таким образом, Генрих в том же месте прямо признает, что причина, по которой индивид обладает вот этим бытием, есть нечто помимо материи и помимо деятеля. Сам он усматривает ее в природе или в расположении отдельного носителя природы [suppositum]³⁹. Поэтому создается впечатление, что он считает субсистенцию принципом индивидуации во всех тварных субстанциях, и, таким образом, в первом указанном месте говорил о существовании или о субсистенции, проводя различие. Так что нужно будет сказать кое-что о том и другом по отдельности.

³⁹ Suppositum — слово многозначное и трудное для перевода. В данном контексте означает единичную существующую субстанцию, которая включает в себя, помимо видовой природы, индивидуирующее начало и актуальное существование. Казтан в *Expositio in De ente et essentia*, гл. 9, разъясняет соотношение природы (natura) и suppositum следующим образом: «Возникает сомнение, верно ли, что в отделенных от материи субстанциях одно и то же — чтойность и то, чему она принадлежит, то есть природа и suppositum [...] Чтобы разобраться в этом затруднении, следует заметить, что под именем природы [natura] понимается то, что обозначается в дефиниции, а под именем носителя природы [suppositum] — то, что обладает этой чтойностью [...] В материальных субстанциях носитель природы отличается от природы двумя способами — сообразно реальности и, помимо этого, сообразно разуму. Первым способом он отличается внутренне: постольку, поскольку носитель природы заключает в себе нечто реальное и внутреннее, чего не заключает природа, а именно, начала индивидуации [...] Вторым способом носитель природы отличается внешне: поскольку он заключает в себе нечто реальное и внешнее, а именно, актуальное бытие в смысле существования, которого не заключает природа». Не было бы ошибки в том, чтобы перевести suppositum через «индивидуальную субстанцию» (и мы даем такой перевод в некоторых местах). Но в данном случае мы выбираем перевод «носитель природы» для того, чтобы отличить suppositum, как понятие экзистенциальное, от индивидуальной субстанции, взятой в формальном смысле, то есть в качестве не носителя, а единичного экземпляра видовой природы, и, следовательно, все еще принадлежащей к сущностной области. Об этом различии и связанных с ним тонкостях трактовки (неверной, с точки зрения Суареса) субсистенции как начала, индивидуирующего природу, см. ниже, § 6–10 данного раздела.

2. Итак, мнение относительно существования отбрасывается всеми, как абсолютно ложное и невероятное. Но его можно толковать двояко: во-первых, исходя из допущения, что существование *из природы вещи* отлично от индивидуальной сущности; во-вторых, сообразно тому убеждению, что существование есть не что иное, как актуальная сущность всякой вещи. Во втором толковании это мнение фактически совпадает с тем, которое утверждает, что всякая вещь индивидуируется сама собой и не нуждается в каком-либо ином принципе индивидуации, кроме собственной сущности. Так что в действительности то, первое, мнение заслуживает порицания не в большей степени, чем второе, о котором мы скажем ниже. Его можно упрекнуть только в том, что в нем употребляются более темные и двусмысленные термины, и что функцию индивидуации оно приписывает скорее существованию, чем сущности, хотя существованию оно подобает только потому, что оно тождественно сущности.

Если же придерживаться первого толкования, то, говоря формально, будет истинным, что всякая вещь, как существующая, обладает некоей индивидуальной природой от самого существования — как, например, вот это белое, если взять его со стороны формальной природы белого, конституировано белизной, хотя в абсолютном смысле белое, будучи взято в качестве субъекта, не конституируется белизной. Поэтому и здесь, говоря, так сказать, материально, о существующей вещи, то есть о численно вот этой сущности, невозможно утверждать, что она индивидуируется существованием, через которое существует, если существование мыслить как реальность, отличную от самой вещи, или как модус, отличный от нее *из природы вещи*.

3. Это невозможно, во-первых, потому, что индивидуируется сущность, пребывающая в сущностных границах; и в ней стяжению и определению подвергается сущность вида. Но видовая сущность не стягивается чем-то *из природы вещи* отличным от нее самой, как было показано выше; следовательно, она не стягивается до индивидуальной сущности существованием. Большая посылка очевидна сама по себе, потому что «человек», например, будет общим для многих индивидов сам по себе, независимо от того, существуют они или нет; и потому что Петр и Павел, взятые в абстракции от актуального существования, то есть взятые в качестве возможных, внутренне заключают в себе свои индивидуальные природы, коими различаются.

Наконец, эта посылка очевидна потому, что как видовые, или сущностные, отличительные признаки связаны с видами необходимой связью, и сообразно этой связи те предложения, в которых присутствуют сущностные предикаты, называются вечно истинными, — так индивид связан со своим индивидуальным отличием. Поэтому Петр является вот этим человеком с такой же необходимостью, с какой он является человеком, и относится к виду «человек» с такой же необходимостью, с какой «человек» относится к роду «живое существо». Следовательно, это стяжение и подчинение не есть дело актуального существования, которое контингентно соединяется с полностью конституированной и индивидуированной сущностью.

4. Во-вторых, здесь применим приведенный выше довод Каэтана: единичный акт предполагает единичную потенцию. Мы сказали, что этот принцип верен в отношении акта и потенции, различных *из природы вещи*, потому что тогда потенция реально подчиняется акту в порядке природы и представляет собой единое нечто, отличное от своего акта, — причем единое не в мысли, а в самой реальности. И поэтому невозможно, чтобы она формально и внутренне принимала единство от своего акта. Но именно таким образом соотносятся между собой сущность и существование, согласно изложенному мнению; следовательно, как сущность сама по себе обладает сущностью, отличной от существования и способной актуализироваться существованием, точно так же она обладает сущностью, отличной от индивидуации. В противном случае пришлось бы считать существование актом общей видовой природы, что совершенно абсурдно.

5. В-третьих, в самом существовании можно усмотреть существование вообще — например, существование человека, — и такой аспект, как индивидуальное существование Петра или Павла. Следовательно, о самом существовании следует вдобавок спросить, чем оно индивидуируется. В самом деле, началом его индивидуации не может служить сущность: ведь сторонники данного мнения считают сущность не индивидуальной, а универсальной; не может им служить также ни одна из акциденций, что само по себе очевидно и в достаточной мере было показано выше. Тогда чем же оно индивидуируется? Если скажут, что существование индивидуально само по себе, то почему не сказать этого скорее о сущности: ведь она и по природе,

и по совершенству первое и в некоторой смысле более абсолютна? В самом деле, существование есть акт вот этой сущности; стало быть, это существование будет вот этим, скорее всего, потому, что актуализирует вот эту сущность. И вообще, существования человека и льва различаются потому, что они либо суть следствия разных сущностей, либо соотносятся с разными сущностями, если исходить из проведенного выше различения.

Отсюда можно вывести еще один довод против. Ведь подобно тому как человеческое существование внеположно сущности человека вообще, так индивидуальное существование Петра внеположно индивидуальной сущности Петра; и подобно тому как в Петре и Павле присутствуют два численно различных существования, так в них присутствуют и две численно различных человеческих природы, обладающих разными индивидуальными сущностями.

Наконец, имеется довод *a posteriori*. В самом деле (если исходить из данного мнения), одна и та же индивидуальная сущность сохраняется без своего существования или сменяет несколько существований. Так, человечество Христа, согласно данному мнению, не имеет собственного существования; и, тем не менее, оно индивидуально и обладает внутренним началом индивидуации. Сходным образом, когда одна и та же по числу первоматерия сменяет формы, говорится, что она сменяет существования, и, однако, всегда остается численно той же самой.

6. Отсюда нетрудно понять, как именно надлежит рассуждать об этом мнении, если относить его не к существованию в собственном смысле, а к субсистенции. Действительно, либо мы формально говорим о носителе природы (*suppositum*), либо о природе в абстрактном смысле, либо конкретно и формально об индивидуе, подпадающем под данный вид субстанции, то есть о вот этом человеке. В первом смысле будет истинным, что носитель природы индивидуируется вот этой конкретной субсистенцией, так как формально конституируется ею. И поэтому в Троице имеются три носителя природы, ибо имеются три субсистенции, — но одна природа. Личность же во Христе, несмотря на двойственность Его природы, численно одна, и поэтому численно один также носитель природы: ведь субсистенция во Христе численно одна. Стало быть, носитель природы, как таковой, индивидуируется субсистенцией.

Правда, остается вопрос о самой субсистенции: чем индивидуируется она. Ведь и природа субсистенции — скажем, субсистенции человека — тоже будет общевидовой; в Петре же она оказывается численно определенной, той или этой субсистенцией; и об этом вопросе надлежит сказать то же самое, что и о других субстанциях или субстанциальных модусах, как мы увидим ниже.

7. Во втором смысле, то есть в случае субстанциальной природы, взятой абстрактно, — например, человечества, — неверно и невероятно, чтобы она индивидуировалась субсистенцией, что тем более очевидно из всех доводов, приведенных относительно существования. В самом деле, субсистенция, несомненно, есть нечто *из природы вещи* отличное от субстанциальной природы, даже если взять ее в индивидуальном смысле. Так же несомненно, что такая природа способна сохраняться в качестве индивидуальной помимо сопринродной ей субсистенции, как сохраняется она в Господе Христе; следовательно, она не может внутренне индивидуироваться субсистенцией.

А если, возможно, кто-нибудь скажет, что она индивидуируется хотя бы отношением к субсистенции, то скажет это напрасно и безосновательно. В самом деле, если нечто должно индивидуироваться отношением к другому, то скорее субсистенция будет индивидуироваться отношением к индивидуальной природе, чем наоборот: ведь природа первее и совершеннее, тогда как субсистенция — всего лишь модус и термин природы.

Далее, в божественной природе мы находим единственную индивидуальную природу вкупе с тремя субсистенциями; следовательно, это знак того, что индивидуация природы независима от субсистенции.

8. Поэтому в данном вопросе Генрих Гентский абсолютно заблуждается, когда утверждает, что сама природа становится вот этой, индивидуальной, благодаря носителю природы. В своем учении он высказывает и еще кое-что безусловно ложное и невозможное, а именно, что носитель природы просто добавляет к видовой природе два отрицания: нераздельность в самой себе и отделенность от всего прочего; и что благодаря этому двойному отрицанию природа формально становится индивидуальной без добавления чего-либо позитивного, приданного видовой природе.

В этом учении содержатся три ложных утверждения. Первое состоит в том, что носитель природы добавляет к природе только отрицание, что мы рассмотрим позже, в своем месте. Ведь если говорить об индивидуальной природе, это не столь невероятно, хотя и не является истинным; однако если говорить о видовой природе, это абсолютно невероятно.

Второе ложное утверждение состоит в том, что индивидуальная природа добавляет к видовой только отрицание. Невозможность этого явствует из сказанного во втором разделе: ведь в противном случае индивидуальная субстанциальная природа, как таковая, была бы не реальным сущим, а всего лишь видовой природой вкупе с отрицаниями, чего нельзя даже и помыслить. Далее, это невозможно потому, что такое отрицание требует позитивного основания, каковым не может служить одна лишь видовая природа, как было в достаточной мере показано во втором разделе.

Наиболее ложно третье утверждение, согласно которому теми самыми отрицаниями, которыми (согласно Генриху) конституируется носитель природы, образована также индивидуальная природа. Ведь отсюда следует, что либо человечество Христа не индивидуально, либо оно является носителем природы; но и то, и другое ошибочно. Вывод провозглашается. В самом деле, когда в таком двойном отрицании природа называется нераздельной в самой себе и отделенной от всего прочего, то эта отделенность от всего прочего может, во-первых, означать, что она не соединена с другим, то есть не находится в другом, и, значит, либо она не принадлежит к индивидуальной субстанциальной природе, либо человечество Господа Христа не индивидуально. Во-вторых, такая отделенность от прочего может означать (как, очевидно, и считает Генрих) всего лишь отсутствие тождества и отличие от любой другой сущности, или сходной природы; и тогда либо этого двойного отрицания недостаточно для понятия носителя природы, либо человечество Господа Христа является носителем природы. Следовательно, субсистенция, как ни разъяснять ее суть, никоим образом не имеет отношения к индивидуации природы.

9. Более того, и в третьем смысле, имея в виду конкретно и формально индивида видовой природы, следует сказать, что он, собственно говоря, принимает свою индивидуацию не от субсистенции, а от

природы. Так, богословы говорят, что, если бы три личности восприняли одну человеческую природу, то возник бы численно один человек, подобно тому как теперь три Лица суть численно один Бог, так как божественная природа — одна. Следовательно, такой человек обладал бы численным единством от индивидуальной природы. И Господь Христос ныне, будучи вот этим человеком, есть численно тот же самый человек, каким Он был бы, если бы субсистировал в собственной человеческой природе; но так как Его личность и субсистенция весьма отличны от свойственных и соприсродных человеческому естеству, индивидуация этого человека имеет началом не субсистенцию, а природу. Это происходит потому, что индивид формально принадлежит к виду благодаря природе, а не субсистенции. Поэтому пусть даже субсистенции случается быть отличной по виду или по роду; но если природа принадлежит к одному и тому же виду, индивид унивокально и в предельно собственном смысле принадлежит к данному виду. Вот почему и Христос есть человек, унивокальный прочим людям; и на том же основании, при численной тождественности природы, человек будет численно тем же самым даже при наличии субсистенции, отличной по числу.

10. *Заключение ко всему вопросу.* — Я сказал: *собственно говоря*⁴⁰, потому что здесь напрашивается вопрос: может ли при двойственности природы индивид быть численно одним благодаря единству субсистенции? Так, богословы ведут диспуты о том, было бы Слово одним человеком или двумя, если бы восприняло две человеческие природы. В самом деле, из сказанного, как представляется, следует, что тогда возникла бы множественность людей, потому что имела бы численная множественность природ: ведь было сказано, что индивидуация конкретного сущего имеет началом индивидуальную природу. Тем не менее, как мною было отмечено, вслед за св. Фомой, в комментарии на I том III части «Суммы теологии», Слово называлось бы, в абсолютном и общепринятом смысле, одним человеком, — правда, не само по себе, формально, а как бы материально, по причине единства носителя природы: так, как называется одним ремесленник, владеющий многими искусствами, различными не только по числу, но и

⁴⁰ § 9, первая фраза.

по виду. Но такое единство отличается от предыдущего, основанного на единстве природы, и не является единством индивида, формально входящего в данный вид, как показывает приведенный аргумент. Так и единство ремесленника, владеющего многими различными по виду искусствами, будет не единством вида, входящего в некий род, а материальным единством, то есть единством носителя. Считается, что такого единства достаточно для того, чтобы высказываться подобным образом: ведь существительное обозначает природу как нечто сущее само по себе, что подробнее разъяснено в указанном месте.

Итак, из всего этого вполне очевидно, что принцип индивидуации субстанциальной природы или индивида, конституированного субстанциальной природой, не заключается непосредственно в субсистенции или в экзистенции.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

Что же является, наконец, принципом индивидуации во всех тварных субстанциях

1. Из того, что было сказано до сих пор против приведенных выше мнений, как из достаточного перечисления частей, остается, видимо, сделать тот вывод, что любая индивидуальная субстанция [сама по себе, то есть по своей сущести, является единичной и]⁴¹ не нуждается в другом принципе индивидуации, кроме собственной сущести или внутренних начал, из коих состоит сущестъ. В самом деле, если такая субстанция, взятая в физическом смысле, проста, она индивидуальна сама по себе, через свою простую сущестъ; если же она составлена, например, из соединенных между собой материи и формы, то подобно тому как началом ее сущести будут материя, форма и соединение той и другой, так началами ее индивидуации будут они же, взятые по отдельности. Сами же материя и форма, будучи простыми, индивидуальны сами по себе.

⁴¹ Заключенный в квадратные скобки фрагмент фразы, как отмечают испанские издатели, отсутствует в некоторых изданиях, в том числе в Полном собрании сочинений.

Этого мнения придерживался Авреол, в передаче Капреола, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 2; и его же фактически разделяет Дуранд, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 2. Наоборот, Фонсека, излагая эту точку зрения в Комм. на кн. V «Метафизики», гл. 6, вопр. 3, называет ее в разд. 2 самой невнятной из всех и говорит, что по выявлении ее подлинного смысла она оставляет вопрос без ответа. Мне же кажется, что это мнение — яснейшее из всех, и что и сам Фонсека, и почти все остальные в конце концов приходят к нему. Ибо и в самом деле невозможно, чтобы основание единства отличалось от самой сущности. Поэтому как индивидуальное единство, взятое формально, не может добавить ничего реального и позитивного к индивидуальной сущности, потому что в этом вопросе ход рассуждения — один и тот же, идет ли речь об индивидуальном единстве или о любом другом, так и позитивное основание этого единства, взятое со стороны отрицания, которое в нем выражается, не может добавить, говоря физически, ничего позитивного к индивидуальной и единой сущности. Следовательно, эта сущность служит основанием такого отрицания сама по себе, и в этом смысле, согласно данному мнению, сама по себе называется началом индивидуации.

Действительно, это мнение не отрицает, что в такой индивидуальной сущности общая природа может отличаться от единичной сущности, и что, [таким образом]⁴², индивид добавляет к виду нечто мысленно отличное от него. Это нечто, с метафизической точки зрения, имеет характер индивидуального отличия, как было сказано в предыдущем разделе. И Дуранд не отрицает, но скорее поддерживает это мнение. Однако в нем (что непосредственно относится к разбираемому вопросу) вдобавок утверждается, что такое индивидуальное отличие не имеет в индивидуальной субстанции никакого особого начала или основания, которое в реальности отличалось бы от ее сущности; и поэтому оно гласит, что в этом смысле сущность сама по себе служит началом своей индивидуации. Следовательно, это мнение истинно при правильном истолковании. Но чтобы это стало яснее, рассмотрим его применительно ко всем субстанциальным вещам по отдельности.

⁴² Нос modo. В некоторых изданиях слово modo отсутствует; испанские издатели его принимают. В его отсутствие начало фразы после запятой читалось бы: et hoc individuum (...и этот индивид...).

Чем индивидуируется первая материя

2. Итак, начав с первой материи, следует сказать, что она индивидуальна в реальности, и основанием ее индивидуального единства служит ее сущность сама по себе, какова она в действительности, помимо чего-либо добавленного извне. Это доказывается тем, что материя, пребывающая вот в этой форме древесины, численно отлична от материи, пребывающей в форме воды или человека; следовательно, она индивидуальна и единична в самой себе. Но основанием такого единства в материи не является ни субстанциальная форма, ни соотнесенность с той или иной формой, как было показано выше против Дуранда. В самом деле, при смене любых субстанциальных форм материя всегда остается той же самой по числу; и хотя она соединяется в акте с той или иной формой, однако сама по себе выражает общую и безразличную соотнесенность с любой формой, какую только может принять. С другой стороны, количество тоже не может быть основанием индивидуального единства материи, как доказывает тот же довод, если верно, что материя принимает и утрачивает различные количественные определения при смене субстанциальных форм. Далее, согласно тому же мнению, материя по природе раньше, чем примет количество, подлежит действию деятеля, вводящему форму или количество, — но подлежит этому действию лишь постольку, поскольку индивидуальна и единична, ибо действия совершаются над единичными вещами. Если же полагать, что одно и то же количество совечно материи, тот же самый довод применим, по меньшей мере, к могуществу Бога. В самом деле, Бог может отнять данное количество от данной материи и придать ей другое количество либо сохранить ее вовсе без количества; стало быть, численно тождественная материя существовала бы отдельно от численно тождественного количества. Следовательно, основанием индивидуального единства материи служит вовсе не количество; в противном случае она не могла бы сохранить без него свое индивидуальное единство.

Кроме того, здесь сохраняют силу все приведенные выше общие аргументы относительно того, что субстанция не индивидуируется ни акциденцией, ни отношением к акциденции. Действительно, материя — это субстанция, пусть и частичная. Далее, индивидуальная субстанция есть сущее через себя. Далее, акциденция предполагает наличие своего субъекта как реально существующего, и, стало быть,

единичного. Далее, индивидуальное отличие в реальности не отличается от сущести, которую оно конституирует; следовательно, оно не может опираться на отличную от него сущестъ.

3. *Следствие.* — Все эти доводы тем более применимы к любым акциденциям или расположениям в материи. Когда поэтому некоторые говорят, что материя индивидуируется деятелем, поскольку ее безразличие к данной конкретной форме индивидуируется и определяется расположениями, то для того, чтобы это в некотором смысле было истинным, нужно правильно это понять. В самом деле, чтобы деятель мог воздействовать на материю, он должен взять ее как уже индивидуальную; своим действием он не может устранить или изменить ее индивидуацию: в противном случае он разрушил бы ее и ввел вместо нее другую индивидуацию. Невозможно также, чтобы то, что уже в реальности индивидуально, приняло в себя еще одну индивидуацию через прибавление некоторой сущести. Следовательно, нужно сказать, что материя своими расположениями ограничивается или определяется деятелем к вот этой форме не в отношении бытия, а в отношении действия своего деятеля и принятия формы. Другими словами, она определяется либо только акцидентально и как бы негативно, поскольку расположениями устраняются препятствия к данному действию и к введению данной формы; либо некоторым образом сама по себе, то есть позитивно, если эти расположения по природе необходимы для выведения или соединения данной формы с данной материей. Этот вопрос вызывает споры среди философов и к нашей проблеме отношения не имеет, потому что такое приспособление через расположения оказывается как бы внешним для самой материи, которая, даже будучи взята в качестве индивидуальной, сама по себе способна к принятию любой формы. И если существует необходимость в расположениях материи, то скорее ради формы, чем ради самой материи. Следовательно, ничто из этого не имеет отношения к внутренней индивидуации материи.

4. *Ответ на некоторые возражения.* — Могут сказать: вот эта материя отличается от другой только количеством, потому что, как чистая потенция, она может отличаться только благодаря акту. Далее, материя сущностно соотносится с формой сообразно своему виду; следовательно, вот эта индивидуальная материя должна индивидуироваться либо формой, либо соотносительностью с данной формой.

На первый довод ответим, что через количество одна материя отличается от другой по месту, а сущностно и реально отличается своей сущностью, как было сказано выше. Ибо как материя сама по себе обладает сущностью, будь то в порядке существования или в порядке сущности, так благодаря сущности она обладает существенной актуальностью, через которую способна трансцендентально отличаться от другой материи.

На второй довод ответим: точно так же, как материя вообще сущностно обладает трансцендентальным отношением к форме, вот эта материя обладает вот этим трансцендентальным отношением к форме, потому что обладает численно вот этой способностью и потенцией. И человек индивидуируется отношением к форме; но это и означает, в физическом смысле, индивидуироваться через самого себя, ибо его сущность сущностно заключает в себе вот это отношение. Но нет никакой необходимости в том, чтобы такая индивидуация совершалась через определение формы (а именно в таком смысле должен разворачиваться аргумент и тем самым порождать затруднение), ибо не только материя вида, но и численно вот эта материя соотносится с формой вообще как с адекватным объектом своей способности, даже взятой в качестве индивидуальной. И поэтому неверно утверждать, будто материя индивидуируется вот этой формой: она индивидуируется индивидуальным отношением к форме. Это подобно тому, как зрительная способность, взятая в качестве вида, выражает отношение к цвету вообще; но и будучи взята как индивидуальная, она все равно выражает отношение не к тому или иному цвету, но к цвету вообще, и поэтому индивидуируется в собственном смысле не вот этим цветом, а тем или иным трансцендентальным и существенным отношением к цвету.

Каков принцип индивидуации субстанциальной формы

5. Во вторую очередь, следует сказать о субстанциальной форме: что она внутренне индивидуируется своей собственной сущностью, от которой, сообразно ее последней степени, то есть последней реальности, берется индивидуальный отличительный признак. Этот вывод можно подтвердить доводами, пропорциональными приведенным ранее; нетрудно также подкрепить его тем, что было сказано выше, особенно в отношении первого и второго мнения. В самом деле: во-

первых, никакие акциденции не могут служить началами индивидуации субстанциальной формы, потому что такая форма, поскольку она такова, есть сущее через себя, пусть и неполное. Индивидуальная форма принадлежит к категории субстанции и подчиняется форме данного вида, хотя и по способу редукции.

Во-вторых, эта форма либо предшествует акциденциям в абсолютном смысле, прежде любых рассуждений, и служит их основанием; либо, если она предполагает нечто предшествующее в роде материальной причины, то сама по себе не выражает соотношенности с акциденциями, но в крайнем случае требует их в качестве условий и расположений, необходимых для расположения субъекта. Следовательно, форма никоим образом не может индивидуироваться акциденциями.

Наконец, в-третьих, материя не способна сама по себе служить внутренним принципом индивидуации какой-либо формы, потому что она не является внутренним началом ее сущести. В самом деле, начало единства и начало сущести — одно и то же, как отмечалось неоднократно, ибо единство не прибавляет к сущести никакой реальности, но только отрицание, которым внутренне сопровождается сущестъ. Большая посылка очевидна, ибо материя выступает внутренним началом составного сущего, входя в него своей сущестью. Но в подобном образовании сущести формы она не участвует и, следовательно, не является ее внутренним началом.

Что же касается тех форм, которые зависят от материи в становлении и в бытии, материя сама по себе хотя и служит для них причиной в их роде форм, но не как их внутренний компонент, а как основа, на которую они опираются; это означает принадлежность материи к роду как бы внешних причин. В этом смысле материя может быть названа причиной и началом индивидуации подобных форм в их роде, согласно тому принципу, что причина сущести есть причина единства; а поскольку материя является причиной только индивидуальной и единичной формы, значит, она причиняет сущестъ через причинение ее индивидуации. Но так как индивидуальное отличие внутренне сказывается об индивидуальной вещи, оно берется не от каких-либо внешних причин самой индивидуальной вещи, а от ее внутреннего начала, то есть от ее сущести; и в этом смысле материя не может быть внутренним принципом индивидуации форм.

Это провозглашается *a posteriori* применительно к божественному могуществу. В самом деле, индивидуальная субстанциальная форма может сохраняться без материи; а так как она сохранит свое индивидуальное отличие, то сохранит и внутренний принцип индивидуации. Следовательно, материя не является таким внутренним принципом. Но более отчетливо это можно увидеть на примере разумной души: точно так же, как материя не является причиной ее бытия, она не является причиной ее единства, или индивидуации, как отмечает св. Фома, кн. II «Против язычников», гл. 75, в разрешении первого довода, и в гл. 81, в начале. Следовательно, материя не является не только внутренним принципом индивидуации души, но и ее причиной, как таковой. Она лишь выступает своего рода поводом для того, чтобы Бог при устроении вот этого тела сотворил в нем вот эту душу.

6. Небольшое затруднение. — Затруднение, однако, состоит в том, что, может быть, форма индивидуируется материей хотя бы как термином, с которым она соотносится. В самом деле, между материей и формой существует, видимо, то различие, что материя способна служить субъектом для многих форм и поэтому не может индивидуироваться воспринимаемой формой; форма же не столь безразлична, но определяется к тому, чтобы актуализировать именно эту материю, и поэтому может индивидуироваться этой материей как термином, соотносением с которым она выражает как вот эта форма. Таково общее мнение томистов, и они именно так понимают приведенные выше и другие места из св. Фомы, где он говорит, что форма индивидуируется материей. И в том же смысле можно истолковать Комм. на трактат «О душе», единств. вопрос, ст. 3, на 13, где сказано, что начала индивидуации форм не принадлежат к их сущности, но это верно только применительно к составным сущим.

Такое рассуждение, однако, не имеет силы в отношении разумной души, которая, будучи одной по числу, способна актуализировать разные материи. В самом деле, она способна, во-первых, одновременно так актуализировать разные части материи, составляющие одно и то же тело, что оказывается целиком пребывающей в отдельных частях; стало быть, она не может индивидуироваться через приспособление к телу как целому и к его отдельным частям. Но еще важнее, во-вторых, то, что разумная душа способна последовательно оформлять разные цельные материи, — например, когда благо-

даря постоянному питанию постепенно утрачивается вся материя, в которую первоначально была введена форма, и принимается новая, которую оформляет та же самая форма. Далее, для самого питания будет акцидентальным, какой именно пищей оно производится, и, однако, именно от этого зависит, какую материю будет впоследствии оформлять душа. Следовательно, для души это обстоятельство тоже будет случайным и акцидентальным, и, значит, она индивидуируется не этим и сама по себе не приспособлена к принятию численно именно этой материи.

7. Возможно, кто-нибудь скажет, что вот эта душа сама по себе — по крайней мере, первично — вводится вот в эту материю, хотя потом она может ее оставить и оформить другую; и что по этой причине она индивидуируется той материей, в которую водится первично. Но так скажут напрасно: ведь если одна и та же душа способна в разное время естественным образом оформлять разные материи, это служит знаком того, что ее оформляющая сила, то есть способность к оформлению, не связана отношением с численно вот этой материей как со своим адекватным термином. Но тогда на каком основании говорилось бы, что она сама по себе изначально требует скорее одной материи, чем другой, или внутренне более связана с одной материей, чем с другой?

Могут сказать и так, что материя по своей природе должна была быть сотворена как субъект для стольких форм, для скольких она была сотворена, и от них должна была принимать индивидуацию, хотя впоследствии она могла сохраняться и в других формах. Но применительно к душе это было бы сказано напрасно и безосновательно. В самом деле, представим себе, что численно определенная материя, которую через питание принимает и оформляет ребенок в утробе матери, сначала существовала в форме материнской крови, из которой первично образовалось тело ребенка. Очевидно, что как впоследствии в эту материю, принявшую определенное расположение благодаря питанию, была введена численно определенная форма, так та же самая форма могла бы естественным путем быть введена в нее благодаря семени, определенным образом расположившему ее в момент зачатия. Ведь нельзя привести ни одного философского довода, которым отвергалась бы такая возможность. Следовательно, вот эта душа, именно как вот эта, безразлична к тому, чтобы оформ-

лять многие порции материи — как вначале, при возникновении, так и впоследствии, при сохранении.

8. *Богословский момент.* — Если кто-нибудь скажет, что эти материи считаются одной и той же, потому что изменение совершается постепенно, при организующем воздействии на расположения со стороны одной и той же формы, этот довод не имеет силы. Ведь такое единство материи, или тела, скорее имеет место с точки зрения внешнего вида, обличья, чем с точки зрения подлинного физического бытия тела, или материи. Добавь к этому, что хотя всей материи случается возникать через полное отделение души от одного тела и сопряжения с другим, тем не менее, душа естественным образом оформляет и то, и другое. Именно так произойдет, вероятно, при будущем воскресении. Так что если в бы в этой жизни двум душам случалось оформлять абсолютно тождественные материи, одна из них могла бы наделяться телом из другой материи, которую она оформляла бы не менее естественно, чем обладая телом из первой материи. А это означает, что вот эта душа, взятая в ее оформляющей способности, вовсе не соотносится определенным образом именно с этой материей, и, следовательно, не индивидуируется, как таковая, этой материей даже как термином трансцендентального отношения. Ибо эта материя таким термином не является. Следовательно, душа индивидуируется сама через себя, своей сущностью; и, значит, она внутренне обладает такой индивидуальной приспособленностью к оформлению человеческого тела, подобно тому как это было сказано немногим ранее об отношении, присущем материи. Именно так, в частности, учит о разумной душе Толедо, кн. III «О душе», вопр. 18, закл. 2 и 3. Он подтверждает приведенный нами довод, согласно которому в поисках принципа индивидуации следует остановиться на чем-то таком, что индивидуируется через себя. Следовательно, если материя или количество называются принимающими индивидуацию через себя, тем более надлежит сказать это о разумной душе, которая субсистирует через себя и дает материи и количеству больше, чем получает от них. Стало быть, разнообразие тел есть достовернейший апостериорный знак различия душ, потому что служит как бы поводом к произведению разных душ, но вовсе не является собственным и внутренним началом их индивидуации.

9. Но будет ли то же самое рассуждение справедливо для любых других субстанциальных форм, зависимых в своем бытии от материи, этого, как представляется, нельзя решить на основании приведенного выше аргумента. Ибо вот эти формы так оформляют численно вот эту материю, что целиком определены к ее оформлению и не могут естественным путем оформлять другую, численно отличную от нее материю, потому что не могут отделиться от этой — ни сразу, ни постепенно. Итак, на самом деле можно сказать, что материальная субстанциальная форма внутренне индивидуируется через приспособление к численно вот этой материи, причем к этой материи как к термину отношения.

Однако даже применительно к данным материальным формам это не будет истинным в собственном смысле, потому что либо в численно вот эту материю включаются расположения, через которые данная материя готовится деятелем к принятию данной формы; либо под ней подразумевается только первая материя, взятая в ее голой сущности. Но ни тем, ни другим способом этот вопрос нельзя удовлетворительно ни уразуметь, ни разъяснить.

10. Первое очевидно. Ибо материя вкупе с акциденциями не может быть причиной индивидуации формы даже как термин отношения, потому что такое отношение трансцендентально и субстанциально, а значит, не включает акциденций в свой первый термин, как таковой. Далее, если допустить, что расположения в возникшем не тождественны предшествующим расположениям в уничтожившемся, вступают в силу приведенные выше доводы, а именно: скорее форма по природе, абсолютно и безусловно, оформляет материю, лишенную акциденций, причем оформляет как индивидуальная и единичная; следовательно, и соотносится она с материей тоже сообразно своей способности и индивидуальной пригодности. Если же допустить, что в материи остаются расположения, присутствовавшие в уничтожившемся, то и тогда форма оформляет материю не как обладающую акциденциями, хотя они и предполагаются в ней как необходимые условия или, быть может, просто остаются в ней от предыдущего изменения. Следовательно, вот эта форма, как таковая, опять-таки соотносится не с акциденциями, а только с материей. Это тем более верно, что хотя количественно определенные акциденции способны варьироваться — либо постепенно, естественным путем, либо одно-

моментно, путем сверхъестественным, — и вместо одних акциденций могут приобретаться другие, им подобные, численно тождественная форма сохраняется в тождественной материи. Следовательно, вот эта форма, как таковая, никоим образом не связана с численно вот этими акциденциями и не индивидуируется ими. Более того, даже если допустить, что вот эта форма требует численно вот этих акциденций, она от этого еще не становится индивидуированной этими акциденциями. Скорее наоборот: говоря априорно и в абсолютном смысле, именно акциденции принимают конкретную количественную определенность ради вот этой формы, хотя для нас, в порядке возникновения и уничтожения, конкретные расположения будут началом различия форм или поводом к нему.

11. Второе же, а именно, то, что данная первая материя, взятая в чистом виде, тоже не может указанным образом служить принципом индивидуации формы, доказывается, во-первых, тем, что вот эта материя способна быть общей многим формам, различным либо по виду, либо по числу. Следовательно, она, как таковая, не является достаточным принципом индивидуации формы, ибо то, что само по себе имеет характер общего, не может, как таковое, быть началом индивидуации. Во-вторых, это доказывается со стороны самой формы. В самом деле, хотя вот эта форма, однажды сотворенная в этой материи и для этой материи, не может пребывать в другой материи по причине своей зависимости от первой, причем эта зависимость такова, что форма не может естественно сохраниться вне данного рода материальной причинности, и нет другого естественного пути или способа, каким вот эта форма могла бы перенестись в другую материю и сохраняться ею, — существо данной формы, взятое само по себе, не выглядит как некая внутренняя способность, предназначенная именно к оформлению численно вот этой материи и внутренне не способная к тому, чтобы естественно оформлять какую-то другую материю. Следовательно, форма принимает внутреннюю индивидуацию отнюдь не от вот этой численно определенной материи, пусть даже как от термина отношения, или оформляющей способности.

Вывод доказывается: в самом деле, эта материя не является адекватным термином отношения, потому что способность формы сама по себе с равной естественностью может осуществляться в той или другой материи, в какую бы эта форма ни влагалась. Ибо тот факт,

что в силу природных причин она влагается вот в эту, а не в другую форму, не устраняет ее внутренней способности и не делает материю ее адекватным термином. Точно так же, если и есть в мире некоторая порция материи, которая всегда подлежала численно одной и той же форме и всегда будет ей подлежать, и нет никакого естественного способа ее сменить, способность материи от этого еще не становится сама по себе определенной именно к этой форме.

12. Антецедент же выглядит убедительным благодаря нескольким соображениям, которые применимы также к разумным душам. Во-первых, абсолютным могуществом Бога вот эта форма может перенестись в другую материю и оформить ее; следовательно, это означает, что в такой форме присутствует внутренняя природная способность к оформлению этой материи, как таковой. Вывод доказывается: ведь хотя такое действие, то есть перемещение данной формы из одной материи в другую, осуществляется сверхъестественным способом, его конечный продукт имеет естественный характер, ибо сущее, составленное из такой формы и материи, существует естественным образом. Во-вторых, любая другая, численно отличная, материя сама по себе способна принимать любую индивидуальную форму, даже если ей случится пребывать в другой, численно отличной материи. Поэтому было бы безосновательным только потому считать, что способность численно вот этой материи сама по себе определена скорее к этим формам, чем к другим, что естественные действующие причины в природном порядке вещей не смогли почему-либо произвести в ней те индивидуальные формы, которые они производят в других порциях материи. Ведь поскольку материя сама по себе есть чистая и безразличная потенция, нет убедительных причин, по которым ей следовало бы приписать такую определенность. Следовательно, численно вот эта материя, которая фактически служит субъектом вот этой формы лошади, сама по себе была способна принять и другую, численно отличную душу лошади, которая фактически оформляет другую материю. Стало быть, и наоборот: вот эта душа тоже сама по себе способна оформлять ту или другую материю. Вывод очевиден, так как природные потенция и акт взаимно соответствуют друг другу. Следовательно, потенция по природе соответствует только тому акту, который обладает природной способностью к ее оформлению.

13. В-третьих, если бы, например, вот эта душа лошади была сама по себе способна оформлять только численно вот эту материю, то все души этой лошади, способные в разные времена оформлять численно вот эту материю, имели бы между собой некое реальное сходство, которого не имели бы с лошадиными душами, оформляющими другие порции материи. В самом деле, всем таким душам была бы свойственна способность оформлять численно вот эту материю, чего не смогли бы сделать другие лошадиные души. Тот же довод применим в отношении любых форм: воды, огня и т. п. А именно, в одном и том же формальном виде — например, огня — имелось бы некоторое множество индивидов, соответствующих численно вот этой материи; и так же в отношении других форм. И, таким образом, понятие вида заключало бы в себе субстанциальное объективное понятие, общее многим индивидам того же вида, но не другого. Но это абсурдно, потому что такое сходство форм, будучи реальным и субстанциальным, принадлежало бы к сущности подобных форм, а значит, последнее видовое отличие оказалось бы делимым на многие сущностные отличия, что явно заключает в себе противоречие.

Правда, в этом доводе больше очевидности, чем действительности: здесь возможны различные оговорки и затруднения, которые будет удобнее рассмотреть в следующих *Рассуждениях*. Однако другие доводы, которые мы рассмотрим и которым дадим более подробное обоснование в следующем разделе, вполне действительны.

Итак, представляется достаточно обоснованным предложенное заключение, согласно которому внутренним принципом, от которого берется индивидуальное отличие субстанциальной формы, служит сама сущность формы, поскольку она сама по себе обладает указанной способностью оформлять материю. В самом деле, было исключено все внешнее форме или отличное от самой формы, поскольку она не может им индивидуироваться. Стало быть, форма индивидуальна не потому, что соотносится с данной материей, но только потому, что обладает вот такой способностью к оформлению материи.

Каков принцип индивидуации субстанциальных модусов

14. Третье утверждение таково: поскольку субстанциальный модус прост и по-своему неразделен, он тоже индивидуируется через себя, а не через какое-то начало, *из природы вещи* отличное от него самого.

Это можно показать, скажем, на примере соединения формы с материей или материи с формой, которое я считаю — исходя из того, что будет сказано ниже — субстанциальным модусом. Другой пример — простая субсистенция, а также существование, если бы оно представляло собой реальный модус сущности, отличный от нее *из природы вещи*. Итак, вот это соединение моей души с моим телом является численно одним и индивидуальным: во-первых, потому, что оно есть нечто реальное, существующее со стороны самой реальности и отличное *из природы вещи* от души; во-вторых, потому, что оно по числу, но не по виду отличается от модуса соединения другой души с ее телом. Следовательно, оно обладает своим индивидуальным отличием, а значит, и неким его внутренним началом, или основанием. Стало быть, это начало может быть не чем иным, как только сущностью самого модуса, чем бы эта сущность ни была.

Доказать же это можно, во-первых, приведенными выше общими аргументами: что всякая вещь едина в той мере, в какой она есть; и что отрицание, которое присоединяется единством, непосредственно основано на сущности вещи сообразно тому, какова она сама по себе; и что, наконец, всякая простая сущность сама по себе, внутренним образом, бытийствует или конституируется в своем бытии нашим способом постижения как вот эта вещь, а значит, сама по себе отлична от других вещей. Во-вторых, это доказывается исключением других принципов индивидуации. Ведь если бы они существовали, то, скорее всего, это была бы вот эта душа или вот эта материя, взятые в их отношении к данному соединению (если вновь обратиться к уже приведенному примеру. Однако я опускаю акциденции, поскольку доводы, приведенные относительно материи и формы, никак не позволяют считать их началами индивидуации). Но этот модус, говоря в собственном смысле, вовсе не индивидуируется вот этой материей и этой формой. Правда, данный способ соединения, имеющий место в индивидуе, не может пребывать в другой форме, потому что обладает особым реальным тождеством вот с этой формой, и не может ни возникать, ни сохраняться в другой, отличной по числу материи, потому что соотносится вот с этой материей не сообразно способности, а сообразно некоторому актуальному отношению, адекватным термином которого выступает вот эта материя. И, тем не менее, вот эта душа и вот эта материя могли бы соединиться и в другом союзе, численно

отличном от данного. В самом деле, нет никакой нужды в том, чтобы после распада и уничтожения вот этого соединения души и формы [sic]⁴³ Бог вновь соединил эту материю и эту форму численно тем же самым соединением, какое имелось между ними прежде. И даже если допустить, что это возможно — в чем некоторые сомневаются, — в этом нет необходимости: ведь у других модусов — очертания, сидячего положения и т. п. — нет необходимости воспроизводиться теми же самыми по числу. Более того, это даже неестественно. Следовательно, такие соединения могут численно различаться в одной и той же форме относительно одной и той же материи; следовательно, принцип индивидуации такого соединения заключается не в данной форме и не в данной материи; следовательно, этот внутренний модус должен сам по себе быть основанием своей индивидуации, хотя в соответствии с нею он связан трансцендентальным отношением с данной формой и с данной материей. Ибо такова природа этого модуса.

Каков принцип индивидуации составной субстанции

15. Четвертое, что надлежит сказать: в составной субстанции, поскольку она является вот этим составным сущим, адекватным принципом индивидуации выступает вот эта материя и вот эта форма, соединенные между собой. Из них главным принципом будет форма, которой одной достаточно для того, чтобы это составное сущее, как индивид данного вида, считалось тождественным по числу. Такой вывод проистекает из сказанного здесь и в разделе четвертом, и совпадает с мнением Дуранда и Толедо, рассмотренным ранее. Фактически с ним согласны Скот и Генрих, а также все номиналисты. Фонсека тоже ему не противоречит, На кн. V «Метафизики», вопр. 5. Правда, он считает, что, когда мы называем эту материю и эту форму началами физической индивидуации, это выражение неточно, потому что ни вот эта форма, ни вот эта материя, ни обе они, взятые одновременно, не могут прибавляться к видовой природе человека, образуя вместе с ней вот этого человека. Кроме того, вот эта материя и вот эта форма тоже индивидуальны и состоят из своих видовых природ и собственных индивидуирующих начал. Но в этих рассуждениях Фонсеки

⁴³ Вероятно, опечатка, и должно стоять «души и тела» или «материи и формы».

происходит смещение от физической причины к метафизическому соединению. В самом деле, когда эта материя и эта форма называются физическими началами индивидуации вот этого составного сущего, они соотносятся не с общей видовой природой, а с физическим составным сущим, которое они образуют; и поэтому они не прибавляются по необходимости к общей видовой природе, а составляют эту природу, образуя индивид, в котором она заключена. Следовательно, с точки зрения того же физического конституирования эти начала просты и не имеют ничего другого, чем бы они физически индивидуировались, но индивидуальны сами по себе, как было показано. Стало быть, упомянутое выражение вовсе не будет неточным: оно истинно и адекватно, ибо внутренние начала индивидуации — те же самые, что и внутренние начала сущести, как было сказано неоднократно. Ведь индивидуация следует за сущестью, как некое отрицание; а как нечто позитивное, она есть сама сущность и ничего к ней не прибавляет. Но вот эта материя и эта форма, соединенные между собой, суть внутренние начала целостной сущести этой составной субстанции, о которой идет речь; следовательно, они же являются внутренними физическими началами индивидуации. И это подтверждается тем, что материя и форма, будучи взяты в абсолютном смысле, суть физические начала вида, к которому принадлежит составная субстанция, и ее спецификации; следовательно, эта материя и эта форма будут физическими началами индивида и его индивидуации.

И тем же способом можно прийти к выводу, что таким адекватным принципом служат не материя или форма, взятые порознь, а та и другая одновременно. Ибо вот это составное сущее, как полностью и совершенно тождественное по числу, требует не только вот этой формы или вот той материи, но и того и другого одновременно. При изменении любого из этих начал составное сущее не остается абсолютно и всецело тем же самым по числу, что было ранее, ибо его сущность изменяется в некоторой из своих частей. Следовательно, материя и форма суть адекватный принцип индивидуации численного единства целостного составного сущего как такового. И подтверждается это приведенным рассуждением, а именно: начала единства — те же самые, что и начала сущести; но вот эта материя и эта форма суть адекватный внутренний принцип вот этой составной сущести; следовательно, также и принцип ее единства и ее индивидуации.

16. *Вывод.* — *Опровергается возражение.* — Отсюда же явствует, что для совершенного единства составной субстанции требуется также численно тождественное соединение, ибо оно на свой манер тоже участвует в ее образовании. В самом деле, сущность составного сущего внутренне заключает в себе не только сущность материи и формы, но и соединение того и другого. Следовательно, при изменении соединения в чем-то изменяется и сущность, а значит, единство самого составного сущего. Стало быть, тождественность соединения необходима для совершенного единства и индивидуации; и, значит, с этой точки зрения такое соединение тоже можно было бы причислить к элементам совершенного принципа индивидуации самого составного сущего. Однако оно не столь необходимо, как материя и форма, потому что они представляют собой абсолютные существенные начала составного сущего, тогда как их соединение есть как бы требуемое условие или причинность материи и формы, как было сказано в комментарии на том II части III «Суммы теологии», дисп. XXXIV, разд. 2. Кроме того, если сравнивать между собой материю и форму, то главным началом будет форма — не только по отношению к видовой природе, если рассматривать форму как вид, но и по отношению к данному индивиду, если рассматривать форму как индивид. Ибо вот эта форма в высшей степени свойственна вот этому индивиду и является тем, чем усвершеншается численно вот эта составная субстанция. Действительно, материя лишь полагает начало субстанции, причем сама по себе полагает начало вот этой субстанции не более, чем той. Далее, индивидуальная форма является главным принципом бытия, и значит, также главным принципом отличия вот этой субстанции от других; но принципом ее единства является то же самое, что и принципом ее бытия и отличия от других субстанций; следовательно...

Могут сказать, что форма есть принцип видового различия, потому что производит формальное различие, и, следовательно, не может быть принципом численного различия, потому что в противном случае численное различие оказалось бы формальным и сущностным.

Отвечаю: со стороны своей видовой и сущностной природы форма производит видовое и сущностное различие; но индивидуальная форма, взятая со стороны ее сущности, производит различие по сущности и числу. В самом деле, Петр и Павел численно различаются

между собой не столько потому, что имеют разные тела, сколько потому, что имеют численно различные души.

Из этого проясняется и последняя часть вывода, достаточно обоснованная уже приведенными выше общими рассуждениями. В самом деле, человек считается в абсолютном смысле тем же самым — не только по видимости, но поистине, — если имеет численно ту же самую душу, пусть даже тело его переменится в другое. А причина этого заключается в том, что форма считается в абсолютном смысле конституирующей вид, и сходным образом вот эта форма конституирует вот этот индивид как индивид данного вида.

17. Вопрос. — Ответ. — Могут спросить, однако, берется ли индивидуальное отличие в строгом смысле от полного принципа индивидуации, то есть от материи и формы, или же только от одного из этих начал. В самом деле, авторы, как представляется, чаще полагают, что оно берется только от одного из них: ведь поскольку это отличие является простым, оно, казалось бы, берется не от цельного составного сущего и не от двух частичных начал, а только от одного, которое тоже является простым. Однако между авторами нет согласия: одни — например, Каэтан и другие — говорят, что таким началом выступает материя; другие — например, Скот — что это форма, и к тому же склоняется Дуранд. Эта вторая точка зрения более истинна, если исходить из высказанного выше предположения, что индивидуальное отличие должно браться лишь от одного из этих начал. Мы говорим сейчас о самой вещи, как таковой; потому что нам, отправляющимся в познании от материальных вещей, различие индивидов часто открывается как взятое от материи либо от акциденций как следствий материи: например, от количества и прочих свойств. Если же говорить о вещах самих по себе, то подобно тому как отличие должно браться от субстанциального, а не от акцидентального начала, так и при обращении к самим субстанциальным началам оно должно браться от того из них, которое является главным и более существенным и представляет собой последний конститутивный элемент вещи как таковой. Но именно такова форма, как было показано выше.

Далее, это будет истинным, если говорить об индивиде данной природы, или вида, поскольку он формально конституируется в данном виде. Поэтому выше мы сказали, что носитель свойств является

одним по числу, если обладает численно одной субсистенцией, даже если природа не является одной: ведь формальной конституентой носителя свойств будет несообщаемая субсистенция, от которой только и должно браться понятие носителя свойств, как такового. И наоборот: мы сказали, что единство, а также индивидуальное отличие единичной вещи, поскольку она конституирована в данном виде, то есть в данной субстанциальной сущности, должно браться от субстанциальной природы, которая формально конституирует этот индивид. Стало быть, точно так же и теперь мы говорим, что индивидуальное отличие вот этого человека, взятого формально, в качестве индивида человеческого вида, берется от вот этой души. Если же мы говорим о вот этом составном сущем, поскольку оно во всех своих частях обладает совершенным единством, будет более истинным сказать, что его индивидуальное отличие берется от его целостной сущности, а значит, от адекватного физического начала, которое включает в себя материю и форму. Так что в результате будет истинным, что это составное сущее, как целое, индивидуируется само по себе, то есть через свою сущность: ведь через нее оно в абсолютном смысле тождественно самому себе и отлично от любого другого составного сущего. Нет также ничего несообразного в том, чтобы отличительный признак, который, с точки зрения метафизического понятия, един, то есть не составлен из рода и видового отличия, брался от сущности, то есть природы, которая в физическом смысле является составной, но в таком рассмотрении является единой и постигается по способу единой индивидуальной природы.

18. *Чем индивидуируются полные духовные субстанции.* — Наконец, из сказанного вполне понятно, как именно надлежит говорить о нематериальных субстанциях, в которых, как было показано, тоже обнаруживаются индивидуальные отличия. Так как в них нет ничего, кроме простой и полной субстанциальной сущности, очевидно, что в них не может быть другого принципа индивидуации, кроме самой сущности каждой такой вещи, которая сама по себе такова и сама по себе отлична от других. И в этом согласны все те, кто признает индивидуальный характер таких субстанций, как бы они ни объясняли способ их индивидуации. Те, кто утверждает, что эти субстанции сами по себе сходятся в данной видовой духовной природе, тем более и *a fortiori* учат, что они индивидуируются своими сущностями. Это

несомненно так у Капреола, На кн. II «Сентенций», дист. 3; Каэтанна и других, На ч. I «Суммы теологии», вопр. 3, ст. 3, вопр. 50, ст. 4; Сонсины, На кн. XII «Метафизики», вопр. 49; Явелли, вопр. 25; Феррарца, На кн. I «Суммы против язычников», гл. 21. Те же, кто полагает, что и в нематериальных вещах индивидуация производится через прибавление отличительного признака, по необходимости учат о том, что этот признак берется от самой субстанциальной природы ангела как такового: ведь он не может быть взят ни от акциденций, ни от чего-либо другого. Все это в достаточной мере доказано тем, что было сказано выше.

Что же касается того распространенного аргумента, что если эти субстанции различаются своими сущестями, они по необходимости различаются формально и сущностно, мы уже ответили на него, когда разбирали другие формы. В самом деле, эти сущности, даже будучи формальными, могут быть абсолютно тождественными друг другу в своей сущностной природе; и тогда, хотя они различны через самих себя, это различие само по себе будет различием в числе, ибо пребывает в сущности, но не в формальной природе. А различными через самих себя они называются не потому, что не похожи между собой, а потому, что каждая из них сама по себе такова, что не является другой. Ведь сходство не исключает различия, как будет показано ниже.

Раздел седьмой

Должен ли принцип индивидуации акциденций браться от субъекта

1. Мнения относительно этого спорного вопроса — почти те же самые, что были приведены в предыдущем разделе; но поскольку то самое учение, которое имеется относительно субстанциальных форм, прилагается к акцидентальным формам с соответствующими поправками, мы очень кратко изложим эту тему с добавлением того небольшого, что свойственно именно акциденциям. Итак, на основании сказанного в разделе втором допустим, что в акцидентальных формах с необходимостью должны присутствовать индивидуальные

отличия. Индивидуальные формы сообщают эти отличия видовым природам, как отличные от них хотя бы ментально. В самом деле, это учение имеет универсальный характер, и доводы, приведенные относительно всех видов и всех индивидов, сохраняют силу и в данном случае. Так что если говорить о метафизических началах, которыми конституируются и различаются вещи, то принцип индивидуации акциденций не вызывает никаких вопросов: в акциденциях присутствует индивидуальное отличие, составляющее собственный признак каждого из них и стягивающее вид до данного индивида. Стало быть, остается только выяснить, каково физическое основание и начало этого отличия. Именно в этом смысле мы будем исследовать принцип индивидуации акциденций, как делали это в отношении субстанций. И поэтому здесь мы не вступаем в спор с Дунсом Скотом, который полагал, что его этости⁴⁴ (которые суть не что иное, как индивидуальные отличия) закрывают этот вопрос. Мы тоже принимаем эти отличительные признаки; однако остается выяснить, каково их физическое основание.

2. Итак, здесь могут быть только два мнения. Первое состоит в том, что акциденции индивидуируются субъектом. Так учит св. Фома, ч. I «Суммы теологии», вопр. 29, ст. 1, и вопр. 39, ст. 3, и «Малые сочинения», 29, в конце. Но в Quodl. VII, ст. 19 он ограничивает это утверждение и говорит, что так обстоит дело во всех акциденциях, кроме количества: оно, по его словам, индивидуируется не субъектом, а местом, тогда как прочие акциденции индивидуируются субъектом или хотя бы количеством. Отсюда св. Фома заключает, что хотя индивидуальное количество может сохраняться Богом помимо субъекта, однако белизна и прочие акциденции сохраняться не могут, но для того, чтобы стать индивидуальными, с необходимостью требуют наличия субъекта или хотя бы количества как такового. На этом же основании св. Фома неоднократно замечает, что не могут существовать две разные белизны, отличные друг от друга только по числу, потому что в них не было бы ничего, чем они бы различались, ч. I «Суммы теологии», вопр. 50, ст. 4, и вопр. 75, ст. 7. Такое же учение отстаивает

⁴⁴ Этость (*haecceitas*) — последний метафизический элемент, который, согласно учению Дунса Скота, придает вещи индивидуальный характер.

Капреол, На кн. I «Сентенций», дист. 54, ст. 2, закл. 2. Основание у этого мнения — то же самое, что и у доказательства того, что субстанциальная форма индивидуируется количественно означенной материей. И подтверждается оно тем, что, во-первых, акциденция имеет все свое бытие лишь в соотнесенности с субъектом; следовательно, своей индивидуацией она обязана субъекту: ведь всякая вещь непременно индивидуируется теми же началами, от которых принимает бытие. Во-вторых, если бы акциденции не индивидуировались субъектом, в одном и том же субъекте могло бы обнаружиться множество акциденций, различных только по числу: ведь несмотря на тождество субъекта, они могли бы различаться между собой, и поэтому не было бы причин усматривать здесь противоречие. Но мы видим, что один и тот же субъект не способен принять две белизны или два тепла; следовательно, все дело в том, что они индивидуируются субъектом, и поэтому в силу самого факта, что они принимаются в один и тот же субъект, они являются одним, а не двумя.

3. *Мнение других.* — Другое мнение состоит в том, что всякая акцидентальная форма физически индивидуируется сама через себя, поскольку актуально или потенциально является вот этой сущностью и не имеет другого внутреннего принципа индивидуации, кроме собственной сущности. Такова суть рассмотренной выше позиции Дуранда; и все доводы, приведенные в отношении субстанциальной формы, доказывают то же самое в отношении формы акцидентальной. Самый сильный из них таков: всякая вещь благодаря тому является формально и внутренне единой по числу (если говорить об основании единства, то есть о том отрицании, которое выражается в понятии единого), благодаря чему она есть или может быть актуально существующим сущим. Ибо всякое такое сущее единично, как было показано выше; но любая вещь внутренне и формально является актуальным сущим через свою сущность; следовательно, нечто является единичным и индивидуальным через одно и то же; следовательно, это верно также применительно к акциденциям.

Это подтверждается тем, что субъект не может быть началом, индивидуирующим акциденции; стало быть, таким началом может быть лишь внутренняя сущность самих акциденций. Антецедент очевиден. С одной стороны, субъект не может выступать началом индивидуации акциденции в качестве ее внутреннего компонента как такового,

потому что мы сейчас говорим не о сущем, составленном из субъекта и акциденции, а о самой акцидентальной форме, которая, как известно, вовсе не имеет одной из своих внутренних частей сам субъект, и субъект не является в этом смысле ее внутренним началом. С другой стороны, субъект не может быть назван принципом индивидуации акциденции, даже если рассматривать его как термин отношения, или расположения данной акциденции к оформлению данного субъекта. Во-первых, потому, что две акциденции, различные только по числу, могут обладать оформляющей способностью по отношению к численно одному и тому же субъекту; следовательно, вовсе не субъект является причиной численного различия этих способностей; следовательно, они различны сами по себе. Во-вторых, это тем более очевидно в отношении любых акциденций, которые по своему расположению не просто пребывают в субъекте, но соотносят его с иным или некоторым образом вводят в иное: таковы отношения, действия, обладания и проч. Итак, если говорится, что акциденции индивидуируются субъектом, потому что по природе с ним связаны, то почему бы им не индивидуироваться скорее последними терминами, с которыми они по природе соотносятся? Тем более что именно от них, от их общих природ, они получают свои сущностные, видовые природы? В-третьих, безосновательно утверждать, что численно вот эта акциденция по природе обладает соответствием или склонностью только к этому субъекту: ведь хотя в силу природных причин она, может быть, и способна возникнуть только в этом субъекте, однако сама по себе пригодна к оформлению любого субъекта, способного ее принять. И наоборот, может случиться так, что вот этот субъект в силу природных причин способен обладать только вот этой белизной или вот этим количеством; но это не значит, что его способность принимать акциденции должна сама по себе мыслиться ограниченной и предопределенной лишь к этой акциденции и недостаточной для принятия других, ей подобных. Наконец, в том же самом убеждают все доводы, приведенные нами относительно субстанциальной формы.

Решение вопроса

4. Этот спор можно примирить и внести в него определенность, воспользовавшись упомянутой выше дистинкцией. В самом деле, мы сказали, что принцип индивидуации можно рассматривать двояко:

во-первых, применительно к бытию и собственному конституированию вещи как таковой; во-вторых, применительно к продуцированию — постольку, поскольку деятель определяется к продуцированию данного индивида или скорее вот этого индивида, нежели другого; а значит, применительно к порядку нашего познания, поскольку мы способны (так сказать) чувственно отличать один индивид от другого. Итак, в первом рассмотрении (которое наиболее априорно и наиболее подобает этой науке) верным будет второе утверждение, согласно которому акциденции принимают индивидуацию и численное отличие не от субъекта, а от собственных существей. Это в достаточной мере доказывают доводы, приведенные как в этом, так и в предыдущем разделе, и еще яснее станет из того, что будет сказано в *ответах на доводы*.

Во втором рассмотрении (которое более физично и апостериорно) можно сказать, что акциденции принимают индивидуацию от субъекта как от основания или, вернее, как от повода к умножению и различению акциденций. Но субъект при этом берется не в чистом виде, а вкупе с обстоятельствами и условиями, необходимыми для совершения действия. Это будет удобнее разъяснить в ответах на доводы.

5. Итак, основания первого мнения тождественны тем аргументам, которыми обычно доказывают, что принципом индивидуации служит количественно означенная материя, и которые противоречат первой части выдвинутого нами тезиса. Эти аргументы в достаточной мере рассмотрены и опровергнуты в предыдущем разделе. В самом деле, первое утверждение доказывает только то, что акциденция принимает индивидуацию в соотнесенности с субъектом и по природе зависит от него, но не то, что индивидуация субъекта служит внутренним принципом индивидуации акциденции.

Что же касается второго утверждения и оснований другого мнения, в них присутствует общий сомнительный момент, который нельзя обойти вниманием, но следует рассмотреть отдельно.

РАЗДЕЛ ВОСЬМОЙ

Противоречит ли индивидуация двух акциденций, различных только по числу, их одновременному присутствию в одном и том же субъекте

1. Акциденции, различные только по числу, могут пребывать в одном и том же субъекте двумя способами: либо одновременно, либо только последовательно. Спорно то и другое, но в данном разделе мы рассмотрим только первую возможность.

Рассмотрение первого мнения

2. Первое мнение таково, что не только за акциденциями одного вида, но и за акциденциями разных видов, если они входят в один и тот же ближайший род, отрицается возможность одновременно пребывать в одном и том же субъекте. Таким представляется мнение св. Фомы, ч. I «Суммы теологии», вопр. 85, ст. 1, где он говорит: *Невозможно, чтобы один и тот же субъект одновременно усвоившись многими формами одного рода и разных видов, как невозможно, чтобы одно и то же тело в одном и том же отношении одновременно окрашивалось разными цветами или принимало разные очертания.* Однако в вопр. 8 «Об истине», ст. 14 эта позиция относится только к формам, существующим как совершенные акты. Томисты обычно расширяют это утверждение и таким образом отвечают на доводы относительно множества умопостигаемых или чувственных видов, входящих в один и тот же ближайший род (каковы, например, виды «человек» и «лошадь») и одновременно существующих в одной и той же потенции. Точно также отвечают они на доводы относительно, например, двух наук или двух нравственных либо богословских добродетелей, которые хотя и различаются по виду и входят в один и тот же ближайший род, однако могут пребывать в одной и той же потенции, и даже с максимальной интенсивностью. Так вот, эти и подобные им виды томисты называют пребывающими одновременно только в качестве неполных актов, потому что они пребывают одновременно только в первичном акте, то есть в способности, но не во вторичном акте.

3. Но с этим мнением, если понять его в общем и абсолютном смысле, поистине трудно согласиться. Во-первых, ему нельзя привести

достаточного основания, как справедливо возражает Дунс Скот, На кн. I «Сентенций», дист. 3, вопр. 6, § *Ad quaestionem igitur*, относительного того приведенного выше примера св. Фомы, что разные по виду акциденции не могут пребывать в субъекте одновременно, потому что включают в себя некое противопоставление в отношении к субъекту. В самом деле, говорит Скот, два цвета всегда противостоят друг другу или как противоположные крайности, или как крайность и среднее, или как нечто свойственное в большей степени одному из двух терминов; и очертания тоже включают в себя противоречие по месту либо в отношении прямоты и кривизны, либо в отношении другой подобной вещи. Стало быть, нет необходимости в том, чтобы все различные по виду акциденции противостояли друг другу таким образом в отношении к субъекту.

Во-вторых, Дуранд, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 8, приводит удачный довод относительно умопостигаемых форм [*species*] (хотя сам он использует его плохо — для отрицания умопостигаемых форм). Итак, он доказывает, что даже при отсутствии актуального мышления в интеллекте множество форм пребывают совершенными и полными в отношении к оформляющему акту: ведь актуальное действие не имеет никакого отношения к полноте бытия формы. Каэтан в Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 85, ст. 4 отвечает, что это верно применительно к формам в их реальном бытии, но не в бытии интеллигибельном. Но если закрыть глаза на присутствие *petitio principii* [круга] в обсуждаемом вопросе, а именно, может ли интеллект одновременно заключать в себе много актов мышления, — ведь при развернутом изложении окажется, что это интеллигибельное бытие есть не что иное, как то, что в действительности приводит потенцию к актуальному рассмотрению, — так вот, если закрыть глаза на это обстоятельство, то для нашего нынешнего вопроса достаточно того, что две акциденции, сообразно их реальному бытию, одновременно обладают полным оформляющим актом в одном и том же субъекте. И то же самое рассуждение применимо к навыкам нравственных добродетелей или наук: в них нет места приведенному различию между реальным и умопостигаемым бытием. Отсюда этот аргумент можно распространить также на акты. В самом деле, с их стороны или со стороны воспринимающей потенции не будет противоречия в том, чтобы пребывать одновременно, если наличествует активная сила,

способная их одновременно производить; потому что, помимо прочего, противоречие между актами существует не в большей мере, чем противоречие между навыками одного и того же рода, если только они не противоположны друг другу в иных отношениях.

4. И таким образом дается также ответ на довод, сформулированный св. Фомой в упомянутом вопр. 8 «Об истине». А именно: акты одного и того же рода соотносятся с одной и той же потенцией и усовершенствуют ее; но одна и та же потенция не может одновременно усовершеншаться многими актами. Итак, следует ответить, что это верно в отношении актов, адекватных данной потенции, но не в отношении актов неадекватных. Так, в данном случае одна умопостигаемая форма или один навык не адекватны первому акту интеллекта, потому что не усовершеншают его в отношении его адекватного объекта. И поэтому, пока интеллект не усовершеншится целостно и адекватно, многие такие акты могут присутствовать в нем одновременно, даже если они принадлежат к одному роду.

То же самое надлежит сказать о любых акцидентальных формах. Например, тепло и сухость хотя и принадлежат, возможно, к ближайшим родам, однако могут одновременно находиться в одном и том же огне, потому что ни одно из этих качеств само по себе не усовершеншает естественной способности огня: ни пассивной, которая свойственна ему от материи, ни в некотором роде активной, которая свойственна ему от формы и по природе из нее проистекает. Стало быть, для того, чтобы указанная формулировка св. Фомы хоть в каком-то смысле была истинной, надлежит относить ее к формам, которые полностью и адекватно актуализируют потенцию субъекта в данном роде или виде, как станет яснее из последующего. В самом деле, это мнение, которое мы теперь рассматриваем, не опирается на индивидуацию акциденций и поэтому не связано с нашим вопросом; однако привести его было необходимо как для полноты учения, так и для того, чтобы пролить свет на предмет нашего нынешнего обсуждения.

Второе мнение

5. Итак, второе мнение, представляющее другую крайность, гласит: вообще никакие акциденции одного и того же вида не могут одновременно находиться в одном и том же субъекте. Его приписывают

Аристотелю, кн. V «Метафизики», гл. 10, текст 15⁴⁵, где он говорит, что по виду отличаются те акциденции, которые хотя и пребывают в одной и той же субстанции, но различны между собой. Исходя из этого, св. Фома в лекц. 12 формулирует это утверждение в общем виде: невозможно, чтобы многие акциденции одного и того же вида находились в одном и том же субъекте. То же самое учение содержится в ч. III «Суммы теологии», вопр. 35, ст. 5, где св. Фома не допускает множественности отношений, различных только по числу, в одном и том же отце по отношению ко многим сыновьям или в одном и том же сыне по отношению к отцу и к матери. Таким же образом, как правило, защищают это мнение Капреол, На кн. I «Сентенций», дист. 7; Каэтан, на ч. III «Суммы теологии», вопр. 35, ст. 5; Гервей, Quodl. III, вопр. 9, и На кн. III «Сентенций», 8, вопр. 1; и в этом же месте Петр Падуанский, вопр. 2; Сонсинас, На кн. VII «Метафизики», вопр. 4, где он приводит немало соображений. Но прежде всего это мнение опирается на индивидуацию. В самом деле, различие в формах может быть только формальным, то есть видовым, или материальным, из субъекта, то есть численным. Так учит Аристотель, кн. II «Метафизики», гл. 3; кн. V, гл. 6⁴⁶. Следовательно, где нет ни того, ни другого, не может быть и различия. Стало быть, где имеется видовое единство акциденций в одном и том же субъекте, не может быть численной множественности. Это подтверждается: ведь в противном случае, если бы две акциденции, различные только по числу, могли одновременно пребывать в одном и том же субъекте, они могли бы умножаться до бесконечности, ибо нет причины отдавать предпочтение одной множественности перед другой. Отсюда следовало бы, что в одном и том же субъекте присутствует бесконечное множество отношений, и прочие несообразности.

6. Но это мнение трудно принять во всей его универсальности, без каких-либо исключений, также из-за некоторых примеров, в которых, как представляется, оно с очевидностью обнаруживает свою несостоятельность и которые мы сейчас приведем. Вот почему многие прибавляют к нему разного рода исключения и ограничения, хотя

⁴⁵ Аристотель, *Метафизика*, V, 10, 1018 b 7.

⁴⁶ Аристотель, *Метафизика*, III (а не II), 3, 998 b 24–25; V, 6, 1016 a 32–34.

никто из авторов не учит непосредственно противоположному — а именно, тому, что любые акциденции, различные только по числу, к какому бы виду они ни принадлежали, могут одновременно находиться в одном и том же субъекте: ведь это прямо противоречит не только Аристотелю и всем философам, но и самому опыту, как упоминалось выше и как станет еще яснее из того, что будет сказано ниже. А поскольку выбрать и обосновать средний путь нелегко, в этих исключениях они расходятся между собой.

Третье мнение

7. Итак, третье мнение принадлежит томистам, которые проводят различие между акциденциями в полном акте и акциденциями в неполном акте. В первом случае они отрицают возможность одновременного присутствия акциденций, различных только по числу, в одном и том же субъекте, и ссылаются на приведенные доводы, а также на авторитет Аристотеля и св. Фомы, толкуемых указанным образом. Во втором случае они допускают такую возможность. Так учит Каэтан, Комм. на ч. I «Суммы теологии», вопр. 95, ст. 4; более отчетливо — Капреол, На кн. II «Сентенций», дист. 3, вопр. 2, на доводы против закл. 9; Явелли, На кн. V «Метафизики», вопр. 16. Видимо, они опираются при этом на св. Фому, вопр. 8 «Об истине», ст. 14, и прежде всего на рассуждение об интенциональных формах [*species intentionales*]. В самом деле, нельзя отрицать, что множество интенциональных форм, различных только по числу, может присутствовать в одном и том же субъекте, то есть в одном и том же интеллекте, или в одной и той же фантазии, или в одной и той же среде⁴⁷, взятой в одной и той же части.

8. Но это различие, во-первых, недостаточно: ниже мы покажем, что не только такие интенциональные акциденции, но и многие другие, взятые во всей полноте их бытия, могут одновременно присут-

⁴⁷ Имеются в виду внешние формы предметов, которые, согласно средневековой теории восприятия, либо передаются от предмета к органу чувства через воздушную среду (так наз. *species in medio*), либо присутствуют в чувственной способности воображения, либо в интеллектуальной способности, всякий раз представляя познавательной способности (и замещая) сам материальный предмет.

ствовать в одном и том же субъекте. Во-вторых, к этим интенциональным акциденциям применимо приведенное выше рассуждение, а именно: по какой причине они называются неполно пребывающими в субъекте — потому что не действуют в качестве производящих причин, или потому что не совершают, во всей его полноте, оформляющего действия? Второе ложно, потому что акциденции пребывают в субъекте сообразно своему всецелому бытию; следовательно, они оформляют его. Первое же представляется не имеющим отношения к делу, так как полное бытие акциденции состоит вовсе не в том, чтобы производить, а в том, чтобы оформлять. Наконец, в-третьих, если эти акциденции не могут находиться в одном и том же субъекте по причине их индивидуации, ничего не изменится оттого, действуют ли они актуально или не действуют. В самом деле, прежде чем действовать, они уже обладают индивидуацией от субъекта; следовательно, либо этот довод несообразен, либо он в равной мере доказывает также то, что две акциденции не могут различаться по числу в одном и том же субъекте, даже когда они не действуют актуально.

Четвертое мнение

9. Четвертое мнение гласит: собственные акциденции, то есть те, которые внутренним образом проистекают из субъекта, не могут пребывать в одном и том же субъекте, если различаются только по числу; а вот общие акциденции могут находиться в нем одновременно. Так полагает Жан Жанден, На кн. V «Метафизики», вопр. 36. Это мнение в отношении первой части основано на том, что природа не терпит излишества; поскольку же собственная акциденция внутренне присуща природе, и ее одной достаточно для того, чтобы природа функционировала и достигала своей цели, эти акциденции не умножаются. И отсюда же извлекается довод в защиту второй части: ведь общей акциденции, которая часто присоединяется извне и случайным образом, не противоречит умножаться в одном и том же субъекте. Так, случается, что одно и то же бревно одновременно нагревается разным пламенем.

10. Но это мнение, будучи верным в отношении первой части, вообще говоря, ошибочно в отношении второй: в самом деле, ни белизна, ни тепло не могут одновременно умножаться в одном и том

же субъекте, хотя представляют собой общие акциденции. Неверно и то, что сказано о нескольких нагреваниях: ведь когда два пламени нагревают одно и то же бревно в одной и той же части, они производят как бы одно тепло, а значит, и одно нагревание, которое от каждого пламени происходит частично, а от них обоих — одновременно, как от целостной причины. Далее, если бы это правило было истинным во всей своей универсальности, из него следовало бы, что и две науки одного вида и в отношении одного объекта, или две воздержанности, различные только по числу, могли бы находиться в одном и том же, что невероятно. Наконец, этому препятствует и общее соображение. Ведь даже при внешних и случайных изменениях внешний деятель стремится уподобить себе то, что претерпевает изменение; стало быть, если он обнаруживает нечто себе подобное, он не воздействует на него вторично. В противном случае после того, как он уподобит его себе однажды, он воздействовал бы на него вновь и вновь, и так действие продолжалось бы до бесконечности — по крайней мере, в умножении акцидентальных форм. По той же причине абсолютно сходные вещи в одной и той же акциденции взаимно изменяли бы друг друга, и сходные акциденции умножались бы в самих себе. Более того, точно так же или даже с большим основанием одна и та же вещь воздействовала бы на саму себя, производя в себе через одну акциденцию другую, ей подобную; или же, если бы в ней уже присутствовали две акциденции, она производила бы третью, и так до бесконечности. Все это откровенно ложно и абсурдно. Отсюда мы делаем тот вывод, что даже в этих случайных изменениях их началом со стороны субъекта выступает лишенность сходной формы, и поэтому такие изменения не направлены на умножение акциденции одного и того же вида в одном и том же субъекте.

Пятое мнение

11. Пятое мнение подразумевает различие между акциденциями, возникающими через собственное движение, и теми, которые возникают без движения. И относительно первых оно отрицает возможность одновременно пребывать в одном и том же субъекте, потому что, согласно приведенному доводу, движение возникает из противоположного в противоположное; относительно же вторых оно утверждает, что такие акциденции, различные только по чис-

лу, могут одновременно находиться в одном и том же субъекте. Это мнение высказывает Фонсека, На кн. V, гл. 10, вопр. 1, разд. 1, и его же обычно приписывают Скоту, Габриэлю Билю, Дуранду и другим, На кн. III «Сентенций», дист. 8. Однако Дуранд ничего об этом не говорит в данном месте, вопр. 3, но скорее в ответе на п. 1; и в абсолютных акциденциях одного вида он допускает лишь возможность пребывать в одном и том же субъекте сообразно его разным частям, а в относительных — пребывать сообразно разным основаниям. Что касается Габриэля Билия, он в указанном месте, ст. 3, затр. 1, не добавляет никаких различий, а просто отрицает, что двум акциденциям, различным только по числу, противоречит находиться в одном и том же субъекте. И почти так же высказывается Дунс Скот в названном месте, единств. вопрос. Однако он отмечает, что природный деятель не производит умножения качеств одного вида в одном и том же субъекте: ведь природный деятель стремится усовершенствовать предсуществующую форму, и поэтому он не вводит совершенно другую форму, а добавляет к уже предсуществующей некую степень, или как бы часть, доводя ее этим до совершенства. Тем самым Скот обозначает указанное различие между акциденциями, возникающими через движение, и акциденциями, возникающими через движения.

Это же различие подразумевает Антонио Андреас, На кн. V «Метафизики», вопр. 8. В самом деле, он говорит, что относительные акциденции, различные только по числу, могут находиться в одном и том же. Что же касается абсолютных акциденций, они неоднородны: некоторые из них выводятся из потенции субъекта, и такие акциденции не умножаются по числу в одном и том же субъекте; другие же не выводятся из потенции субъекта, и эти могут умножаться. Именно таковым он считает свет, относительно которого перспективисты утверждают, что от двух источников света происходят два света в одной и той же части субъекта: ведь они дают две тени, и по устранении одного из источников света некоторая часть света в воздухе уничтожается, а некоторая остается.

12. Любые акциденции, укорененные в субъекте, выводятся из его потенции. — Но это мнение и ложно, и неудовлетворительно. Начнем с конца. Неверно, что в субъекте имеются такие акциденции, которые по своему способу возникновения не выводятся из потенции субъ-

екта⁴⁸, ибо все они зависят от субъекта в возникновении и в бытии. И, в частности, свет выводится из потенции субъекта: ведь он сотворяется и пребывает не только в субъекте, но также из субъекта — разумеется, при содействии, например, воздуха в качестве материальной причины возникновения света. Неверно также, что свет умножается по числу в одном и том же субъекте, и никакой опыт этого не подтверждает. В самом деле, единственное, чему учит опыт, так это тому, что, при прочих равных условиях, два источника света вместе воздействуют на одну и ту же часть [тела] с большей силой, чем поодиночке. Но это происходит не из-за умножения света, а из-за большей интенсивности одного и того же света. Вот почему по устранении одного из деятелей результат ослабевает даже в той части, которая испытывает воздействие лишь другого из них: не потому, что один свет уничтожается, а другой остается, но потому, что один и тот же свет, сохраняясь, теряет в интенсивности. И поэтому же порой возникают две тени. Ведь тень есть не что иное, как отсутствие или недостаток света; и часто случается, что, когда между двумя отстоящими друг от друга источниками света помещается некое тело, в одном месте оно препятствует воздействию одного источника света, а в другом, отстоящем от него, — воздействию другого источника; в промежутке же между ними не создается никакого препятствия для воздействия, и поэтому возникают несколько теней.

Исходя из этого, нетрудно опровергнуть первое различие, проводимое между акциденциями, возникшими через движение, и теми, которые возникли без движения. В самом деле, если движение понимать в строгом смысле, как последовательное движение, которое совершается из противоположного, то в примере со светом становится очевидной ложность второй части различия. Ведь свет возникает не через движение, а через мгновенное изменение, и не из позитивного противоположного термина, а из лишенности; и, однако, он не может умножаться в одном и том же субъекте. Кроме того, это различие представляется абсолютно второстепенным. В самом деле, какое отношение к численному различию или тождеству акциденций имеет их возникновение через движение или через изменение? Ведь различие акциденций происходит не из этого, а из них самих либо из

⁴⁸ Об этом подробнее в *Рассуждении IV*.

субъекта. Если же субъект находится в потенции относительно некоторого тепла, которое возникает последовательно, то почему не сказать, что он находится также в потенции относительно некоторого света, пусть и возникающего мгновенно? И наоборот, если субъект пребывает в потенции относительно многих светов, то почему бы ему не пребывать в потенции относительно многих порций тепла? Если же скажут, что в то, что возникает последовательно, деятель не вводит новой акциденции, но усовершенствует предсуществующую, то это же самое будет сказано и о свете, и о любом другом подобном качестве: подобно тому как оно возникает в одно мгновение из лишенности, как из своей противоположности, так же оно может и мгновенно возрастать в интенсивности из лишенности данной степени интенсивности. Так что здесь тоже применим довод из Дунса Скота, приведенный выше: не только последовательное движение, но вообще любое действие природного деятеля направлено на то, чтобы уподобить себе претерпевающее; и поэтому он не воздействует на себе подобное, но требует в претерпевающем лишенности как начала своего действия. Стало быть, когда свет пребывает в воздухе, находясь в четвертой степени интенсивности, и добавляется новый источник света, то теперь свет воздействует на воздух уже не как на подобный себе четвертой степенью, но скорее как на не подобный себе в более высоких степенях интенсивности. Следовательно, рассуждение относительно акциденций остается одним и тем же, возникают ли они через изменение или через движение.

13. Если же движение понимать в этом различии не в строгом смысле, а как изменение, так что смысл будет таким: акциденции, сами по себе возникающие через собственное действие, не умножаются в субъекте по числу, а другие акциденции умножаются, — то и тогда это различие может быть оспорено. Во-первых, потому, что оно производится через нечто абсолютно внешнее и случайное для численного различия акциденций. Во-вторых, потому, что ни одна его часть не выдерживается последовательно. В самом деле, чувственные формы⁴⁹ возникают через собственное действие, и, тем не менее, умножаются по числу в одной и той же части среды. Звук тоже,

⁴⁹ См. прим. 47.

как представляется, возникает сам по себе, через собственное действие, и, однако, умножается по числу в одном и том же субъекте. Это подтверждается опытом: ведь мы воспринимаем на слух согласное звучание многих голосов в одно и то же время и через посредство одной и той же среды, что было бы невозможно, если бы звуки не были различными. И наоборот: фигура сама по себе возникает не через движение, и, однако, не может умножаться по числу в одном и том же субъекте. То же самое имеет место в отношении всех подобных абсолютных вещей, которые не умножаются через изменение чего-то внешнего, как это происходит с вещами относительными. И поэтому, возникая не через себя, они не могут умножаться в одном и том же субъекте ни через себя, ни сопутствующим образом, поскольку та форма, которая возникает через себя и следствием которой они являются, не умножается по числу в одном и том же субъекте.

14. *Относительные акциденции могут умножаться в одном и том же виде и в одном и том же субъекте, однако не все.* — Кроме того, различение акциденций на абсолютные и относительные, взятое в целом, неудовлетворительно. В самом деле, если понимать относительные акциденции в строгом смысле, как относительные по бытию и принадлежащие к категории отношения, то они действительно могут порой умножаться по числу в одном и том же субъекте, как будет сказано при рассмотрении отношений. Но это не будет истинным в универсальном смысле: ведь отношение тварности не может умножаться в одном и том же субъекте.

Еще менее универсальна другая часть различения — та, которая касается абсолютных акциденций. Это явствует из примеров с образами, звуками, и т. п. Другое различение использует Фонсека в указанном месте из раздела 3, в значительной мере совпадающего с тем, что сказано здесь. Коротко говоря, Фонсека утверждает, что акциденции, естественным путем приобретенные через движение или через изменение, сопряженное с движением, не могут умножаться в одном и том же виде и в одном и том же субъекте; и относит сюда в выводе четвертом слова Аристотеля, которые в этом смысле считает истинными универсально и без каких-либо исключений. Однако потом он добавляет, что акциденции, не способные возрастать и убывать по степени интенсивности, независимо от того, приобретаются ли они через движение или сопряженное с движением изменение,

либо каким-нибудь иным способом, с необходимостью умножаются по числу в одном и том же виде и в одном и том же субъекте. Отсюда следует, что первое утверждение надлежит ограничить теми акциденциями, которые возрастают и убывают в степени интенсивности; и оно оказывается не вполне универсальным, вопреки сказанному в четвертом выводе.

Но даже с таким ограничением это мнение не выглядит истинным: ведь интенциональные формы способны возрастать и убывать в степени интенсивности, и, тем не менее, они умножаются в одном и том же субъекте. Вероятно, что и звук тоже убывает и возрастает, хотя сам Фонсека говорит, что он умножается в одном и том же субъекте.

Что же касается высказанного там же утверждения, что, с точки зрения абсолютного могущества Бога, акциденции не могут умножаться по числу в одном и том же субъекте, если эти акциденции таковы, что по природе соединяются в чем-то численно одним, более интенсивном, в это трудно поверить, как будет подобно показано ниже.

Решение вопроса в том, что касается способа одновременного пребывания многих акциденций в одном и том же субъекте

15. Итак, при подобном разнообразии мнений трудно предписать в этом вопросе какое-либо правило и указать его истинную причину. Однако две вещи представляются мне здесь несомненными. Во-первых, то общеотрицательное высказывание, что в одном и том же субъекте не могут присутствовать многие акциденции одного и того же вида, не поддается верификации в абсолютном и безусловном смысле, то есть без всяких ограничений. Более всего меня убеждают в этом примеры с интенциональными формами и отношениями, если допустить, что отношения есть нечто реальное, отличное *из природы вещи* от абсолютных вещей. А вот пример со звуком не столь убедителен: как потому, что звук лишь предположительно возникает сам по себе и первичным образом через движение, или действие, так и, прежде всего, потому, что присутствие слышимых звуков в одной и той же части субъекта вовсе не очевидно. В самом деле, звуки всегда изначально возникают в разных местах и воспринимаются в собственном смысле именно в них; когда же они доходят до слуха или до

той части среды, которая смежна с органом слуха, они, быть может, доходят уже не в реальном, а лишь в интенциональном бытии.

В качестве других примеров обычно называют непрерывности и длительности двух движений, одновременно возникающих в одном и том же: например, одно и то же бревно может одновременно нагреваться и высушиваться; и хотя эти два движения различаются по виду, однако их непрерывности и длительности, видимо, различны только по числу. Но эти примеры не слишком убедительны. Во-первых, потому, что, как вполне вероятно, ни длительность не является акциденций или модусом, *из природы вещи* отличным от существования длящейся вещи, ни внутренняя, существенная непрерывность — акциденцией или модусом самой непрерывной вещи. Во-вторых, потому, что даже если мы примем их за акциденции, они не находятся в движущемся ни непосредственно, ни через посредство движения, которое аффицируют; а значит, они не находятся, строго говоря, в одном и том же субъекте сообразно одному и тому же.

Зато выглядят убедительно примеры, приведенные ранее. К ним можно добавить, что одна и та же потенция способна одновременно принимать много численно различных актов, хотя, возможно, эти акты будут не вполне сходны между собой или не вполне совершенны. Скажем, так происходит, когда воля и чувственное влечение одновременно влекутся любовью к двум актуально различным людям, или когда святой (как многие полагают) любит Бога одновременно по необходимости и свободной любовью.

16. *Какие акциденции можно считать сосуществующими в одном субъекте, и какие нельзя.* — Во-вторых, мне представляется несомненным, что не в любом акцидентальном виде множество акциденций, различных только по числу, по природе способны одновременно находиться в одном и том же субъекте. Это, как очевидно, невозможно в отношении всех свойств, внутренне присущих субъекту. Таковы количество, внутренне присущее природе материи; таковы соприродные потенции, или способности, проистекающие во всякой вещи из формы: они никогда не умножаются в одной и той же части субъекта в рамках одного и того же вида, как убедительно показывает индуктивное рассуждение. Далее, это невозможно в отношении реальных и абсолютных качеств: как первичных, коими производятся расположения в материи, так и вторичных, представляющих собой

следствия первых. О том же свидетельствует опыт: ведь довод от степеней интенсивности не относится к делу, ибо степени интенсивности различаются не только по числу, как будет показано в другом месте. Наконец, это невозможно, по всей видимости, в отношении света и ему подобного. Но каково должно быть общее правило, или какую причину такого различия надлежит указать, — на эти вопросы я не нахожу вполне удовлетворительного ответа. Можно попытаться объяснить это следующим образом. Некоторые акциденции так различаются только по числу, что, за исключением различия в сущности, вполне подобны другу другу во всем остальном, то есть в своих функциях, или назначениях, и в любом отношении, которое в них выражается. Таковы два цвета, две белизны, и т. п. Другие акциденции таковы, что хотя они совпадают в своей видовой природе и в ней различаются только по числу, однако не столь сходны между собой, но различны либо своими функциями, либо отношениями. Например, два видимых образа Петра различны по числу первым способом, тогда как два видимых образа Петра и Павла различны по числу вторым способом: они не столь сходны между собой, как первые два, ибо связаны с объектами разными трансцендентальными отношениями и подчинены разным функциям.

17. Итак, я утверждаю, в-третьих, что акциденции первого рода не могут умножаться по числу в одном и том же субъекте, тогда как акциденции второго рода умножаться могут. То и другое возможно доказать посредством индукции и приведенных примеров. В самом деле, вполне абсолютные акциденции потому никогда не могут умножаться по числу в одном и том же субъекте, что они подобны между собой первым способом; а вот акциденции относительные, идет ли речь об отношении категориальном или трансцендентальном, способны умножаться. Ибо наряду с видовым единством они могут обладать некоторым — как бы материальным — неподобием, из-за которого и возможно их умножение. Именно поэтому они никогда не способны умножаться относительно одного и того же; и отношение тварности тоже не может умножаться потому, что способно иметь лишь один термин, а относительно него отношения не умножаются. И по этой же причине, даже если признать отношения к отцу и матери множественными и различными только по числу, отношение к отцу не может умножаться в одном и том же сыне.

Что же касается причины расхождения между теми и другими акциденциями, ее можно указать с достаточной долей вероятности, исходя из сказанного. Во-первых, из целевой причины: ведь если акциденции совершенно подобны, их умножение в одном и том же субъекте было бы излишним и напрасным, а природа этого не терпит. Если же они некоторым образом различны, то либо подчиняются разным целям, как это очевидно в случае интенциональных форм, либо являются следствиями вещей, подчиненных разным целям и разным склонностям, к которым они причастны, как это имеет место в случае отношений. И поэтому умножение по числу не будет ни излишним, ни противоречащим природной цели.

18. Во-вторых, причину расхождения акциденций можно указать и со стороны деятеля. Ведь когда акциденции вполне подобны, ни один деятель сам по себе не нацелен ни на их множественность, ни на то, чтобы ввести в субъект нечто совершенно такое же, как то, что уже присутствует в нем. Ибо деятель стремится лишь уподобить себе претерпевающее, а это достигается только через одну подобную форму. Когда же акциденции не сходны между собой указанным способом, этот довод утрачивает силу, и субъект испытывает нужду в большем уподоблении; и поэтому деятель доставляет ему это уподобление. Например, хотя при восприятии формы Петра среда уподобляется Петру интенционально, она недостаточно уподобляется Павлу, и поэтому в Павле сохраняется способность к введению формы, которая уподобит ему среду. И так обстоит дело в отношении всего.

19. Исходя из этого, в-третьих, приводится довод от способности субъекта. В самом деле, подобно тому как первая материя хотя и безразлична к любым субстанциальным формам, однако не обладает способностью принимать одновременно ни все, ни многие из них, ибо в достаточной мере актуализируется одной формой, — так и субъект акциденций, хотя он сам по себе, изначально, способен принимать любые виды акциденций и, следовательно, безразличен к любым индивидуальным акциденциям, однако не способен одновременно принимать все или многие индивидуальные акциденции данного вида, заключающие в себе одну и ту же видовую природу, ибо его способность в достаточной мере актуализируется одной формой данного вида. Такая ситуация возникает, когда индивидуальные

формы совершенно подобны друг другу по природе и по расположенности; когда же акциденции не подобны и расположены различно, тогда одной из них недостаточно для восполнения способности субъекта, и поэтому может случиться так, что они будут умножаться в одном и том же субъекте до тех пор, пока окончательно не восполнят его способность. Так, интеллектуальная потенция, поскольку она способна принимать естественное знание о Боге или человеке, в достаточной мере располагается в первичном акте единственной по числу наукой метафизикой, или философией, и поэтому уже не может принять другую подобную науку. Однако та же самая интеллектуальная потенция, поскольку она способна к актуальному познанию людей, не вполне актуализируется единственной умопостигаемой формой [species] и тем единственным актом, в котором она познает Петра или Павла. И поэтому она способна принимать много таких актов, пока ее способность не восполнится в достаточной мере; ибо это множество актуализирует ее не совершенно одинаковым образом, но в соотносительности с разными объектами.

Наконец, в силу этого, из упомянутых выше различий, различие между абсолютным и относительным более всех приближается к истине. В самом деле, абсолютные акциденции не умножаются, ибо всегда и всецело подобны друг другу; а вот относительные акциденции, будут ли они относительными по бытию или в высказывании, сообразно категориальному отношению или трансцендентальному, способны умножаться, когда соотносятся с разными терминами или выполняют разные функции. И причиной этого выступает их взаимное неподобие, ибо ни одна из них, как было показано, не актуализирует субъект вполне. Именно в таком смысле надлежит понимать указанное место из Аристотеля, кн. V «Метафизики». В самом деле, нет необходимости в том, чтобы этот признак видового различия абсолютно универсально применялся ко всем акциденциям: он применяется лишь к тем из них, которые обладают в индивидуе совершенным подобием.

Формальный ответ на вопрос, поскольку он касается индивидуации

20. Исходя из этого, дается формальный ответ на поставленный вопрос, ради чего все это и было сказано. А именно: тот факт, что некоторые акциденции, различные только по числу, не могут одновре-

менно пребывать в одном и том же субъекте, имеет причиной вовсе не индивидуацию как таковую. Действительно, даже если бы акциденции пребывали в субъекте одновременно, они вполне могли бы мыслиться разными по числу по причине своих сущестей. Именно так различаются акциденции, способные существовать одновременно, как уже было сказано, или те, которые последовательно пребывают в одном и том же субъекте, как будет сказано чуть ниже. Что же касается того факта, что некоторые акциденции не могут пребывать в субъекте, объясняется природной неспособностью субъекта и тем соответствием, которое устанавливается между его воспринимающей способностью и данным актом; и значит, этот факт объясняется природной недостаточностью деятеля, который мог бы произвести это множество акциденций.

21. Отсюда я, далее, делаю следующий вывод: абсолютному могуществу Бога не противоречит, чтобы множество акциденций, различных только по числу, даже если они совершенно подобны друг другу, одновременно находились в одном и том же субъекте. Ведь этому не противоречит ни индивидуация, ни различие; кроме того, воздействие Бога на субъект может превышать естественную способность субъекта, и если бы Бог пожелал это сделать, дабы явить Свою мощь, это не было бы абсолютно невозможным.

Некоторые, однако, ограничивают это утверждение лишь теми акциденциями, которые не возрастают и не убывают в интенсивности; для тех же акциденций, различных только по числу, которые принимают степени интенсивности, они считают невозможным даже в силу абсолютного могущества Бога присутствовать в одном и том же субъекте, не образуя при этом одного интенсивного качества. Ведь если они укоренены в одном и том же субъекте, то уже поэтому с необходимостью соединяются в одну, более интенсивную акциденцию: в самом деле, для того, чтобы две степени тепла составили одно интенсивное тепло, не требуется другого соединения, кроме пребывания в одном и том же субъекте. Поэтому, если одна из акциденций укоренена в том же субъекте, а другая не укоренена, но иными способом удерживается тем же субъектом помимо укорененности, тогда не будет противоречия в том, чтобы они одновременно присутствовали в одном и том же субъекте — или, вернее, одновременно удерживались им. Ведь тогда между ними не будет единства, необходимо-

го для образования одного, более интенсивного качества. В защиту этого мнения ссылаются на Эгидия, На кн. I «Сентенций», дист. 17, На кн. II «Сентенций», дист. 1, вопр. 2, ст. 1; однако в этом месте он ничего такого не говорит.

22. Создается впечатление, однако, что эта позиция исходит из ложных допущений относительно интенсивности качеств. Во-первых, из того, что интенсивность возникает через прибавление, или соединение, многих степеней одного и того же качества, совершенно сходных между собой. Во-вторых, из того, что эти степени никак не связаны между собой ни в каком-либо общем и реальном позитивном термине, ни в каком-либо роде соединения по способу акта и потенции, но объединяются только в субъекте и в одной и той же части субъекта, если у него есть части. В-третьих, это мнение исходит из того, что степени интенсивности соотносятся с субъектом не сообразно какому-либо порядку, но равно непосредственно, так что в них нет никакой последовательности первого, второго и третьего, кроме разве что последовательности порождения и продуцирования. Но если они возникают одновременно, то все являются в равной мере первыми.

Из этого учения вполне логично следует, что Бог не может умножать степени тепла, укорененные в одном и том же субъекте, без того, чтобы они не образовали одну, более интенсивную степень: ведь такая интенсивность есть не что иное, как сочетание многих сходных степеней в одном и том же субъекте. Если же не придерживаться этих допущений, я не вижу, на каком основании следовало бы вводить это ограничение, как вскоре будет показано. Более того, в таком толковании это мнение не только отрицает, что Бог может вложить в один и тот же субъект какие-либо качества, принимающие разные степени интенсивности и различные только по числу, но еще и добавляет, что в силу самого факта их вложения с необходимостью возникает одно более интенсивное качество.

23. Это учение об интенсивности включает в себе, однако, несколько противоречий. Поскольку они далеки от предмета нашего рассмотрения, мы не можем разбирать их подробно и ограничимся кратким указанием. Действительно, либо те степени, из которых, как говорят, составляется интенсивное качество, — например, восемь градусов тепла, — сами по себе нераздельны, либо каждая из них обладает

своим диапазоном возрастания и убывания. Первое невозможно, во-первых, потому, что в противном случае возрастание интенсивности не было бы непрерывным движением. Ведь каждая из этих степеней должна была приниматься целиком и одновременно с другими, иначе они не были бы нераздельными; следовательно, всякое возрастание интенсивности должно было бы возникать через мгновенные и нераздельные изменения; следовательно, не по способу непрерывной последовательности. Но это противоречит как чувственному восприятию и опыту, так и разуму: ведь пока природный деятель воздействует в качестве сильнейшего на то, что подвергается воздействию, нет причин, по которым он прервал бы свое воздействие; иначе он был бы не в силах потом его возобновить, да и невозможно привести никакого философского обоснования тому, почему он сделал бы это скорее теперь, нежели раньше или позже. Во-вторых, в противном случае степени тепла никоим образом не составили бы единого тепла самого по себе, но объединялись бы чисто акцидентально в одном и том же субъекте, наподобие белизны и сладости. Но этого так же недостаточно для возникновения единого индивидуального качества тепла, как недостаточно двух интеллектов для образования одного интеллекта, если бы Бог вложил их в одну и ту же душу. Но даже если бы этого было достаточно для возрастания интенсивности, не было бы никаких причин утверждать, что по вложению Богом двух интеллектов в одну и ту же душу они образуют один, более интенсивный, интеллект. В самом деле, если скажут, что интеллекты не суть качества, способные сливаться в одно, более интенсивное, возражаю. Ведь для того, чтобы качества могли сливаться в одно, более интенсивное, требуется, согласно этому мнению, лишь одно условие: чтобы они, будучи совершенно подобными по природе, могли соединяться в одном и том же субъекте. Но именно таковы оказались бы два интеллекта — по крайней мере, в отношении к божественному могуществу. В-третьих, из этого мнения следует много абсурдных вещей: например, что слабейшее качество способно увеличить интенсивность другого, равного ему или даже более сильного, производя в нем столько степеней, сколько заключает в себе. А если этому препятствует сходство, отсюда следует, что более интенсивное качество не может усилить качество слабейшее, потому что они абсолютно подобны по форме. Следует также, что невозможно указать естествен-

ную причину, по которой при ослаблении формы производится отнятие скорее одной степени интенсивности, чем другой, и прочие подобные вещи, исследование которых заняло бы много времени.

Стало бы, необходимо сказать, что в тех степенях интенсивности, например, тепла, которые мы расчлняем в уме, имеется некий диапазон непрерывного возрастания или убывания; и этот диапазон по необходимости может члениться до бесконечности. Иначе они не могли бы служить причиной непрерывного изменения, ибо непрерывное движение по необходимости должно быть делимо до бесконечности. Отсюда мы последовательно делаем также тот необходимый вывод, что эти степени соединяются между собой в некоем общем термине, ибо иначе в них невозможно помыслить непрерывность и подлинное, реальное единство, без которого немыслима никакая шкала. В самом деле, если две степени не соединяются между собой указанным образом, то и две части, или (так сказать) половины единой степени не будут соединяться между собой: ведь всякое качество составляется из нескольких степеней тем же способом, каким каждая степень составляется из двух или трех равных частей. Но без такого соединения это так же немыслимо, как немыслим без этого континуум, членимый во всех своих частях.

24. Из этих противоположных начал, касающихся интенсивности, прямо следует, что Бог может вложить в один и тот же субъект несколько качеств, способных к возрастанию и убыванию и различных только по числу. Эти качества — например, два тепла по восемь градусов — не производят одного, более интенсивного качества, так как Бог может вложить их в субъект как укоренные в нем и не связанные между собой в собственном смысле, но соединенные лишь акцидентально, в силу единства субъекта. А этого не достаточно для возрастания интенсивности.

И не нужно вводить здесь новые противоречия. Именно так чаще всего полагают учителя в комментариях на кн. I «Сентенций», дист. 17, и — в комментариях на это же место — Григорий из Римини, вопр. 5, Оккам, вопр. 7, Эгидий, Quodl. IV, вопр. 1. Эгидий приводит следующее замечание, которое заслуживает внимания. Бог может поместить в одном и том же месте два численно разных количества и сохранить при этом их различие без какого-либо реального соединения между собой, образующего некое одно, большее, количество. Почему

же тогда Он не может вложить в один и тот же субъект две белизны, которые остались бы различными и не соединенными, а значит, не образующими никакой единой, более интенсивной белизны?

РАЗДЕЛ ДЕВЯТЫЙ

Противоречит ли индивидуации акциденций, чтобы многие акциденции, различные только по числу, последовательно присутствовали в одном и том же субъекте

1. Многие акциденции называются последовательно присутствующими в одном и том же субъекте, когда субъект сначала имел одну акциденцию, потом ее утратил, а затем принял акциденцию того же вида. И тогда возникает вопрос, будет ли необходимым или возможным численное отличие этой последующей акциденции от предыдущей. В самом деле, некоторые с таким упорством отстаивают индивидуацию акциденций субъектом, что полагают невозможным даже такой способ присутствия многих акциденций, различных только по числу, в одном и том же субъекте. Отсюда они делают тот вывод, что в одном и том же субъекте всегда воспроизводится численно та же самая акциденция, которая ранее уничтожилась: то же самое тепло, тот же свет, а значит, и то же место, то же перемещение, особенно если оно совершается в том же пространстве; ибо в отношении всего этого ход рассуждения остается одним и тем же. И это мнение отчасти разделяет Дунс Скот — по крайней мере, когда речь идет об одном и том же деятеле и одном и том же субъекте; но исходит он не из индивидуации, а из того, что один и тот же деятель всегда по природе производит одно и то же действие в отношении одного и того же субъекта, и нельзя привести убедительной причины, по которой он произвел бы численно другое действие. Ведь даже Аристотель в книге VIII «Метафизики», тексте 11, указывает, что если деятель и материя по числу одни, результат тоже будет по числу одним. И объясняется это следующим образом: если я буду в течение часа, сидя с открытыми глазами, глядеть на вот эту стену, то тем самым буду производить и удерживать численно одно и то же действие. Если же я на краткий миг прикрою глаза, а потом открою их вновь, то буду вторично производить то же самое действие. Ибо этот перерыв несколько не

мешает данной потенции, как таковой, в течение всего этого часа в целом и в любой из его частей производить и воспринимать численно тождественное действие.

Могут возразить: отсюда следует, что и субстанциальная форма может воспроизводиться, как тождественная по числу, в одной и той же части материи всякий раз, когда в материю вводится форма того же вида; и что, стало быть, тот же самый индивид, который существовал ранее, может воспроизводиться естественным путем, что означает возможность естественного воскресения. Есть и такие, кто с этим соглашается, как можно увидеть у Павла Венецианского, На кн. II «О возникновении и уничтожении», в конце. Другие же отрицают, что здесь применим тот же самый ход рассуждения, потому что субстанциальная форма требует материи, которая определенным образом расположена, и никогда не сочетается с теми же самыми расположениями.

2. Другое мнение прямо противоположно. А именно: множество акциденций, различных только по числу, не только могут, но и с необходимостью должны последовательно находиться в одном и том же субъекте всякий раз, когда сходная по виду акциденция воспроизводится в одном и том же субъекте. Дуранд, Марсилий и другие считали это необходимым даже в отношении абсолютного могущества Бога. Их позицию и позицию Дунса Скота я подробно рассмотрел во II томе Комментария к III части «Суммы теологии», дисп. XLIV, разд. 9. Дуранд исходит из того, что в таком случае всякий раз производится действие, отличное от прежнего, потому что само действие не поддается воспроизведению, как не поддаются ему последовательно возникающие сущие; следовательно, термин действия тоже с необходимостью будет иным. И подтверждается это тем, что, если бы постоянные акциденции, последовательно возникающие в одном и том же субъекте, не были различными, то и последовательные акциденции могли бы не различаться, и тогда численно одно и то же время могло бы воспроизводиться вновь, что все полагают невозможным.

Решение вопроса

3. Следует, однако, придерживаться среднего пути и заявить, что, во-первых, в одном и том же субъекте могут последовательно присутствовать многие акциденции, различные только по числу. Что каса-

ется могущества Бога, это само по себе очевидно, ибо не включает в себе никакого противоречия. Более того, из сказанного следует, что такие акциденции могут присутствовать в субъекте даже одновременно, а значит, тем более могут присутствовать последовательно. И этого достаточно, чтобы показать, что акциденции одного и того же вида принимают внутренние численные и существенные различия не от субъекта и не от соотнесенности с численно вот этим субъектом; в противном случае они никак не могли бы различаться между собой, даже если бы возникали или воспроизводились в разное время. Ведь, как вскоре будет показано, одного различия во времени самого по себе не достаточно для такого различия, если в самих произведенных формах нет достаточного основания для различения и отличия индивидов.

Если же мыслить это утверждение применительно к потенции и порядку природных деятелей, оно тоже будет истинным, что станет еще яснее из того, что будет сказано ниже.

4. Во-вторых, я утверждаю, что последовательное присутствие акциденций, различных только по числу, в одном и том же субъекте не только возможно, но и совершается сообразно естественному порядку. Таково самое общее мнение философов, На кн. V «Физики», гл. 4, и На кн. II «О возникновении и уничтожении», гл. последняя; а также богословов, На кн. IV «Сентенций», дист. 43 и 44. Об этом я подробно высказался во II томе Комментария к III части «Суммы теологии», дисп. XLIV, разд. 7, где показал, что в соответствии с естественным порядком в одном и том же субъекте не воспроизводится численно та же самая акциденция, которая уничтожилась. Из этого принципа следует, что акциденции должны быть различными, что мы и пытаемся здесь обосновать.

Однако не так просто указать первую и радикальную причину этой естественной необходимости. В самом деле, Дуранд в вышеназванном месте считает такой причиной различие действий или изменений. Того же мнения придерживается Генрих Гентский, Quodl. VII, вопр. 16, хотя он расходится с Дурандом в том, что не подчиняет этой необходимости божественное могущество, как это делает Дуранд и в чем он грубо заблуждается, что я и показал в указанном месте. В самом деле, Бог в Своем действии не зависит от времени и прочих обстоятельств, от которых могут зависеть природные деятели, поскольку

ку они действуют через посредство движения и изменения. Поэтому и Аристотель говорит в кн. V «Физики», гл. 4⁵⁰, что для единства движения требуется единство времени. Этот довод дополнил Толедо, На «О возникновении и уничтожении», вопр. 13.

5. Но этот довод сомнителен и не выглядит убедительным. Во-первых, скорее численное единство изменения проистекает из численного единства термина, или произведенной формы, чем наоборот, как учит Аристотель, кн. V «Физики», в том же месте. Следовательно, когда из различия действий выводят численное различие произведенных акциденций, мы попадаем в порочный круг. Во-вторых, даже если признать различие действий, отсюда еще не следует, что формы будут различными: ведь для единства действия требуется нечто большее, чем единство произведенной формы, как явствует из того же Аристотеля в указанном месте. Кроме того, форма принимает единство и отличие не от действия, а от другого. Поэтому случается, что численно один и тот же свет производится одним источником света, а сохраняется другим, что с необходимостью предполагает другое действие. В-третьих, остается вопрос о самих действиях: почему необходимо, чтобы они, сообразно природному порядку, были различными по числу? Если ответят, что по причине различия во времени, ответ неудовлетворителен. Ведь если речь идет о внешнем времени, то есть о вращении небесного свода, оно не имеет никакого отношения к внутренней индивидуации и численному различию действий. От такого времени принимается только некоторое внешнее именование того, что называется находящимся в этом времени; но численное единство или различие заключается не во внешнем именовании. Кроме того, численно одно и то же действие, даже неделимое, может постоянно длиться и сосуществовать с предыдущим и последующим внешним временем, как это очевидно в отношении действия освещения, видения и тому подобных. Или же речь идет о внутреннем времени, то есть длительности самого действия и того изменения, через которое оно производится. И тогда, поскольку такая длительность в действительности есть не что иное, как существование самого действия, сказать, что эти действия различны, потому что произво-

⁵⁰ Аристотель, *Физика*, V, 4, 228 b 1–5 и др. места из той же главы.

дятся в разное время, будет тем же самым, что сказать, что они различны, потому что имеют разные длительности и существования, что будет тем же самым и равно невразумительным. Ведь именно об этом мы и спрашиваем: почему необходимо, чтобы длительности, существования, сущности этих действий были различными, а не одна и та же длительность повторялась бы вновь и вновь? Точно так же и Бог, воспроизводя численно ту же самую форму, может, конечно, воспроизвести ее численно тем же самым действием, каким производил ее прежде. Стало быть, здесь нет никакого противоречия, как было обстоятельно показано выше. Следовательно, для того, чтобы действие было другим, то есть чтобы оно имело другую внутреннюю длительность, не достаточно, чтобы оно просто совершилось дважды, то есть в предыдущем и последующем внешнем времени. Значит, как было показано в отношении природных деятелей, причину необходимого различия этих действий нужно искать в чем-то другом.

6. Не убеждает и довод этих авторов, а именно: если может воспроизводиться численно один и тот же акт, то могут воспроизводиться и последовательные акты, что выглядит противоречивым. Ведь если бы это рассуждение было верным, его можно было бы отнести также к абсолютному могуществу Бога. Поэтому необходимо утверждать, что в последовательных вещах различается то, что реально и позитивно, и то, что входит в них по способу отрицания либо лишенности: ведь последовательность подразумевает, что нечто было, но уже не есть, и нечто будет, но еще не есть. Стало быть, что касается такого отрицания либо лишенности, последовательное сущее не может воспроизводиться, потому что таким способом потенций в отношении прошедшего не существует. Что же касается позитивного в последовательных вещах, не вижу никаких противоречий в том, чтобы как Бог воспроизводит одно и то же тепло, Он воспроизводил одно и то же нагревание, и как воспроизводится одно и то же сидение и местоположение, так воспроизводилось бы и перемещение. Ибо все это называется реальными позитивными модусами, которые через самих себя обладают собственной индивидуацией и зависят от внутренней длительности, а от внешнего времени — не в большей мере, чем прочие вещи. Следовательно, в этом отношении будет справедливым то же самое рассуждение, что и в отношении

прочих вещей; и, значит, со стороны действия нельзя привести никакого достаточного основания, почему бы это противоречило природным деятелям.

7. Поэтому другие говорят, что причина и основание этого зависят от другого вопроса, а именно, от того, чем вторичная причина определяется к произведению здесь и теперь скорее данного количества следствий, нежели иного. Ибо то самое, что таким образом определяет вторичную причину, должно быть также причиной того, что сколько раз вторичная причина принимается действовать заново, столько раз она будет определяться к произведению нового следствия, отличного от всех предыдущих. В самом деле, это невозможно убедительно объяснить, исходя из одной только силы производящей причины или из одной только способности субъекта: ведь и сила деятеля, и способность самого субъекта всегда остается одной и той же и сохраняется во всей целостности, будучи сама по себе безразличной к любому индивидуальному действию или претерпеванию.

Вот почему, что касается данного вопроса, некоторые говорят, что причину и основание такой детерминации надлежит усматривать исключительно в божественной воле и предопределении. А именно, Бог видит, что вот этот деятель здесь и теперь расположен к тому, чтобы произвести в данном субъекте изменение в форму данного вида, но что сам по себе деятель безразличен к той или другой индивидуальной форме и не может сделать выбор, то есть определить свое действие к произведению скорее вот этой формы, нежели той. Поэтому Он своей волей постановил содействовать произведению вот этого единичного индивида в данный момент и в данном субъекте; а поскольку вторичная причина не способна действовать без божественного содействия, она, следовательно, оказывается определенной к произведению здесь и теперь вот этого индивида, а не другого. Эту позицию я мимоходом затрагивал в указанном месте, и там же заметил, что она мне не нравится, потому что такое рассуждение представляется не вполне философским, а также потому, что оно встречает определенные затруднения при попытке применить его к свободным действиям. Теперь же, рассмотрев дело более внимательно, я считаю ее вполне правдоподобной. Во-первых, ей симпатизируют не только Григорий из Римини, На кн. I «Сентенций», дист. 17, вопр. 4, ст. 2, на 7, и дист. 35, вопр. 1, ст. 1, и прочие номиналисты,

но и многие современные авторы из числа самых ученых. Так, Толедо в Комм. на кн. VIII «Физики», вопр. 3, закл. 2, доводе 3, делает отсюда вывод, что первая причина свободна и одной своей волей определяет вторичные причины к произведению индивидуальных следствий. Фонсека в кн. I «Метафизики», гл. 2, вопр. 3, разд. 8, тоже говорит, что в любых следствиях необходимо восходить к божественному определению и усовершенствованию; и потом повторяет то же самое в кн. V, гл. 2, вопр. 9, разд. 2, доводе 9, где доказывает, что вторичные причины в своем действии сущностно зависят от первопричины. То же учение содержится в Коимбрском курсе, кн. II «Физики», гл. 7, вопр. 15, ст. 2. Во-вторых, нет ничего произвольного или противного физическому, природному порядку вещей в том, что первая причина содействует вторичным причинам и восполняет их недостаточность там, где они выглядят ущербными. Здесь же им явно не достает того модуса, которым они могли бы определяться к произведению скорее одних единичных следствий, нежели других. Мы еще вернемся к этому вопросу в *Рассуждениях* о причинах. Итак, согласно этому мнению, надлежит последовательно утверждать, что Бог решил содействовать вторичным причинам в произведении всякий раз новых и разных следствий, а не во вторичном произведении того же самого следствия, которое прежде было, а теперь перестало быть.

8. Но авторы этого мнения справедливо задают вопрос: откуда известно, что первая причина определила свое содействие именно таким образом? Действительно, либо это некоторым образом обусловлено самими вторичными причинами, то есть имеет основанием присущий им образ действия; либо то, что возникает именно это индивид, а не другой, объясняется исключительно волей Божьей. Если станут утверждать второе, то, поскольку воля Божья не явлена в Откровении, это абсолютно недостоверно, ибо не может быть ни доказано разумом, ни выведено из каких-либо природных начал. Если же станут утверждать первое, то первичной и, так сказать, высшей причиной такой детерминации окажется не воля Божья, а природа ближайших причин. Но этого-то мы и доискиваемся: каким образом эта детерминация может иметь основанием природу ближайших причин? Тем более, если ее не имеет основанием детерминация к произведению скорее одного числа следствий, нежели другого.

9. Можно было бы сказать, что некоторые вторичные и конечные причины лишь однажды (если можно так выразиться) содержат в себе силу произвести некое единичное следствие. И поэтому после того, как это следствие однажды произведено, в причине уже не остается силы ни для вторичного произведения этого следствия, ни для повторения действия, в котором она его произвела, ибо при первом порождении следствия эта сила как бы истощилась в отношении данного числа следствий. Но говорить так было бы напрасно и бездоказательно, да и невразумительно. Ибо активная сила сама по себе, как таковая, действует не через умаление или изменение в себе, но через изменение или порождение иного. Поэтому ее производящая потенция остается в целостности и сохранности, как если бы она ничего не производила; а значит, однократное произведение следствия не делает ее неспособной к произведению его еще и еще раз, если только не возникает противоречия с другой стороны, то есть со стороны самого следствия. И по этой причине всякая активная потенция, пусть даже конечная, способна последовательно совершать действия до бесконечности, если сохраняется безущербной в своем бытии, так как безущербной остается ее производящая способность. Со стороны следствия тоже ничто не противоречит такой последовательности, или умножению до бесконечности; следовательно, то же рассуждение относится к воспроизведению одного и того же следствия, если только это не встречает противоречия с его стороны. Это я говорю потому, что после того как вещь однажды произведена, она не может быть произведена вторично, даже если активная потенция деятеля остается безущербной, ибо это наталкивается на противоречие со стороны следствия — по крайней мере, *из природы вещи*. Но ничто со стороны следствия не может противоречить тому, чтобы несуществующее возникло, пусть даже оно существовало ранее. В самом деле, что может помешать тому, чтобы оно возникло вторично, если сейчас его нет? Ведь оно столь же далеко от бытия, как если бы никогда не существовало. Стало быть, если во всех других отношениях активная сила остается безущербной, то основание искомой необходимости не может усматриваться в бессилии производящей причины произвести следствие.

10. Наконец, можно добавить, что хотя производящая сила природных деятелей сама по себе имеет общий характер и как бы безраз-

лична ко множеству индивидов одного вида, они сами по себе требуют, однако, определенного строя и порядка в использовании и отправлении этой силы, так что природа здесь и теперь определяется к произведению в данном субъекте данного индивида, затем другого, потом третьего, и так в отношении всех прочих. Ибо сама природа, как представляется, постулирует такой строй и порядок, дабы не заключать в себе никакой смутности и неопределенности. Этим объясняется тот факт, что она никогда в своих действиях не воспроизводит прежнего следствия, но всякий раз производит новое. В указанном выше месте я отдал предпочтение этой позиции. В действительности в этом темном и трудном вопросе никакие ответы не выглядят вполне удовлетворительными, и этот в том числе. Более того, то, что это приписывается природе таких деятелей, нельзя, по всей видимости, убедительно обосновать или объяснить: ведь природная производящая сила сама по себе проста и совершенно безразлична, и не ясно ни то, каким образом на ней может основываться указанная природная детерминация, ни то, из чего она может себя обнаружить. Не помогут в этом и внешние обстоятельства, как было показано выше в отношении времени. То же самое рассуждение будет иметь силу и применительно к месту, как внешней поверхности либо отношению к внешним телам.

Итак, надлежит признать, что искомая детерминация либо зависит от одной только божественной воли, либо, если у нее и есть какая-нибудь естественная причина, она сокрыта от нас. В лучшем случае можно утверждать, что, поскольку природные потенции определенным образом приспособлены к умножению индивидов и естественно стремятся к нему, им по природе более свойственно встречать содействие в произведении новых следствий. По этой причине не только воля Божья, но и сама природа вещей служит основанием того факта, что при рождении людей производятся всякий раз новые души, а не вторично соединяются с телами те души, которые уже были однажды сотворены и существовали в отделенном состоянии.

Приложение

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

В Приложении представлен выполненный В. Л. Ивановым перевод последних трех разделов (секции 4—6) *Рассуждения* I, изначально отсутствовавших в переводе Г.В. Вдовиной. Публикация этого текста в виде Приложения объясняется двумя причинами. Перевод В.Л. Иванова поступил в издательство в самый последний момент, когда книга уже версталась; однако издатели решили включить его в уже собранный том — главным образом для того, чтобы предоставить в распоряжение читателя полный русский текст *Рассуждения* I. С другой стороны, такая форма публикации обладает тем преимуществом, что позволяет наглядно представить, в их практическом осуществлении, две разные и во многом противостоящие друг другу переводческие концепции. В основе перевода В.Л. Иванова лежит тот принцип, что перевод должен, прежде всего, по возможности точно передавать сложные обстоятельства мысли ученого автора, а также воспроизводить средствами русской речи (как синтаксически, так и семантически) способ артикуляции этой мысли в самой схоластической работе — адекватно мере ее собственной простоты и сложности. Г.В. Вдовина исходит из того, что ни та, ни другая цель не достижимы на путях буквализма: адекватный перевод требует не только «чисто» смысловой, но и стилистической точности, а это значит, что мысль автора должна воспроизводиться в языке перевода с той же отчетливостью и органичностью, с какой она выражена в языке оригинала.

Публикуя под одной обложкой весьма несхожие между собой переводы из «Метафизических рассуждений» Суареса, издатели надеются внести вклад в обсуждение насущного вопроса о принципах и целях философского перевода.

ФРАНСИСКО СУАРЕС

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
ДИСПУТАЦИИ**
ОХВАТЫВАЮЩИЕ ВСЕЦЕЛОЕ УЧЕНИЕ
ДВЕНАДЦАТИ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ

ДИСПУТАЦИЯ I

**О ПРИРОДЕ ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ,
ИЛИ МЕТАФИЗИКИ**

ЧЕТВЕРТАЯ СЕКЦИЯ

**Сколько служб у этой науки,
что́ есть ее цель и что́ — польза**

1. *Что́ есть материальная причина метафизики. — Что́ — формальная. — Что́ — действенная.* — После того, как были эксплицированы объект и сущность этой науки, нужно было бы сказать нечто о ее причинах; но поскольку не встречается ничего собственного и своегообычного, что должно было бы сказать о материальной, формальной и действенной, то скажем единственно только о конечной причине. Ибо материальная причина этой науки не есть иная, если не ее субъект, о котором явно, что он есть интеллект, если кто не захочет возвести к материальной причине материю, относительно которой [обращается эта наука], а эта материя не есть иная, помимо объекта науки, о коем сказано достаточно. Опять же, так как сама наука есть некая форма, то она не имеет иной собственной формальной причины, но имеет свою сущность или формальное объективное содержание,

имеет также объект, о котором, поскольку он закрепляет [за наукой] вид, сказывается, что имеет некое объективное содержание формы, по крайней мере, — внешней. Наконец, так как эта наука приобретена, то делается через собственные акты как через ближайшую действительную причину, в чем она не имеет ничего специального помимо тех, кои суть общие и остальным приобретенным имениям (*habitus*). Итак, сверх того должно эксплицировать одну только цель и службу этой науки; эти же две в настоящем так сопряжены, что видятся скорее одним, и эта наука, что [касается ее] имения, есть ради своей операции, которую ближайшим способом вызывает; ибо это есть общее для всякого имения, а в частном именование этой науки не имеет ничего, что бы нуждалось в новом объяснении. О самой же операции или акте этой науки должно эксплицировать и то, какова она есть, и что имеет за цель, а отсюда будет явным и то, что было бы необходимо или пользой этой науки.

2. *Что́ есть цель метафизики.* — Потому я сказываю, во-первых, что цель этой науки есть созерцание истины ради него самого. Так учит Аристотель, в XII «Метаф.», гл. 2, и во II кн., гл. 1, где, во-первых, он одобряет это от более первого [принципа], потому что та наука более всего есть ради познания истины и ради самой себя, которая рассматривает первые причины и принципы вещей, а также вещи достойнейшие; ибо такие вещи суть наиболее пригодные к тому, чтобы быть знаемыми в науке, а их познание есть [то, к коему] устремляются более всего; но эта наука обращается в познании высочайших вещей и причин, как это явно из того, что мы сказали о ее объекте; а потому эта наука более всего есть ради себя и ради познания истины. Во-вторых, потому что эта наука не взыскует познания истины ради некой работы, тогда — ради него самого; ибо между этими нельзя найти среднее. Предшествующая [посылка] одобряется Аристотелем [через] двойной знак: один есть то, что люди начали находить эту науку из-за удивления и незнания причин, а потому они разыскивали ее ради познания, а не ради другой работы. Второй знак есть то, что люди стали исследовать эту науку, когда у них имелись вдоволь все необходимые к этой жизни [вещи]; потому ее разыскивали не ради иного использования, но для того, чтобы изгнать незнание, а потому и ради самого познания истины. В-третьих, мы можем одобрить это,

потому что наука, коя упорядочивает познание к работе, ближайшим способом диспутирует о вещах, вырабатываемых человеком; эта же наука не трактует о таких вещах, но — о самых знатных сущих, а также о самых универсальных и наиболее отвлеченных объективных содержаниях сущего.

3. Но если кто рассмотрит правильно, то как положенное утверждение, так и те, которые мы привели в его подтверждение из Аристотеля, суть общие всем умозрительным наукам, а более всего — природной философии, и Аристотель правильно выводит таким способом из сказанных доводов, что эта наука является умозрительной, а не практической, потому что она ближайшим способом не упорядочивается к работе, но останавливается на познании истины, что (как я сказал) есть общее для всецелой природной философии; а потому, чтобы в положенном утверждении объяснить собственную цель этой науки, нужно понимать под [утверждением] также, что она есть ради познания тех истин, кои могут демонстрироваться о самом сущем как таковом и о вещах, которые абстрагируются от материи по бытию. И так собственная ее цель есть — объяснить природу, свойства и причины сущего, насколько [оно есть] сущее, а также его частей, насколько они по бытию абстрагируются от материи.

4. И отсюда собирается первая необходимость или польза этого учения, а именно, — чтобы совершенствовать интеллект (так сказать) сам по себе и ради познания совершеннейших вещей и объективных содержаний вещей. Ибо человеческий интеллект, пусть и есть в теле, а потому нуждается в помощи чувств и фантазмов, однако согласно себе является духовным и имеет силу постижения всех вещей — даже духовных и божественных, из-за чего он и был назван Аристотелем *«неким способом божественный»*, кн. I «О Душе», текст 82. Тогда видится, что природная философия совершенствует интеллект по тому, как он пользуется чувствами и обращается относительно чувствуемых. Математические же науки, как видится, совершенствуют его по тому, как он неким способом абстрагируется от опыта внешних чувств, однако, с зависимостью от воображения или фантазии. Это же учение просвещает интеллект сам по себе, абстрагируясь, насколько это может делаться в теле, от чувств и фантазии, и созерцая

вещи духовные и божественные, а также общие всем вещам объективные содержания и принципы, и родовые атрибуты сущих, которые не рассматриваются никакой более нижней наукой.

5. Во-вторых же, должно добавить, что наука метафизики есть не только ради самой себя подходящая, но также и сильно полезная для того, чтобы совершенно приобрести иные науки. Это утверждение берется из Аристотеля, I «Метаф.», гл. 2, и кн. III, гл. 2, где между иными условиями мудрости он полагает [как одно], что остальные науки прислуживают ей, она же сама предстоит иным и наставляет их (молвит тут Аристотель) не практическим повелением, что подобает скорее благоразумию или нравственным наукам, но умозрительным управлением, и — прибавляет [Аристотель] — такая и есть метафизика в отношении к иным наукам, потому что она диспутирует о превосходнейших вещах, о первых причинах вещей и о предельной цели и высшем благе. Добавляет также, в I кн. «Вт. Ан.», гл. 7, что одна только метафизика обращается относительно первых принципов остальных наук. Ибо принципы наук суть двойные, как он учит в той же книге, гл. 8: некие собственные, кои объясняются в каждой науке; иные же — общие многим или, скорее, всем наукам, потому что все они пользуются ими, как того требует подлежащая [науке] вещь, и насколько от них зависят остальные частные принципы, как молвит Философ там же и в IV книге «Метаф.», текст 7. Поэтому, так как все науки зависят от этих принципов больше всего, необходимо, чтобы через эту науку они [т.е. иные науки] и совершенствовались больше всего; поскольку, как сказано выше, познание и созерцание этих принципов не может принадлежать ни к какой специальной науке, так как [они и их познание] состоит из абстрактнейших и универсальнейших терминов. Итак, таким способом эта наука является сильно полезной для преследования и совершенства иных. Откуда, Св. Фома в начале [своего Суждения о книгах] «Метаф.» и во II кн. [Комментария на Сентенции], дист. 3, вопр. 2, арт. 2, сказывает, что метафизика есть упорядочивающая иные науки, потому что она рассматривает объективное содержание сущего абсолютно, иные же науки — согласно некоему ограниченному объективному содержанию сущего; и во II кн. [Комментария на Сентенции], дист. 24, вопр. 2, арт. 2, к 4-му, он молвит, что метафизика управляет иными науками.

Наконец, это может быть легко одобрено из тех, что мы сказали об объекте и материи, относительно которой обращается [метафизика], потому что эта наука рассматривает высшие объективные содержания сущих и универсальнейшие свойства, и собственное объективное содержание сущности и бытия, и все модусы дистинкции, кои суть в вещах; а без отчетливого познания всех этих не может иметься и совершенное познание частных вещей. Что может также быть познано опытом, — ибо все иные науки часто пользуются принципами метафизики или же предполагают их, чтобы смочь продвинуться в своих демонстрациях или умозаклчениях, откуда часто происходит, что из незнания метафизики ошибаются и в иных науках.

6. *Нечто полезно для иного многими способами.* — Скажешь: так как эта наука метафизики взыскуется более всего ради самой себя, то каким способом она может быть полезной для иных? — ибо то, что полезно для иных, есть ради них. Отвечается: здесь происходит так, что нечто сказывается полезным для иного двойным способом: одним способом как средство, упорядоченное к иному; а иным способом сказывается, что полезное для иного есть как более высокая и выдающаяся причина, некоторым способом влияющая на иное. Итак, именно этим вторым способом метафизика полезна для низших наук, а потому не противоборствует, но скорее весьма согласно и последовательно то, что она есть более всего ради себя, но и сильно полезная или прodelывающая [многое] для иных. Первым же способом упорядочиваются к метафизике остальные науки, насколько всякое иное познание — как умозрительное, так и практическое, — упорядочивается к высшему созерцанию, в котором состоит природное счастье человека. Пожалуй, так — Св. Фома в III кн. Против язычников, гл. 25, довод 6, где он говорит так: *«Этим же способом имеют себя первая философия и иные умозрительные науки: ибо все иные зависят от нее самой, как принимающие от нее свои принципы и направление против отрицающих эти принципы, а сама первая философия целиком упорядочивается к познанию Бога как к своей предельной цели».*

7. Но чтобы точнее понять эти службы метафизики, нужно объяснить по виду, что суть те услуги, кои она исполняет относительно иных наук, и каким способом она их совершает.

Каким способом метафизика обращается вокруг объектов иных наук, так, чтобы их продемонстрировать

8. Итак, как первая [служба] обычно [за] метафизикой закрепляется то, что она предписывает каждой науке объект и, если необходимо, демонстрирует, что он есть, что обозначил Аверроэс, III «О небе», комм. 4, сказывая, что [дело] метафизики есть — защищать и делать истинными (именно так он и говорит) субъекты частных наук. Довод же может быть в том, что, как учит Аристотель в I «Вт. Ан.», наука не одобряет, но предполагает, что ее объект есть, и то, что он есть; а потому нужно, чтобы она брала это откуда-нибудь из иного [места]; тогда, так как это не всегда есть через себя известное, но часто нуждается в некотором объяснении и одобрении, нужно подбирать это из некой высшей науки, коя не может не быть метафизикой, которой надлежит рассматривать объективное содержание сущности, чьейности и самого бытия.

9. *Возражение.* — Скажешь: каким способом метафизика может демонстрировать об объектах иных наук, что они есть? Ибо, если речь идет об актуальном существовании, то это не требуется для того, чтобы вещи делались объектом науки, но имеется как бы через акциденцию; откуда, оно не может и демонстрироваться, прежде всего — о сотворенных сущих, так как с ними оно сходится не необходимо; каковое если и может одобряться неким способом из эффектов, то это больше, как видится, принадлежит к природному философу, который философствует из чувственных эффектов; а если речь — о бытии в готовности или в потенции, то это не может демонстрироваться об одном субъекте, потому что нет никакого среднего, которым это могло бы демонстрироваться, — так же, как о субъекте науки невозможно продемонстрировать и — что есть, потому что нет никакого среднего, которым с каждой вещью сходилась бы ее собственная сущность, но эта сходится с ней непосредственно и через себя. Добавь к тому, что эта наука не может снисходить к частным объектам единичных наук, потому что не может превосходить свою собственную абстракцию; и тогда из-за этой причины она не может ни демонстрировать их [т.е. объектов] свойства, ни показывать [о них], есть ли, или что есть. Помимо того, если бы иные науки нуждались в помощи этой, чтобы взять у нее свои объекты, то они не могли бы изучаться до этой науки;

что ложно, как явно из опыта, ибо пусть эта наука и есть первая достоинством, однако — не рождением. Наконец, если необходимо, чтобы эта наука демонстрировала объекты иных, то будет необходимой иная наука, которая обслуживала бы эту, чтобы показать ее собственный объект, потому что и сама она не может демонстрировать, что ее объект есть, но должна предполагать это, но ведь это не есть и так через себя известное, чтобы не нуждалось ни в каком показывании.

10. *Ответ.* — Отвечается на первую трудность, что эта наука именно так поддерживает иные [науки] в показывании, что их объекты есть, или что они есть, как те сами предполагают это о своих объектах. Науки же, говоря через себя, не предполагают, что их объект существует в акте, ибо это, как одобряет сделанный аргумент, есть акцидентальное для объективного содержания [понятия] науки; я исключаю из этого ту, что есть о Боге, бытие коего есть от его чтойности; в иных же вещах их существование не необходимо для науки и демонстрации, если только не иногда и, пожалуй, из нашей части — для разыскания и нахождения науки, потому что мы берем науку из самих вещей. Итак, эта наука не демонстрирует, что объекты иных существуют в акте, но сказывается, что она может [демонстрировать] бытие иных объектов, по одной только той причине, что она доставляет принципы к показыванию того, на какой ступени сущих помещаются такие объекты, и какую чтойность они имеют. И это учение предоставляет это, во-первых, объясняя само объективное содержание сущего и сущности или чтойности и то, в чем оно состоит, а отсюда раскалывающая разные ступени сущих, на которых содержатся все объекты наук. Из-за чего, хотя то, что объект науки есть, и что он есть, и не может демонстрироваться от более первого и в самом себе — через собственное внутреннее среднее [демонстрации], однако, что до нас, то это может показываться из знаков или эффектов, во-первых, в объяснении того, что требуется для объективного содержания сущего, и в чем состоит объективное содержание сущности, а также — какую связность может иметь с такими знаками или эффектами, каковые все не показываются точно, если только не через принципы этого учения.

11. А [к этому] привходит также то, что иногда можно показать, что некий объект есть, через внешние причины, как то: конечную и дей-

ственную, что более всего делается через первые и универсальные причины, о чем и рассматривает эта наука, — так, как мы можем показать, что ангелы есть, потому что они и необходимы для совершенства универсума, и суть такой природы, что [им] не противоборствовало бы быть сделанными Богом.

12. И так явно также то, каким способом эта наука может исполнять такую службу относительно объектов частных наук, даже если, как видится, они суть ниже ее абстракции. Ибо, во-первых, как мы коснулись этого выше, во второй секции, хотя метафизика сама через себя и не обращается относительно всех вещей согласно их собственным объективным содержаниям, однако, неким способом их затрагивает, а именно, насколько это необходимо для того, чтобы эксплицировать собственные объективные содержания или передать разделения, а также отрешить собственные метафизические ступени [сущих] от иных, каковые метафизические разделения во многом служат иным наукам в том, чтобы предписать их субъекты и отрешить их от иных. И потом, вовсе не всегда необходимо, чтобы метафизика сама через себя непосредственно показывала объекты единичных наук, но достаточно, чтобы она распределяла принципы и объясняла термины, которыми иные науки могут пользоваться для предположения или же показывания, — насколько это было бы необходимым, — своих объектов.

13. *Метафизика прежде всех наук в порядке учения.* — Почему она изучается последней. — Откуда последовательно должно допустить, что если порядок учения имеется в виду согласно самому себе, то метафизика есть более первая, чем остальные [науки], что может собираться не единственно только из этой ее службы, но и из иной, которую мы тотчас эксплицируем, — ибо неким способом она утверждает принципы всех наук. Затем, она объясняет и трансцендентальные объективные содержания сущего, без познания которых едва ли можно точно трактовать что-либо в некой науке. И наконец, она имеет некоторую единственную [в своем роде] связанность с диалектикой, кою я объясню ниже, на основании чего, пожалуй, и [вышел тот] эффект, что большая часть этого учения слитно трактуется современными диалектиками. Однако, на основании нашего способа познания эта наука, тем не менее, [справедливо] присвоила себе последнее место,

как это явно из обычного пользования всех, да и из самой [заглавной] надписи Аристотеля, ведь из-за этого он и назвал эту науку *трансфизикой* [т.е. *сверхфизикой*] или *постфизикой* [*послефизикой*]. И довод есть тот, который затрагивает Св. Фома в I кн. [Суждения о] «Метаф.», гл. 1, чт. 2, и Авиценна в кн. I своей «Метаф.», гл. 3, — потому что вещи, которые абстрагируются от материи по бытию, пусть и суть согласно себе наиболее понимаемые, однако нами они не находятся, если только не через движение, как это явно из XII кн. «Метаф.». И подобно этому универсальнейшие и абстрактнейшие объективные содержания сущего — хотя согласно себе и суть более знаемые, [чем иные объективные содержания] — прежде всего, что [касается] вопроса «есть ли», — однако, что есть, и что за свойства они имеют, нами познается весьма трудно; и часто нужно начинать от частных и чувствуемых, чтобы мы могли к ним [т.е. универсальнейшим объективным содержаниям] прикоснуться; и именно этим способом Аристотель и сказал в I кн. «Метаф.», гл. 2, — универсальнейшие суть труднейшие для познания. Откуда, говоря о порядке, как [он есть] к нам, не всегда необходимо этой науке быть предпосланной иным, однако всегда [в иных] предполагаются некие принципы этой науки или же метафизические термины, насколько они могут быть неким способом познанными силой природного света интеллекта, и по тому, как это достаточно для рассуждения и продвижения в иных науках, хотя и не так точно и совершенно, как это делается, когда уже добыта эта наука.

14. *Каким способом наука предполагает свой объект.* — К последнему подтверждению сказывается, что эта наука превышает остальные в том, что сама она не единственно только предполагает, что ее объект есть, но также, если необходимо, и показывает, что он есть, пользуясь для этого собственными принципами, говоря о том, [как это есть] само через себя; ведь через акциденцию она пользуется иногда чужими и внешними [принципами] — из-за возвышенности ее объекта и недостатка нашего интеллекта, который не может совершенно достичь его, как он есть в себе, но [лишь] из низших вещей. Когда же сказывается, что наука предполагает бытие своего объекта, это понимается как речь о том, [как это есть] само через себя, как замечает Каэтан в I ч. [Комментария на «Сумму теологии» Св. Фомы], вопр. 2, арт. 3; ведь через акциденцию вовсе не есть неподобающе, чтобы не-

кая наука демонстрировала свой объект, насколько это есть к нам. Так что, если та наука есть высшая, то она не нуждается в помощи другой, но может предоставить это своей собственной силой, а именно такая и есть метафизика в порядке природных наук, так же, как и теология имеет это [положение] в сверхприродном порядке.

*Каким способом метафизика утверждает
и оберегает первые принципы*

15. *Первое основание трудности. — Второе. — Третье.* — Вторая преимущественная служба, которая закрепляется [за] этой наукой, — утверждать и защищать первые принципы. Эту службу закрепляет [за] этой наукой Аристотель в I кн. «Вт. Ан.», гл. 7, и I кн. «Физики», гл. 1, и ее он прямо преподает и исполняет в IV кн. «Метаф.», гл. 3, где о ней же передают и все комментаторы; а также Прокл, в кн. I «Коммент. на Евклида», гл. 4, где он молвит, что метафизика снабжает принципами также и математические науки. А какова эта служба и почему или каким способом принадлежит к этой науке — вовсе не легко эксплицировать. И основание трудности есть, во-первых, потому что первые принципы суть знаемые через себя, природно и без рассуждения; эта же наука, так как она есть сущностно наука во всех своих частях, то и не может ни в какой из них обращаться, если только не через рассуждение и, следовательно, — если не относительно заключений и опосредованных предложений; а потому и не может исполнять никакую собственную службу относительно первых принципов. Во-вторых, потому что иначе имение метафизики сливалось бы [в одно] с имением первых принципов, так как метафизика узурпировала бы собственную службу этого имени; откуда, не нужно было бы их и раскалывать, но против [этого] — Аристотель, в VI кн. «[Никомаховой] Этики», гл. 3, где он разделяет пять доблестей интеллекта и полагает между ними интеллект, то есть — имение принципов, и мудрость, каковая есть метафизика, как это явно из него же, в проёмии этой работы. Первое следствие открыто, потому что к имени принципов принадлежит — доставлять согласие с первыми принципами с большей очевидностью и достоверностью, чем [это может] всякая наука, если уж всякая очевидность наук зависит от того имени; а потому метафизика не может утверждать первые принципы или же придавать их согласию некую крепость, если она

не узурпирует службу имения первых принципов. В-третьих, потому что или эта наука исполняет эту службу, только эксплицируя термины, из коих состоят первые принципы, и это не есть служба науки, да для этого и не необходимо некое судящее имение, но единственно только — подходящее ухватывание и экспликация терминов. Или же она исполняет эту службу, неким способом демонстрируя сами принципы, и опять же, — я спрашиваю: понимается ли это о демонстрации «от более первого», или — «от последующего». И первое не может быть сказано, потому что первые принципы как таковые суть непосредственные, откуда они и не могут демонстрироваться от более первого. Если же они берутся как не непосредственные [насколько это есть] для нас, — каковым является тот принцип, в коем первое терпение сказывается об определенном [в определении субъекте], — то так демонстрировать такие принципы не есть служба одной науки, но каждая наука и демонстрирует в своей материи те, которые принадлежат к ней самой, да и метафизика не может снисходить специально к единичным [объектам наук], как это явно из сказанных в предшествующих секциях. Поэтому ничто собственное не может закрепляться [за] метафизикой в этой части. Второе же — о демонстрации «от последующего» — не может сказываться более подходяще, [чем первое], потому что этот род демонстрации и науки и вовсе не принадлежит к мудрости, каковая есть метафизика, но принадлежит или к опыту, или же к науке, [демонстрирующей] от последующего, кою называют «наукой потому, что», которая есть, без сомнения, имение более нижнее и отдельное от совершенной науки, так что, пожалуй, [такое имение] и не есть одно о первых общих принципах и о собственных принципах единичных наук. Откуда, как с совершенной мудростью или метафизикой может быть сопряжено в нас некое несовершенное имение, демонстрирующее первые общие принципы, относящиеся к метафизике, от последующего, так и с единичными частными науками может сопрягаться подобное пропорциональное [тому] имение, демонстрирующее принципы каждой от последующего; и что же есть тогда то собственное и единственное, что в этой службе имеет метафизика?

16. Предложенные доводы для сомнения разрешаются поодиночке. — Мы не можем соразмернее ответить на этот вопрос и объяснить эту

службу, чем кратко пробежав в рассуждении через предложенные трудности. И первая к тому же есть легкая: ибо мы уступаем [аргументу в том,] что служба этой науки вокруг первых принципов не есть — вызывать то очевидное и достоверное согласие, которое ведомый природным светом интеллект без какого-либо рассуждения предоставляет достаточно изложенным первым принципам; ибо это правильно одобряет тот [первый] аргумент, а также подтверждает второй. А потому к этой науке будет принадлежать использование относительно самих первых принципов некоего рассуждения, которым она утверждает и защищает неким способом те [принципы]; а каким способом она предоставляет это, будет объяснено во второй и третьей трудности.

17. О второй [трудности] в этом месте некоторые обычно трактуют, есть ли имение принципов, кое Аристотель называл интеллектом, качество, в самой вещи отдельное от понимающей потенции, и — есть ли оно качество прирожденное от природы, или скорее приобретенное. Ведь те, кои отрицают, что это имение есть некое качество помимо самого природного света интеллекта, каковой, насколько он по своей природе есть достаточно склонный к согласию с первыми принципами, и называется их имением, и не раскалывается от способности понимания ни реально, ни из природы вещи, но одним только объективным содержанием понятия, кои — говорю — судят так, те легко распутывают предложенную трудность, сказывая, что метафизика раскалывается от природного света интеллекта, но не раскалывается от какого-либо иного имени, которое может приносить интеллекту некую легкость в согласии с первыми принципами. Иным же — и это даже достойнее одобрения — видится, что этот вопрос не зависит от того, — ибо есть ли имение принципов качество, отдельное и приобретенное через акты, или нет, — необходимо, чтобы метафизика была неким отдельным от него имением, потому что, как мы сказали в первой трудности, доставлять простое (или без рассуждения) согласие с первыми принципами не может быть службой метафизики. А те, кои полагают то имение отдельным качеством, сказывают, что его служба и польза есть в том, чтобы проворнее и легче вызывать [вместе] с интеллектом само это простое и непосредственное согласие с первыми принципами; а потому, если бы мы и

полагали, что имение принципов приобретено особыми актами, то из-за этого вовсе не должны будем сливать его в [одно] с имением метафизики.

18. Потому, эти два вопроса не связаны [друг с другом], да и не зависят один от другого. А Аристотель (как мне мнится) полагал и то, и другое, а именно: и что имение принципов есть доблесть, отдельная от мудрости, как это явно из цитированного места в третьей [главе VI книги Никомаховой] Этики, и что оно есть имение, кое мы добываем нашими актами, как это можно легко подобрать из того же места и из второй кн. «Вт. Ан.», посл. глава. Ибо в первом месте он явно полагает его между именениями или доблестями интеллекта, если же оно не было бы вещью, отдельной от самой способности понимания, то несобственнойше, да даже и ложно сказывалось бы, что является имением интеллекта. В последующем же месте [еще] откровеннее судит, что это есть имение, не приданное от природы, но приобретенное, — не через рассуждение, но через простые акты, добытые из одного только изложения и понимания терминов. И по истине это позднейшее следует из того первого. Ибо если это имение не было бы некоей добытой из пользования легкостью для того, чтобы проворнее вызывать подобные [прежним] акты, то не было бы никакого счета или основания, почему оценивалось бы, что оно есть некое качество, отдельное из природы вещи от природного света интеллекта или от самой способности понимания, как потому, что — как сказал Аристотель в III кн. «О душе», гл. 4, — интеллект своей природой есть в порядке к понимаемым чистая потенция и как бы выскобленная дощечка, так и потому, что если бы сама природа дала [нам] целиком всю ту силу, коя необходима из части потенции для вызывания этих актов, — не только что [касается] субстанции, но также и что [касается] проворства и легкости, — то было бы излишним умножать существенности в самой способности понимания, но она сама могла бы и должна была бы устанавливаться в своей внутренней существенности как более сильная и действенная, а тогда и не было бы никакого указания к тому, чтобы собирать [отсюда] ту дистинкцию существенностей. Так, как если воля своей природой есть такая быстрая и легкая для того, чтобы любить благо в общем, что не может быть через акты [любви] сделана более быстрой и легкой, то это является лучшим аргументом к тому, что она не имеет то проворство и бы-

строту через врожденное имя, но — через саму свою существенность. И подобно этому мы правильно собираем [в аргументации], что зрение, — поскольку оно из своей природы имеет целиком всю ту склонность и действенность, кою оно может иметь из своей части для вызывания акта видения, — имеет всю ту силу и склонность целиком через внутреннюю способность и свою неразделимую существенность, а не через некую иную [существенность], приданную природой. Откуда, и Св. Фома, в I-ой II-ой ч. [«Суммы теологии»], вопр. 51, арт. 1, судит, что это имя [первых принципов] природно не само по себе, но [только, что касается] некоторого начатка, а именно, потому что акты, через которые оно приобретает, не имеют через рассуждение, но проистекают непосредственно от самого света природы, хотя в начале и до всякого имени они не вытекают столь проворно и легко, как это [происходит] после того, как приобретено это имя; о каковой вещи мы широко диспутируем в [Комментарии на] II кн. «Вторых [Аналитик]» и, пожалуй, добавим нечто в последующих.

19. *Как обращается относительно первых принципов метафизика, а как — имя принципов.* — А потому, предположив это суждение, во второй трудности отрицается следствие. Ибо метафизика обращается вокруг первых принципов иначе, чем имя принципов. Ведь, во-первых, метафизика не обращается вокруг первых принципов формально, поскольку они суть принципы, но поскольку неким способом они суть заключения. А имя же обращается вокруг принципов формально, как таковых, и поскольку они суть непосредственные истины; а потому это имя затрагивает [их] без рассуждения, а метафизика — при посредстве некоего рассуждения. Отсюда, опять же, имя принципов собственно не придает некую очевидность или достоверность согласию с принципами, каковое согласие может иметься из одной только природы, но придает легкость и проворство в исполнении той очевидности и достоверности; метафизика же придает [ему] достоверность и очевидность, потому что новым способом и через новое среднее делает [интеллект] согласным с той же истиной. Но должно внимательно рассмотреть, что это приращение является не интенсивным, а экстенсивным. И, во-первых, потому что метафизика не наращивает очевидность или достоверность

и даже вовсе не [наращивает] интенсивность самого этого согласия, которое вызывает именование принципов, потому что, как я сказал, метафизика никоим способом не работает относительно того согласия, но доставляет относительно его объекта или материи [т.е. самих первых принципов] новый и — как бы через отдельный акт — способ согласия. Во-вторых, потому, что если мы сопоставим между собой эти акты, то поистине согласие метафизики не есть более достоверное или очевидное, чем согласие именования принципов, как и одобряет сделанный аргумент, потому что всегда необходимо, чтобы и [само] согласие в метафизике опиралось на некие первые принципы, как через себя известные. И этим доводом мы сказываем, что метафизика не наращивает очевидность или достоверность относительно первых принципов интенсивно, но только экстенсивно, доставляя новую очевидность и достоверность этих.

20. *Познание терминов приносит для познания сложных принципов больше всего.* — Относительно третьей трудности затрагивается иной вопрос, а именно: какими способами метафизика обращается вокруг первых принципов, поддерживая и утверждая интеллект в их согласии. В каковом [вопросе] должно кратко сказать, что это учение предоставляет эту службу двумя способами, на которые намекалось в третьей трудности. Ибо, во-первых, оно передает и объясняет объективное содержание самих терминов, из которых состоят первые принципы. Что, пожалуй, открыто самим опытом в ходе рассуждения этого учения, — как у Аристотеля, — прежде всего в кн. V, VII, VIII и IX [«Метафизики»], — так и у иных авторов, и будет явно из тех, кои скажем в следующих диспутациях. Ибо в этой науке передается, что́ есть сущее, что́ — субстанция, что́ — акциденция, что́ — целое, что́ — часть, что́ — потенция, что́ — акт, из каковых терминов, а также из иных подобных, и состоят первые принципы. А так как эти принципы не имеют в вещи внутреннее и как бы формальное среднее, которым бы связывались их крайние [термины], то познаются через себя из познания терминов; откуда и ничто не может поддержать их познание больше, чем научное и очевидное знание терминов или их [т.е. терминов] объективных содержаний, каково и есть то [знание], которое передается в этой науке. И вовсе не истинно то, что бралось в названной третьей трудности, а именно, что эта служба не принад-

лежит к науке, коя проходит, рассуждая и вынося суждения, но — к простому ухватыванию терминов, ибо пусть, говоря через себя, из части [самих] простых вещей и терминов не требуется [их] демонстрация, да даже и сложение не [требуется] для понимания того, что есть или означает каждое, однако, насколько [это есть] к нам, часто это может демонстрироваться, прежде всего — используя разделение, состоящее из противоположных членов, и демонстрируя, что вещь не есть (что часто есть более известное нам), а от этого заключая, что [вещь] есть. А часто это делается также, передавая некие описания простых объективных содержаний, которые суть более известные, насколько [это есть] к нам, и пользуясь ими как средними для выделки [здесь тех] демонстраций, которых иногда достаточно для того, чтобы приобрести человеческую науку. А отсюда понимается и то, что этот способ освещения первых принципов преимущественно и непосредственно исполняется в этой науке относительно тех первых принципов, которые суть универсальнейшие и состоят из более абстрактных терминов, то есть — обозначающих вещи или объективные содержания вещей, кои могут существовать без материи; ибо, как мы сказали, именно эти, говоря через себя, содержатся под объектом метафизики, а так как она есть высшая наука, то и есть через себя достаточная для того, чтобы передать и эксплицировать объективные содержания всех вещей и терминов, которые заключаются под ее объектом. Но к ближайшим и частным принципам единичных наук и к терминам, из коих они состоят, она снисходит вовсе не так близко и непосредственно, но затрагивает их только одним из двух выше эксплицированных способов, а именно: или насколько это необходимо для передачи собственных определений и экспликации собственных терминов, или же насколько в них [т.е. в частных принципах] заключаются те родовые [т.е. общие] объективные содержания, — и прежде всего — трансцендентальные, без познания и подпорки которых не может быть эксплицировано никакое объективное содержание или чтойность какой бы то ни было вещи в частности.

21. *Универсальнейшие принципы не могут демонстрироваться через причины.* — Другой способ, которым эта наука обращается относительно первых принципов, есть демонстрация их или же их истины и достоверности, что она может предоставить разными способами.

Во-первых, некоторые сказывают, что метафизика демонстрирует принципы «от более первого» [т.е. из причины], но не через внутреннюю причину — формальную или материальную, потому что (как правильно одобряет сделанный аргумент) в этих неопосредованных принципах не имеет места такой род демонстрации, — а через внешнюю конечную, действенную и образцовую причину; ибо поскольку метафизика рассматривает первые причины, и даже самого Бога, который так, как есть первая истина, так есть и причина всякой истины, по крайней мере — внешняя [причина] всеми названными способами, то она может хотя бы через эту причину демонстрировать истину, — не только первых принципов, но и заключений. Однако этот способ демонстрирования редчайше или же и вовсе никогда не исполняется в этом учении, а если рассмотреть это внимательнее, то едва ли может иметь место. Ибо, во-первых, что касается действенной причины, эта [причина] не имеет места в универсальнейших принципах, состоящих из терминов, общих Богу и тварям; ведь как относительно Бога не может даваться никакая действенная причина, так и — относительно тех принципов, кои имеют истину в самом Боге, каков есть тот: *Кое-угодно есть или не есть* и этот: *Невозможно нечто утверждать и отрицать о том же*. И отсюда также явно, что эти принципы не могут демонстрироваться через конечную причину, потому что конечная причина есть в порядке к воздействию и операции, а потому те, кои абстрагируются от действенной, абстрагируются и от цели. А отсюда, опять же, как видится, делается так, что также и те принципы, которые суть общие одним только тварям, насколько они подпадают под науку, не могут демонстрироваться через действенную или конечную причину, потому что как таковые они абстрагируются от актуального существования, а, следовательно, и от действительности; ибо всякая действительность есть вокруг вещи существующей или той, коя доводится до исхода [т.е. конца], как, слова ради, [принцип] *Всякое целое есть больше своей части* есть истинный, даже при исключении всякой действительности, и так же и об остальных. И отсюда видится далее, что тут не возможно и одобрение через образцовую причину, как потому, что то, кое абстрагируется от действенной причины, абстрагируется также и от образца, — ведь образец есть то, к подобию чего работает действенная [причина], и он сравнивается как

искусство или основание работания относительно понимающей действенной [причины], — а потому, если истина этих принципов абстрагируется от действенной, то абстрагируется также и от образцовой причины, — так и потому, что сущность вещей как таковая не зависит от образцовой причины, а тогда не [зависит] и истина первых принципов. Предшествующая [посылка] открыта, потому что, слова ради, человек не потому есть разумное животное, что Бог познает его таким, или потому что он репрезентируется таким в божественном образце, но скорее он познается [Богом] таким, потому что из себя требует такую сущность.

22. Встречается и устраняется возражение. — Но на эти [аргументы] может быть сказано, что эти принципы хоть и абстрагируются от актуальной действенности, однако, — не от действенности возможной, и, следовательно, не всячески абстрагируются от действенной, образцовой и конечной причины; ибо, как мы скажем ниже, хотя сущности тварей и могут абстрагироваться от бытия, однако, — не от порядка к бытию, без коего не может быть понята истинная и реальная сущность; а потому на том же основании первые принципы, общие истинным и реальным сотворенным сущим, если даже и абстрагируются согласно необходимой связности [крайних терминов в них] от времени и актуального существования, однако не от порядка к бытию, потому что они могут существовать именно с такой связностью, но не иначе, и этим способом они также могут иметь отношение к названным причинам и демонстрироваться через них. Как — если кто одобрит, что всякое целое больше своей части, потому что так это может делаться Богом, но не иначе, или что сущность человека есть разумное животное, потому что в этой, но не в иной [сущности] он может быть создан Богом. И подобно тому, из конечной причины может показываться, что человек есть разумное животное, потому что он может быть установлен [таким] для того, чтобы познавать и любить Бога. Или же — из образцовой причины, потому что он репрезентируется таким в божественной идее. Ведь человек не имел бы такую реальную сущность, если бы он не имел в Боге такой образец; и не противоборствует, что под разными объективными содержаниями есть истинное и то, и другое, а именно: и что Бог познает, что человек есть такой сущности, потому что по истине вещи она есть та-

кая, и что человек имеет такую сущность, потому что в Боге он имеет такую идею.

23. Каковой ответ объясняет, что этот способ демонстрирования все же не всегда есть невозможный, да и не бесполезный. Ибо хотя не все эти способы демонстрирования имеют место в единичных первых принципах, ведь, что три и четыре есть семь, не необходимо имеет конечную причину, и так же — об иных принципах, в которых есть истина из связности крайних [терминов], но не упорядоченная к некоей цели, потому что предикат [в них] не объясняет некое свойство или же сущность субъекта, но скорее — тождество или противоборство противоположных, как открыто в этом: *Кое-угодно есть или не есть*, и ему подобных, в коих сказанные способы демонстрирования через внешние причины не имеют места, — тем не менее, они могут, однако, применяться к многим принципам, и прежде всего — та демонстрация, коя есть через конечную причину: ибо сущности вещей и [их] свойства имеют конечную причину, через которую могли бы демонстрироваться, если бы такая причина была откуда-нибудь иначе известна через себя, или же могла бы показываться через иной более известный принцип, — ведь это необходимо во всякой демонстрации.

24. *Природный свет не может демонстрировать через первое действительное, цель и первый образец.* — Я же добавлю к этому далее, что этот род одобрения часто превосходит силу природного света человеческого интеллекта, и скорее принадлежит к (так сказать) божественной или сверхприродной метафизике, чем к природной. Ибо божественные образцы, если только они не видятся в самих себе, не могут быть основанием или средним познания некоей истины; но они не могут видаться в самих себе через природную метафизику, более того, эта наука не может показать, что Бог имеет эти или те образцы вещей, если только не от последующего — из самих вещей, так, как из искусства в выделанной вещи мы познаем, какую идею [эта вещь] имела в мастере-искуснике. И тот же довод есть о первой действительной причине; ибо доколе мы не узнаем силу Бога в себе, не можем из нее познавать, какие вещи могут ею делаться, но скорее мы исследуем силу Бога из сделанных ею вещей, хотя, если сила Бога уже познана из

некоторых эффектов, то через нее может демонстрироваться, что она может сделать в иных [вещах]. И подобно этому, из его совершенства и действенности мы можем исследовать конечную цель и совершенство его работ — как то, что к нему относится, — создавать все [вещи] ради себя, или же — делать совершенный универсум. Из чего мы можем далее собирать, какие природы [он] закрепил [за] познанными вещами, каковой способ философствования затрагивает Аристотель в кн. XII «Метаф.», в конце.

25. *Демонстрация через сведение к невозможному есть [часть] метафизической службы.* — Помимо этих способов демонстрации, которые мало используемы [в науке], есть иной — через сведение к невозможному, и этим способом все принципы показываются через сведение к этому: *Невозможно разом утверждать и отрицать то же об одном и том же.* И поскольку это есть самый общеродовой и собственный принцип этого учения, то такой род демонстрирования относится к этой мудрости; а об этом принципе и его использовании мы скажем более многие ниже, в дисп. III. Наконец, к приращению этой достоверности о первых принципах весьма многое может принести рассмотрение самого интеллектуального света, которым проявляются сами первые принципы, а также рефлексия о нем и возведение [его] к истоку, откуда он проистекает, а именно, — к самому божественному свету. Ибо так мы правильно собираем, что первые принципы суть истинные, потому что самим природным светом [интеллекта] непосредственно и через себя показываются как истинные, потому что в таком способе согласия [с принципами] этот свет не может обманывать или склонять к ложному, потому что он есть совершенная в своем роде и порядке причастность божественного света. Откуда и есть то в Пс 4:7: «...Кто покажет нам благо? — Яви нам свет лица Твоего, Господи!» Откуда Аристотель, в начале науки о душе, судит, что та наука очень достоверна, потому что созерцает сам интеллектуальный свет, в чем эта мудрость даже превышает ту науку, ибо более высоким способом она рассматривает силу и совершенство этого света самого по себе, насколько он абстрагируется по бытию от материи, и насколько причастен достоверности и безошибочности божественного света.

26. *Каким способом показывание принципов из рассмотрения самого природного света интеллекта есть демонстрация «от более первого», а каким — «от последующего»*¹. — Скажешь, что такое показывание первых принципов не есть от более первого, но только от последующего, ибо эти принципы не суть истинные, потому что познаются через безошибочный свет, но скорее — поскольку [суть] истинные и непосредственные, потому и проявляются через такой свет. Отвечаю, уступая в том, что это одобрение не есть «от более первого», если истина принципов рассматривается (так сказать) в бытии вещи; однако, оно может неким способом сказываться [как демонстрация] «от более первого» в объективном содержании понятия познаваемого или очевидного и достоверного; ведь правильно показывается от более первого, что некое предложение есть достоверное, потому что открывается Богом, или — есть очевидное, потому что одобряется в демонстрации. Поэтому так может показываться, что эти принципы суть очевиднейшие, потому что они непосредственно проявляются самим природным светом. И это одобрение и рефлексия больше всего привносит к тому, чтобы утвердить интеллект и прирастить его достоверность в согласии с принципами, хотя бы из части субъекта.

27. *Вывод.* — Итак, из этих достаточно объяснено, каким способом первые принципы содержатся под объектом или материей, относительно которой обращается эта наука, и что за службу она исполняет относительно них. И попутно может также собираться, что это хотя и истинно о первых и универсальнейших принципах, но не об одних только тех, как [этого] желали Сонцин и Явелли, а также некоторые иные, потому что, пусть это учение и обращается относительно принципов первого [рода], через себя говоря, непосредственное, и демонстрирует их более многими способами, как это открыто из сказанных, однако, оно протягивается также и к иным, потому что некоторые из названных способов [демонстрации] суть родовые и общие

¹ В оригинале издания Вивеса стоит: «Каким способом сведение к невозможному есть демонстрация от более первого, а каким — от последующего». Поскольку весь параграф посвящен вовсе не демонстрации через сведение к невозможному, но — через рассмотрение интеллектуального света, то заглавие исправлено переводчиком соответственно.

для всех. И потому Аристотель говорил абсолютно обо всех, сказывая, что метафизика демонстрирует принципы всех наук, как это открыто из Проëмия [«Метафизики»], гл. 1 и 2, и из IV кн. «Метаф.», текст 7, и из I кн. «Вт. Ан.», гл. 7, и из I «Топики», гл. 2, и I «Физики», гл. 2, где молвит, что если кто отрицает первые принципы геометрии, то одобрять их не принадлежит к геометрии, но — к первому философу. И это же есть явное суждение Св. Фома, в I—II, вопр. 57, арт. 2, прежде всего — к первому и второму [аргументу]. И это может легко быть показано счетом из сказанных, ведь эти способы показывания первых принципов имеют место также и в частных и собственных принципах иных наук. Более того, Св. Фома добавляет в цитированном месте, что к этой науке принадлежит не единственно только утверждать интеллект в согласии принципов, но также и заключений, что может пониматься отодвинуто и опосредованно, потому что, утверждая принципы, виртуально она также утверждает и заключения; или же [это может пониматься] только (так сказать) материально, потому что иногда мудрость может через более высокие причины показывать те заключения, которые в иных науках демонстрируются через иные и более нижние средние [термины].

Передавать инструменты знания — не есть служба метафизики

28. *Суждение некоторых.* — Существуют те, кто оценивают, что эта служба тоже принадлежит к метафизике. Ибо пусть диалектик учит определять, разделять и др., однако, не может объяснить такие инструменты из собственных принципов, ни дать их счет, но [может] передать и изложить такие инструменты единственно только, [что касается] вопроса, есть ли [они]; метафизику же надлежит разбирать об этих, объясняя их первые корни и причины. Что может излагаться об одиночных так: ведь определение объясняет сущность вещи, но объяснять объективное содержание сущности принадлежит к метафизике. А потому и передавать совершенное объективное содержание определения есть служба метафизики. Опять же, разделение объясняет дистинкцию вещей, но вести дело о дистинкциях вещей есть служба метафизики, а потому — и эксплицировать объективное содержание разделения принадлежит к ней. К этим, вся сила аргументации, если мы смотрим на ее форму, состоит в одном из этих принципов: *Те, кои суть те же одному третьему, суть те же между*

собой. И: Не может то же разом утверждаться и отрицаться о том же самом. Но эти принципы суть собственные метафизической науке, к которой принадлежит трактовать о том же, о разном, и о сущем и не сущем, кои эксплицируются через утверждение и отрицание; потому также и из этой главы [т.е. отдела аргумента] передавать инструмент знания принадлежит к метафизику. К тому же, наука есть духовное качество; а потому как таковая она охватывается под объектом метафизики, а тогда по тому же объективному содержанию [понятия] к метафизике принадлежит — передавать основание приобретения науки и объяснять, какими способами или инструментами она приобретает; ибо вести дело о цели и средствах — одному и тому же учению; а все эти [инструменты] упорядочиваются к науке как к конечной цели.

29. *[Это суждение] отвергается.* — Но это суждение, если оно не объясняется шире, сливает метафизику [в одно] с диалектикой, ибо передавать способ знания есть собственная служба диалектики, что она делает не иначе, как обучая инструментам знания и демонстрируя их силу и свойства. Из-за чего, чтобы изложить, в чем [тут] имеется истина вещи, и закрепить [за] каждой наукой ее собственную службу, должно обратить [интеллект к тому,] что эти инструменты знания собственно и формально находятся в обдумываниях мышления или внутренних актах интеллекта, а основываются в вещах, эксплицируются же — словами. Ибо наука состоит в некотором акте или в имении интеллекта, — согласно разным принятиям науки, а именно — актуальной и хабитуальной, и потому необходимо, чтобы собственные инструменты знания полагались в самом интеллекте и в его же актах; ведь, поскольку человек приобретает науку через рассуждение и нуждается для совершенствования рассуждения в иных, более первых операциях или схватываниях вещей, то такие схватывания мышления, расположенные и упорядоченные так, чтобы через себя и прямо приносить [нечто] для приобретения науки, называются инструментами знания; а потому такие инструменты суть формально в операциях мышления. Итак, поскольку операции мышления, чтобы быть правильными и истинными, должны быть пропорциональны и соизмеримы самим вещам, то и необходимо, чтобы такие инструменты неким способом основывались в самих вещах, а эксплици-

ровались словами, кои даны от природы для выражения чувств [т.е. мыслей] духа, согласно тому Аристотеля, I кн. «Об истолк.»: *«Суть же те, кои в голосе, знаки тех терпений, кои суть в душе»*; и тому Цицерона, I кн. «Об ораторе»: *«Одним этим мы и превосходим диких зверей, что говорим между собой, и что можем, сказывая, выражать мысли»*.

30. *Истинное суждение в этом. — Трактовать, есть ли, и что есть инструменты знания, есть [служба] диалектики.* — А потому должно сказать так: к метафизику не принадлежит прямо передавать инструменты знания и учить о способе [знания] и о том их расположении, которое они [т.е. инструменты] должны иметь в понятиях мышления, чтобы быть годными к порождению науки. Одобряется аргументом, на который намекалось выше, — потому что это относится к службе диалектики; на каковом основании Аристотель сказал во II кн. «Метаф.», гл. 3: *«Абсурдно разом искать науку и способ науки»*. Каковыми словами он желал (как передают все излагатели) научить, что диалектика должна быть приобретена до иных наук, и особенно — до метафизики, потому что именно ей [т.е. диалектике] надлежит передавать способ знания; что есть не что иное, как учить об инструментах знания и обнаруживать приложенный и соразмерный науке способ трактовать и одобрять вещи. И не есть истинное, что диалектика эксплицирует эти единственно только поверхностно и (как это называют) что [касается вопроса,] «есть ли», — как потому, что явно из опыта, что диалектика не единственно только передает законы правильного определения, аргументирования или демонстрирования, но также и объективные содержания этих вещей; ведь она демонстрирует также и от более первого, почему правильное определение и аргументация требуют такие условия и свойства, и подобные; — так и потому, что иначе диалектика не была бы достаточна для приобретения науки, но должно было бы также предпосылать [иным наукам] еще и метафизику, что есть прямо ложное, да и против смысла и пользования всех [авторов]. Следствие открыто, потому что никогда не приобретается истинная наука, если кто-то не знает, что он знает, ибо наука должна быть совершенным интеллектуальным светом, который проявляет сам себя, а иначе — она не будет всячески очевидной; но не может никто знать, что его познание есть истинная наука, если он не знает, что его умозаключение есть истинная демонстрация, что

он не может знать, если не знает, что́ есть истинная демонстрация, и почему она должна состоять из таких принципов и в такой форме умозаключения. А потому, если бы диалектика не давала счета всех этих, но скорее лишь требовала бы некоторой веры в них, то не могла бы служить или быть достаточной для приобретения истинной науки. И [это] подтверждается, потому что демонстрация не есть годный инструмент знания, если она не познана как демонстрация, то есть как умозаключение, необходимо заключающее из достоверных и очевидных принципов. Ибо если кто-то сделает довод, который в себе есть демонстрация, а им самим он не познается [как таковая], но оценивается как одобряемый довод, или — проходящий единственно только из достоверных, но не очевидных [терминов], то в нем [этот довод] не породит истинной науки, потому что такая демонстрация, предложенная таким способом, или есть негодный инструмент, или не достаточно примененный к такому эффекту. Откуда, диалектика так передает способ знания, что учит о нем научно; из-за чего те, кто правильно судят о ней, оценивают, что она есть не только способ знания, но и истинная наука; итак, эта служба собственно и через себя относится к диалектике, а не к метафизике.

31. *Последствие.* — А отсюда также делается и так, что передавать или направлять такие инструменты, насколько они могут выражаться или сочиняться словами (а под словами мы обнимаем и письма, потому что, [что касается] этого, [они] разносятся между собой единственно только материально), есть [служба] той же диалектики, а не метафизики; более того, и сама диалектика не обращается относительно этих прямо и из установления как относительно собственного объекта и своей материи, но предоставляет это из последствия и как бы из некоторого сопровождения. Ибо так как слова происходят от понятий, то пока диалектика направляет и упорядочивает понятия, она последовательно учит и о том, какими словами или в какой форме слов должны выражаться [понятия] для того, чтобы иметь силу убеждать и демонстрировать, что целиком есть и через себя ясное, и из самого использования диалектики прозрачное.

32. *Метафизика очень во многом освещает инструменты знания.* — Но должно добавить, что насколько эти инструменты знания основываются в самих вещах, их наука и познание очень во многом совер-

шенствуются через метафизическую науку, так что то, что, как мы сказали, предоставляет метафизика относительно всех наук и их принципов, некоторым особенным счетом имеет место относительно диалектики и ее служб. И это одобряет положенный в начале довод сомнения, а объясняется этим способом. Ибо особенно принадлежит к метафизике познание сущности и чтойности как таковых; определение же, объективное содержание и форму которого передает диалектика, если оно совершенно, эксплицирует сущность и чтойность вещи, а потому, когда метафизика передает, что есть сущность и чтойность каждой вещи, она приносит для совершенного способа определения очень много. И прежде всего, потому что метафизика не единственно только передает объективное содержание сущности в общем, но и объясняет внутри своей абстракции разные ступени и модусы сущностей; из каковых более всего зависит познание того, из каких частей должны состоять определения вещей, или же — какого способа определения нужно держаться в отдельных вещах (слова ради, — в субстанции или акциденции, а также в вещи простой или сложной). Итак, метафизика таким способом очень во многом совершенствует искусство определения, хотя прямо и из установления и не передает его. Подобным же способом происходит и с иным инструментом знания, который есть разделение, законы и условия которого передает диалектика; ведь все они основываются на дистинкции или противоположности вещей, вести же дело о разных дистинкциях вещей принадлежит к метафизике; ибо то же и разное сводятся к свойствам сущего, таким, как одно и многие; а потому, когда метафизика объясняет точно разные дистинкции вещей, то также освещает и искусство разделения. Об аргументации же или демонстрации не видится подобного довода, потому что она не основывается ближайше в сущности или некоем свойстве сущего, так, как определение и разделение; тем не менее, иным путем также и в этой службе метафизика поддерживает диалектику, — как из части материи, так и из части формы. И из части материи, потому что, когда метафизика раскалывает и отделяет объективные содержания почти всех сущих, и по роду объясняет, что есть вещь в [ее] сущности, а что — свойства [вещи], что — вещь, а что — модус [вещи], то подает материю демонстрирования и аргументирования, или скорее — объясняет точно, каковы должны быть как крайние, так и средние [термины] демон-

страции; из части же формы, потому что это учение точно объясняет и показывает все принципы, на которые опирается всякая правильная форма аргументирования, как суть эти: *Те, кои суть те же одному третьему, суть те же между собой. Не может то же разом утверждаться и отрицаться о том же самом*, и подобные.

33. *Разрешаются доводы за противоположное суждение.* — На доводы сомнения, положенные в начале, есть легкий ответ из сказанных. На первый об определении отвечается, что метафизик и объясняет в общем, что есть сущность, и какова она есть, — простая ли, сложная ли, — внутри широты своего объекта и его абстракции; диалектик же трактует о способе, которым нами должна быть схвачена и отчетливо объяснена через определение сущность и природа вещи, или [о том,] из каких понятий или слов должно быть сложено определение, и какие свойства оно должно иметь, чтобы быть годным; но эти службы суть отдельные, хотя и взаимно поддерживают друг друга; ибо диалектика поддерживает метафизику так, как способ знания — науку, метафизика же поддерживает диалектику как общеродовая наука, коя ближайше и точно разбирает о тех вещах, которые диалектика либо предполагает, либо затрагивает единственно только отдаленно. И почти тот же ответ должно применить и к другой части [т.е. к доводу] из разделения, ибо метафизика трактует о дистинкциях вещей, по тому, как они суть в самих вещах, а диалектика — о способе схватывания и экспликации членений вещей. Подобно же должно сказать и к третьему члену об аргументации, что, пусть метафизика неким способом демонстрирует те принципы и сводит их к тому универсальнейшему: *Кое-угодно есть или не есть*, или: *Невозможно разом тому же быть и не быть*, однако, также и диалектика предполагает подобный принцип как известный через себя, то есть, — не может то же утверждаться и отрицаться о том же самом, — к которому она и сводит почти всю силу и форму правильной аргументации, чтобы продемонстрировать ее [т.е. аргументации] свойства и условия.

34. *К какой науке принадлежит трактат о науке.* — На последний член [аргумента] о науке отвечается, что рассмотрение науки по тому, как она есть некоторое духовное качество мышления и его имение или операция такого условия и природы, может быть множе-

ственным. Одно есть чисто умозрительное, коим созерцаем, что есть такая вещь [как наука], и что за свойства имеет; и это рассмотрение или принадлежит к той части природной философии, которая трактует о разумной душе, если речь идет только о человеческой науке, коя не есть без фантазии; или же, если говорим о науке абстрактно и абсолютно, то [ее рассмотрение] будет принадлежать к метафизике, ибо [так она] есть вещь или свойство, абстрагирующееся от материи по бытию. Иное рассмотрение науки есть как бы практическое и искусное, кое есть не об именах, но об актах науки; ибо искусство обращается вокруг операций; и это рассмотрение имеет место единственно только в человеческой науке, которая совершается через сложение и рассуждение; ведь искусство не обращается относительно простых, но — о сложных, ибо цель искусства — направлять некое сложение или созвучие, откуда возникает искусная форма из должной пропорции и сложения частей или простых вещей; а потому это направление и рассмотрение науки относится к диалектике, коя и есть искусство знания, но — не к метафизике. А чтобы диалектика могла исполнять эту службу, не нужно, чтобы она точно созерцала целую природу и сущность того качества, кое есть наука, но достаточно, чтобы она предполагала, что [наука] есть операция мышления, и передавала некие ее свойства, которые [наука] требует для того, чтобы точно и без ошибки проявить истину, — как [те свойства,] что она есть [операция] очевидная, достоверная и подобные. И это познание науки передается диалектиком, как это явно из книг «Вт. Ан.», и оно же достаточно диалектику для того, чтобы он направлял к ней как к конечной цели свое искусство и метод знания. Наконец, еще иное рассмотрение науки может сказываться нравственным, насколько использование или исполнение науки может быть достойным хвалы или порицания, каковая служба относится к нравственной философии, или разумию.

ПЯТАЯ СЕКЦИЯ

Есть ли метафизика совершеннейшая умозрительная наука и истинная мудрость

1. Эксплицируя конечную причину и пользу этой науки, мы разом объяснили ее эффект; ибо вся ее польза целиком положена в ее операции и эффекте; а потому осталось, чтобы мы сказали немного о ее атрибутах, которые легко могут собираться из подлежащей материи и из ее цели.

2. *Первое заключение.* — Сказываю, во-первых, что метафизика есть совершеннейшая из всех умозрительная наука. Так учит Аристотель, кн. I, гл. 2, и кн. II, гл. 1, и кн. III, гл. 2 [«Метафизики»], и все интерпретаторы. И это утверждение уже достаточно одобрено из сказанных. Ибо в предшествующей секции мы показали, что цель этой науки есть познание истины, и что из себя она останавливается на нем; наука же из этой цели и называется умозрительной, как учит Аристотель в кн. VI [этой], и будет трактоваться в своем месте ниже. В первой же секции [этой диспутации] было показано, что объект этой науки есть наизнатнейший, как в бытии объекта, — из-за высшей абстракции, так и в бытии вещи, — из-за самых знатных сущих, которые она охватывает. А всякая наука имеет свою знатность из своего объекта; потому эта умозрительная наука есть превосходнейшая из всех.

3. *Вопросец.* — Некто, пожалуй, спросит, есть ли эта наука чисто умозрительная, или также и практическая; ибо, как я предполагаю ныне, не противоборствует, чтобы та же наука или познание неким выдающимся объективным содержанием была разом умозрительной и практической; ведь [именно] это теологи закрепляют [за] божественной наукой, — не только, как она есть в самом Боге, но также и — насколько ей причастны мы, — или через ясное видение, или же через темную теологию и веру; а тогда и в приобретенных и природных науках также могла бы быть некая, которая была бы причастна этому выдающемуся положению и была бы разом умозрительной и практической. Что — если уж какому-то [природному вообще], — то

более всего должно подходить этому учению: во-первых, потому что [метафизика] есть высшая из всех наук и повелевает всеми, по тому, как это сказал в Проёмии [«Метафизики»] Аристотель. Потом, потому что совершает природное познание Бога, насколько это может делаться светом природы; а из познания Бога зависит правильное суждение о тех, что должно делать; тогда также и это суждение направляется через эту науку, а потому из этой части она есть практическая. И [аргумент] объясняется этим способом: ведь эта наука демонстрирует божественные атрибуты, которые могут демонстрироваться светом природы, между коими суть — быть высшим благом, быть предельной целью всех [сущих], быть первой истиной; тогда все эти демонстрирует эта наука, а потому она также будет демонстрировать и то, что Бога должно почитать сверх всех, потому что это долженствует ему, насколько он есть высочайше благой и предельная цель. Опять же, эта наука демонстрирует, что Бог имеет провидение [обо] всех [вещах] и есть мудрейший и справедливейший; тогда последовательно она будет учить и о том, что его должно страшиться и ему должно верить, и о подобных, каковые все относятся к нравам и праксису. Наконец, не иным доводом и вложенная Теология заслуженно оценивается [как] выдающимся способом практическая и умозрительная, если не потому, что она под более высоким светом рассматривает в Боге это объективное содержание предельной цели, которую должно преследовать через нравственные и практические средства; а потому то же будет [истинным] и о природной метафизике, как проходящей под более нижним светом, при соблюденной пропорции.

4. *Ответ.* — Тем не менее, должно сказать, что это учение не имеет ничего [от] практической науки, но является только созерцающей. Так это берется из Аристотеля и иных излагателей [науки], ибо, пусть они и не затрагивают этот вопрос выраженно, однако, когда учат просто, что эта наука есть умозрительная, и [при этом] или молчат о практической, или решительно это отрицают, то прямо судят, что она есть чисто умозрительная. К этому привходит, что Аристотель прямо диспутировал о блаженстве человека как о первом правиле нравственных деяний в книгах «Этик». Блаженство же человека состоит в Боге, так как он есть предельная цель всех [вещей], и единственным

[в своем роде] способом — разумной твари; и потому то рассмотрение не относится к метафизике; а тогда сверх этого нет и никакого иного рассмотрения, под которым это учение могло бы быть практическим. Потому что, если оно есть практическое, то более всего — нравственное, ибо через себя известно, что оно не делательное или направляющее операции искусства, более того, — и не [направляющее] интеллектуальные деяния, как сказано в предыдущей секции; нравственное же оно не есть, потому что рассмотрение предельной цели в порядке к нравам есть не его служба, но — нравственной философии, как сказано.

5. Почему теология [есть] умозрительная и практическая, а метафизика только умозрительная. — И [для этого] может быть дан счет от более первого — из разнесения между сверхприродной Теологией и этой природной; каковое [разнесение] должно браться из разнесения света, под которым проходит [в учении] та и другая. Ибо та [откровенная] проходит под светом веры божественного откровения, насколько [этот свет] опосредованно и через рассуждение применяется к заключениям, содержащимся в принципах веры; вера же не единственно только открывает Бога как предельную цель всех [вещей], но и специально учит, что в нем состоит человеческое блаженство; а потому вера открывает не единственно только умозрительные истины о Боге, но также и практические, — более того, она открывает также почти все первые принципы нравов, и обращается относительно всех этих с той же достоверностью и из себя тем же способом; из каковых [принципов веры] рассуждает Теология, не только умозрительно рассматривая в Боге объективное содержание предельной цели, но также и нравственно, — в порядке к тем средствам, которыми она должна преследоваться. А метафизика проходит только под природным светом, который не объемлет все свои объекты ни тем же способом, ни с той же достоверностью; и потому метафизика не есть адекватное ему [т.е. свету или самой способности интеллекта] имение, но совершенствует природный свет о тех объектах, кои абстрагируются от материи по бытию, под некоторым специальным объективным содержанием и абстракцией, как мы сказали. И потому о Боге она рассматривает единственно только умозрительно объективное содержание предельной цели и высшего блага, а именно, — насколько он в

себе есть такой и как такой может познаваться светом природы, — скорее, насколько [это есть] к [вопросу] *есть ли*, чем насколько это есть к *что есть*. Но она не рассматривает практически, каким способом эта цель должна преследоваться человеком; более того, она вовсе и не затрагивает или взыскует в частности способ, которым Бог есть предельная цель человека, или которым сам человек может достичь Бога, по тому, как он есть его предельная цель; потому что это — уже ниже метафизической абстракции и созерцания, но относится к философии; и более того, это предполагает физическое рассмотрение человека, или природную философию, которая чисто умозрительна; относится же к нравственной философии, которая некоторым способом и (так сказать) зачаточно есть практическая наука, о дистинкции каковых наук тут нет места сказывать. Однако я допускаю, что если об ангелах, по тому, как они суть в себе, могла бы иметься природная наука метафизики, то к ней принадлежало бы не единственно только созерцать их природу, но также и то, каким способом они были бы восприимчивы к своей предельной цели, и в чем состояло бы их блаженство, и какими средствами они могли бы дойти до него; каковая наука была бы частично нравственной и разом сопрягала бы некий праксис с умозрением; и была бы целиком метафизикой, потому что вся целиком абстрагировалась бы от материи по бытию. Однако поистине такая наука была бы скорее ангелической, чем человеческой; ибо мы едва ли можем исследовать нечто о блаженстве ангелов, если только не через аналогию к нашему [собственному], а потому метафизика, — по тому, как она есть в нас, — есть чисто умозрительная [наука] из всякой [своей] части, а к нравственным или практическим она не снисходит.

6. *Второе заключение.* — Сказываю, во-вторых: метафизика есть не единственно только наука, но также и природная мудрость. Это утверждение полагает и прямо одобряет Аристотель в кн. I, гл. 1 и 2, и в кн. III, гл. 2 [«Метафизики»]. Каковой, во-первых, предполагает, что в нас есть некая интеллектуальная доблесть, которая и есть мудрость; о чем также учил тот же Аристотель, в VI кн. «[Никомаховой] Этики», гл. 2 и след. И об этом есть общее согласие всех мудрых, ведь если бы мудрость не была никаким именем человека, то и никакой из людей не мог бы сказываться мудрым, ведь мудрый есть и сказыв-

вается от мудрости; ибо человек не есть мудрый от природы, но и не из одной только потенции, или способности, как это известно через себя, иначе все люди были бы мудрыми; но человек делается мудрым неким пользованием и имением или доблестью, поэтому мудрость есть имение. Опять же, из самого слова и чувства [т.е. смысла] всех явно, что она обозначает имение, принадлежащее к интеллекту и не какое-нибудь, но совершенное, которое есть и интеллектуальная доблесть, и весьма совершенная [доблесть]. Что наилучшим рассуждением и одобряет Аристотель в Проёмии [этой], гл. 1, разделяя опыт от искусства, а искусство от науки, которая ищется ради себя и обращается в познании причин и принципов, и заключая, что мудрость должна быть некой такой наукой.

7. *Множественное принятие [слова] мудрость.* — И должно в этом месте обратить [интеллект к тому], что если мы напряженно внимаем обыденной речи, то видится, что иногда этим именем мудрости обозначается не одно ограниченное имение интеллекта, но некоторая интеллектуальная правильность в том, чтобы хорошо судить обо всех вещах, возникающая из совершенного следования всем наукам, — тем способом, которым справедливость в одном принятии [этого слова] не означает одно единственное имение, но — созвучие и правильность всех доблестей воли. И видится, что к этому принятию мудрости лучше всего прилагаются те описания Цицерона: *«Мудрость есть наука вещей божественных и человеческих, а также причин, которыми содержатся эти вещи»*². И в том же смысле, как видится, говорили о мудрости прежние философы, которые молвили, что в объективном содержании мудрости есть то, что она есть познание всех вещей — также вплоть до низших видов и всех их свойств; а ведь это не делается в одной науке, но — в собрании всех. Более того, если речь идет о человеке, то он не получает такое точное познание всех вещей и через все взятые разом науки, поэтому они сами и молвили, что в человеке нет истинной мудрости, но лишь прикрашенная и лживая; мы же сказываем более истинно, что в человеке есть истинная мудрость, — также и природная, но — человеческая, а поэтому весьма ограниченная. Иным же способом — и больше исполь-

² Ср.: Цицерон, в IV кн. «Тускуланских бесед», и во II кн. «Об обязанностях».

зуемым у мудрых, мудрость берется за некоторое особенное имение, и это двусложно: ибо есть некоторая [мудрость], которая сказывается мудростью просто, и иная, которая есть мудрость только согласно чему-то; та [первая] есть некоторым способом универсальная, — не предикацией или собранием всех, но выдающимся [положением] и доблестью, как мы тотчас объясним; эта же [вторая] есть частная, — не только имением, но также и материей и доблестью. Об этой второй мудрости есть долгая речь Сократа у Платона, в диалоге 3, или «О мудрости», где он разделяет мудрость искусников и руководителей, и подобные. И это, как видится, тем же способом сказал ап. Павел, I Коринф. 3: *«Как мудрый строитель, я положил основание»*. Ведь тот сказывается мудрым в некоем роде или материи, кто знает науку или искусство, которое обращается о ней [т.е. материи], совершенно и через высшие причины этого рода, как замечает Св. Фома в ч. II—II [«Суммы теологии»], вопр. 45, арт. 1. Наконец, иным способом (как там же молвит Св. Фома) некоторая частная наука или интеллектуальная доблесть сказывается мудростью просто, и этим способом использовал это слово Аристотель, в кн. VI «Этики», в цитированном месте, и в настоящем [месте Метафизики]; и именно в этом смысле он закрепляет [за] метафизикой это достоинство мудрости.

8. *Несколько свойств мудрости.* — Во-вторых, для одобрения этого Аристотель дает в гл. 2 [Проёмия «Метафизики»] условия мудрости, некоторые из которых суть ей общие с иными умозрительными науками, иные же — собственные ей; и те, которые видятся как общие, должны приниматься так, чтобы они сходились с мудростью согласно некоторому выдающемуся [положению] и единственному [в своем роде] совершенству. Итак, первое условие есть, что мудрость обращается относительно всех и есть наука всех [вещей], насколько это возможно. Это условие достаточно изложено нами в секции 2. Основание же этого будет явно из тех, кои еще должно сказать.

9. Второе условие мудрости положено Аристотелем в том, чтобы она обращалась в вещах более трудных и отодвинутых от чувств; ибо познавать те, которые встречаются всем и которые постигаются чувствами, относится не к мудрым, но к каким-нибудь обыкновенным людям. Но это условие, как видится, должно понимать о познании

вещей более трудных, насколько оно возможно человеку, ибо не подобает мудрости человека искать более высокие, чем она сама, и те, которые не могут познаваться природным светом, каковы суть происшествия будущих контингентных [эффектов] и подобные, желать познавать которые через человеческую науку есть не мудрость, но безрассудство. Поэтому человеческая мудрость обращается в вещах более высоких и трудных согласно восприимчивости человеческого гения.

10. Третье условие есть то, что она есть самое достоверное познание; под каковым условием охватывается также очевидность и ясность, потому что природная достоверность, о которой идет речь, рождается из очевидности, и ей же соизмеряется. Прозрачный же счет этого условия есть в том, что мудрость означает совершенную науку и исключительное познание; а самое большое совершенство человеческого познания положено в достоверности и очевидности.

11. Четвертое условие есть то, что она наиболее пригодна к учению и передаче причин вещей. И это же самое обозначил Аристотель в гл. 1, сказывая, что признак мудрого есть то, что он может учить, и к мудрому принадлежит — познавать и передавать причины вещей. Опять же, в каждом искусстве или науке мы оцениваем более мудрым того, кто внутреннее и универсальнее охватывает причины вещей. Наконец, человеческое познание тогда есть более совершенное, когда получает причину, иначе же всегда есть несовершенное, знак чего есть то, что дух ищущего не успокаивается, пока не найдет причину. Итак, просто мудростью будет та, которая получает более высокие и универсальные причины вещей, откуда делается и то, что она более пригодна к учению.

12. Пятое [условие] есть то, что такая мудрость есть наиболее достойная, к которой стремятся ради нее самой и по причине знания, ведь это принадлежит к достоинству, как явно через себя; а потому, так как мудрость удерживает некоторое достоинство и возвышенность между науками, нет сомнения в том, что она должна помещаться в том роде наук, которые ищутся ради самого знания, и что она имеет в нем некоторую высочайшую и возвышенную ступень, а потому и есть так, что к ней устремляются более всего ради нее самой.

13. Шестое свойство мудрости — предстоять иным скорее, чем прислуживать им; что также созвучно ее достоинству, а в каком смысле должно это принимать, я объясню тотчас. Об этих свойствах я замечу [тут] единственно только то, что Аристотель в их обозначении почти не говорит о мудрости, но — о мудром; однако при этом он понимает, что та наука есть мудрость, на основании которой с мудрым сходятся эти условия. А на то, что если кто-нибудь скажет, что эти свойства не подходят мудрому на основании одной науки, но на основании всех или многих разом, должно ответить, что сверх [иного] это-то и должно показать ныне, одобряя, что эти условия обретаются в науке метафизики; и тогда разом будет показано, что есть некоторая одна наука, которая всеми этими атрибутами выдается между иными [науками], и поэтому есть мудрость, а также, что та [наука] и есть метафизика.

14. *Демонстрируется, что сказанные свойства мудрости обретаются в метафизике.* — На третьем же месте Аристотель одобряет, в названной гл. 2, что все эти условия обретаются в метафизике. И первое [условие], потому что тот неким способом знает все субъекты [знания], кто одарен универсальной наукой; но метафизика есть универсальнейшая наука, а потому есть наука всех вещей, но тем способом, который требует мудрость, а именно, насколько это возможно. Об этом условии достаточно сказано выше, в секц. 2, и из сказанных там допустимо собрать, что метафизика ведет дело обо всех вещах двумя или тремя способами. Во-первых, слитно и в общем, насколько она ведет дело об общих всем вещам объективных содержаниях сущего, или обо всех субстанциях, или акциденциях, а следовательно и о первых и универсальнейших принципах, на коих неким способом основываются все принципы остальных наук. Во-вторых, обо всех вещах в частности вплоть до их собственных разнесений и видов, что как-то есть истинное, однако, не равно и не тем же способом во всех; ибо в вещах или объективных содержаниях вещей, кои абстрагируются от материи по бытию, это есть просто истинное из части самих вещей, однако, ограничивается из несовершенства нашего интеллекта. И потому человеческая метафизика (о коей мы трактуем) демонстрирует и разбирает об этих, насколько это может человеческий гений природным светом. В вещах же, которые примешивают чувствуемую или понимаемую материю или количество, это не есть просто истинное, также и из части самой науки, но лишь насколько в

них обретаются трансцендентальные предикаты, или же насколько к ним применяются неким способом метафизические объективные содержания и средние, абстрагирующие от материи, так, чтобы через них [т.е. средние] демонстрировать нечто о тех [вещах]. В-третьих, мы можем добавить, что эта наука ведет дело обо всех [вещах] не в себе, но в их причинах, поскольку диспутирует об универсальнейших причинах всех вещей и, прежде всего, — о Боге.

15. Тогда можно было бы разыскивать, какой же из этих способов достаточен для объективного содержания мудрости, и, следовательно, из какой части метафизика есть мудрость, или же: есть ли она мудрость единственно только по тому, как охватывает все эти способы. К чему должно кратко сказать: видится, что метафизика требует всю ту обширность и познание целиком, чтобы быть мудростью абсолютно и просто. Ибо если кто знает из метафизики общее объективное содержание сущего, насколько сущее, и его атрибуты и принципы, то имеет хотя бы начатую мудрость, если уж он удерживает универсальные принципы, которыми может утверждать иные принципы и рассуждать [о них]. Также, потому что он имеет некоторую науку или часть науки, через себя весьма желанную и достойнейшую знания, да и для всех иных наук полезнейшую и некоторым способом необходимую, а потому та была бы какой-то мудростью. Однако она не могла бы сказываться мудростью просто, — ибо какая же это есть мудрость просто — без познания Бога? Также, поскольку сущее, насколько сущее, останавливаясь отрезанно на нем, пусть и есть в объективном содержании известного объекта достаточно совершенное из-за его абстракции, тонкости и трансценденции, однако, в бытии вещи имеет малейшее совершенство, ибо большее есть в ограниченных сущих, — для объективного же содержания мудрости недостаточен известный объект — без достоинства тех вещей, которые [в ней] известны. Однако, если мы положим, что сила в имени, то метафизика, если она остановится на том абстрактнейшем объективном содержании сущего, наверняка не будет достаточно вкусной наукой, чтобы она могла быть названа мудростью просто³. И от противного, если

³ Суарес имеет в виду риторическую этимологическую фигуру (сила в имени есть его «этимон»): имя *sapientia* (мудрость) должно пониматься как если бы оно происходило от *sapida scientia* (вкусная наука).

бы была измышлена метафизика, коя трактовала бы о Боге, но не о сущем, то она имела бы даже нечто большее от объективного содержания мудрости, — как из-за знатности объекта, который в самой вещи есть не менее абстрактный, чем сущее, пусть и не [есть как сущее абстрактный] предикацией или универсальностью, так и из-за привлекательности, с которой более всего сопряжено такое созерцание, так и, наконец, из-за виртуального содержания и причинности, из каковой делается, что такое познание Бога легко порождает познание иных вещей. Однако поистине такое точное и демонстративное познание Бога не может получаться через природную теологию, если прежде не познаны общие объективные содержания сущего, субстанции, причины и тому подобные, потому что мы не познаем Бога, если только не из эффектов и не под общими объективными содержаниями, когда сопрягаем с [ними] отрицания, которыми исключаем несовершенство. И потому не может делаться так, что метафизика есть мудрость под последним объективным содержанием [мудрости как познания Бога], если она не включает также и первое [т.е. знание сущего как такового]. А если измыслить метафизику, которая из первого и второго способа познания имела бы все какие бы то ни было необходимые для познания Бога и первично достигала и созерцала бы его, то хотя она и могла бы сказываться мудростью абсолютно, также если бы и не познавала специально об иных вещах ничего или же — очень мало, однако, была бы весьма несовершенной и увечной мудростью, которой было бы необходимо не знать или несовершенно затрагивать многие [вещи] также и о Боге; потому что, поскольку Бог познается из эффектов, то если мы не знали бы преимущественные эффекты, то было бы необходимо, чтобы также и познание самого Бога было умаленным. И из-за этой причины Аристотель заслуженно назвал не часть метафизики, но всю ее целиком мудростью просто, о каковой он же сказал, что она есть только одна, — в кн. VI «[Никомаховой] Этики», гл. 7, и Св. Фома, в ч. I–II «Суммы теологии», вопр. 57, арт. 2.

16. Что второе условие мудрости обретается в метафизике, Аристотель одобряет потому, что она трактует о вещах более всего универсальных и наиболее отодвинутых от чувства; эти же суть нам труднейшие для познания, ведь поскольку наше познание происходит

от чувства, что отстоит от чувства дальше всего, то трудно попадает в наше понимание. Отсюда, подобрав этот случай, интерпретаторы обычно диспутируют то, познает ли прямо наш интеллект в этом состоянии единичные, или же только универсальные; а также: познает ли он между самими универсальными легче те, кои суть менее общие, как предельные виды, и потому, истинно ли, что молвит Аристотель в этом месте: *«универсальнейшие суть труднейшие для познания»*. Однако по истине самый первый из этих вопросов есть всячески чуждый настоящему установлению [науки]; ибо что приносит на деле для объяснения достоинства метафизической науки или для понимания названного текста Аристотеля то, что единичное прямо познается интеллектом, или нет? А потому этот вопрос всячески должен быть отослан нами на его собственное место, то есть, в науку о душе. Ибо надеемся, будет [так,] что, при поддержке Бога, мы когда-нибудь передадим разработанные по силам диспутации также и той науки. Ибо если мы не сможем добиться этого, то будут достаточны и те, кои о названном вопросе переданы до сих пор наиболее весомыми авторами: ибо я постановил не разбирать ни об одной вещи вне ее собственного места или же вне всяческого метода, даже если такая диспутация и вовсе должна быть опущена; ибо я оцениваю так, что умолчать о чем-то менее неудобно, чем чужеродными и призванными из иных мест вопросами некстати затемнить и смешать светлый и отчетливый метод.

17. *Познает ли наш интеллект легче универсальные, или же единичные.* — И почти тот же довод есть и о последующем вопросе, который поэтому я также опущу, затрагивая только то, что необходимо, чтобы понять смысл Аристотеля в цитированном месте, дабы не виделось, что он будто бы противоборствует самому себе. Ведь в кн. I «Физики», тотчас в ее вступлении, молвит, что в науке должно продвигаться от более универсальных к частным, потому что должно начинать от более известных нам, а более универсальные нам более известны; тут же он молвит, что эта наука есть о вещах труднейших, тем [доводом], что есть об универсальнейших, которые людям суть труднейшие для познания. Каковое явственное противоречие Св. Фома в [Суждении о] I кн. «Метаф.», гл. 2, чт. 2, примиряет так, чтобы мы понимали, что Аристотель в I кн. «Физики» говорил только о простом ухватывании

и несовершенном познании универсальных вещей, тут же — о познании научном и сложном, каковым мы отчетливо познаем собственные объективные содержания универсальных и демонстрируем о них их свойства. Ведь не всегда те, кои легче приходят в мышление через простое ухватывание, легче же и познаются и внутренне проникаются [интеллектом]; ибо что ухватываем легче, чем время, движение и подобные? И что разыскивается тяжелее, — насколько [это касается] точного познания, — как формального объективного содержания или существенности, так и свойств таких вещей? Поэтому более универсальные таким способом и сказываются более известными нам, насколько [это касается] простого и несовершенного ухватывания, (так сказать), что до [вопроса] *есть ли*; ведь кто не схватит легче, что это есть дерево, чем — есть ли это груша, или смоковница? Ибо мы нуждаемся в весьма немногих для этих более универсальных слитных и несовершенных понятий, а потому и формируем их легче. Однако, когда разыскиваем их точное познание, то получаем его труднее, из-за того, что они суть более отодвинутые от чувств, как тут и сказал Аристотель.

18. И я вижу, что этому изложению противостоит единственно только то, что Аристотель в I кн. «Физики», как видится, говорит не только о том грубом и несовершенном ухватывании универсальных, но — о научном познании; ибо из той легкости познания более универсальных он собирает порядок, который должно соблюдать в науке; наука же не должна проходить от более известных, насколько [это касается] ухватывания, но — [насколько это касается] того познания, кое может иметься через науку; ибо если научное познание есть более трудное, то, пожалуй, ничего не принесет и то, что простое ухватывание есть более легкое, даже если и должно начинать [науку] согласно подходящему методу от таких вещей. Добавь [к этому,] что явно самым опытом, что также и в научном познании легче познаются общие объективные содержания, чем собственные, как — сущее движимое или природное [познается легче], чем небо или человек, а объективное содержание сущего [легче], чем объективное содержание субстанции или акциденции. И счет также советует это, ибо в науке через себя и прямо интендируется отчетливое познание как сущности, так и свойств каждой вещи, или же — [ее] формального

объективного содержания, а сами универсальные, говоря через себя, не трактуются и не знают, насколько они суть целые или потенциальные универсальные, под каковым объективным содержанием отчетливое познание их самих зависит от познания более низших вещей; ибо это есть как бы рефлексивное и диалектическое познание, потому что то свойство или объективное содержание целого [как] потенциального сходится [с универсальным] скорее через интеллект, чем в самой вещи; ибо такие универсальные в собственных и реальных науках знают по собственным актуальным сущностям и согласным с ними и им адекватным свойствам, и так более универсальные знают легче, потому что от них всячески зависит познание менее универсальных, а не от противного, потому что более универсальные суть от объективного содержания более нижнего, а не наоборот. И это возражение, как видится, заключает не единственно только то, что Аристотель в I кн. «Физики» говорил о научном познании более универсальных, но и что ложно, что эти более универсальные суть более трудные познанию.

19. Из-за чего некоторые желают [понять так], что Аристотель в этом месте говорил не об универсальных объективных содержаниях, но об универсальных причинах, то есть: не об универсальных, кои называют [универсальными] в предикциировании, о которых он говорил в I кн. Физических [слушаний], и о которых проходит сделанное рассуждение, но об универсальных в причинении, как суть Бог и интеллигенции. О каковых, как видится, правильно понимается также и довод Аристотеля, а именно, потому что универсальные суть наиболее отодвинутые от чувств; ибо это истинно об универсальных в причинении, об остальных же — меньше всего, ведь поскольку эти [универсальные в предикации] суть также и в единичных материальных [сущих], то не видятся как отодвинутые от чувства; ибо это сущее или эта субстанция делается объектом чувства так же, как и это животное или этот человек, откуда, более универсальные предикаты легче делаются объектами чувств на основании их собственных единичных, чем менее универсальные, а потому легче попадает в наш интеллект, — по крайней мере, из нашей части, — животное, чем человек, и субстанция, чем животное, и так же об иных; потому что, говоря по правилу и согласно упорядоченному способу, коим к нам

прилагаются чувствуемые объекты, они легче впечатывают чувствам виды или фантазмы этих единичных [тех более универсальных предикатов].

20. Тем не менее, это изложение сообща отбрасывается интерпретаторами Аристотеля; ведь хоть они и допускают, что сказанное Философа есть истинное также и об универсальных причинах, однако учат, что он говорил тут собственно о более универсальных предикатах, как потому, что именно эти сказываются универсальными собственно и просто, так также и потому, что по истине вещи также и из той части, в коей метафизика трактует о сущем и субстанции как таковых, она есть труднее остальных наук. Да и в эти предикаты попадает довод Аристотеля, а именно, что они дальше отстоят от чувств согласно своей абстракции и отрезанному объективному содержанию; ибо ведь эти общие объективные содержания не имеют собственных единичных, но снисходят к единичным [через] менее универсальные, [т.е.] средние объективные содержания.

21. *Эксплицируется и одобряется способ примирения, приведенный из Св. Фомы.* — Истолкователи вносят и иные ответы — как на это место «Метафизики», так и на то [место] «Физики», и о I кн. «Вт. Ан.», гл. 2, и II кн., гл. 15 и 18, где Аристотель также молвит, что универсальные суть более известные природе, а единичные — нам. Опустив какие, я оцениваю так, что должно остановиться на том первом ответе, если его, однако, слегка эксплицировать. А потому должно сказать, что я оцениваю, что Аристотель в кн. I Физики говорил о порядке учения, в коем, сказывает, должно начинать от более универсальных, потому что они суть более известные нам, [что касается] их простого и слитного познания, насколько они суть некоторые потенциальные и универсальные целые. И [ничего] не приносит на деле то, что в науках не интендируется слитное познание, но — отчетливое, потому что Аристотель не сказывает, что более универсальные суть более известные в том познании, которое интендируется через науку, но скорее в том, кое предполагается как несовершенное, чтобы совершенствоваться через науку. А в этом месте Метафизики Аристотель не ведет дело о порядке учения, который должен соблюдаться нами, но о совершенной науке самих объектов, кою должно получить, и этим способом молвит, что более универсальные суть более трудные

для познания. Что, однако, он не утверждает просто, но с этим ограничением *«пожалуй»*; потому что иногда происходит так, что более универсальные суть более известные нам также и, [что касается] совершенного познания; потому что трудность, коя есть в них из части абстракции, может уравниваться откуда-то иначе; каковым способом природное сущее как таковое есть нам более известное, чем небо, а сущее, чем ангел. Но несмотря на это ограничение, Аристотель заключает, что эта наука есть о труднейших вещах, потому что в ней есть столькая абстракция, что всячески отрезает [свои объективные содержания понятий] от материи, а также от чувственных деяний и свойств как таковых, а потому в ее объекте не может быть ничего, откуда устранялась бы трудность, происходящая из столькой абстракции; и эти достаточны о том втором условии.

22. *Сомнение.* — О третьем условии мудрости можно заслуженно усомниться, каким способом [оно] сходится с этим учением, а именно, — быть достовернейшей [наукой]. И главнейший довод трудности происходит из математических наук, которые видятся намного более достоверными, так как они проходят из принципов достовернейших, да и известнейших чувству. Откуда, тот же Аристотель во II кн. «Метаф.», гл. 3, текст 16, обозначает способ прохождения математики как тщательнейший и достовернейший, тем, что она абстрагируется от материи и изменения, от коего не абстрагируется философия, и пусть видится, что метафизика абстрагируется, если рассматриваются те вещи, о коих она трактует, однако, по тому, как она есть в нас, видится, что не абстрагируется, потому что она не рассматривает о тех вещах, если только не из чувственных эффектов, кои обращаются в материи. Откуда, тот же Аристотель в кн. II [«Метафизики»], текст 1, молвит, что вещи природой своей известнейшие суть нам неизвестные, потому что наш интеллект так сравнивается к ним, как зрение летучей мыши к свету солнца. И [это] подтверждается, ибо человеческое познание начинается от чувства, откуда, через чувство оно и принимает ясность и достоверность; а потому, чем более познание о вещах будет отодвинуто от чувства, тем менее оно будет достоверным; а потому так, как из этого принципа Аристотель собирает выше, что эта наука есть труднейшая, так мог бы собрать отсюда, что есть недостовернейшая. Более того, эти две, как видится, всегда

сопряжены [друг с другом], именно: трудность и недостоверность или меньшая достоверность; а потому, если эта наука есть наиболее трудная, то последовательно будет и менее достоверная.

23. *Ответ.* — И видится, что должно раскалывать две части этого учения: одна есть та, которая разбирает о сущем как сущем и его принципах и свойствах. Другая есть та, коя трактует о неких особенных объективных содержаниях сущих, прежде всего — о нематериальных. Что до первой части, нет сомнения, что это учение есть достовернейшее из всех, что достаточно для того, чтобы это свойство закреплялось [за] ним самим абсолютно и просто, ибо сколько бы ни делалось сравнение между именами, оно должно делаться согласно тому, что в них есть лучшее и наибольшее, как это подбирается из III кн. «Топики», гл. 2; а потому таким способом Аристотель и молвит в сказанном проёмии [«Метафизики»] абсолютно, что это учение есть достовернейшее, и видится, что говорит о ней по тому, как она есть в нас. И его довод есть наилучший и проходит об этой науке, [что касается] этой части, а именно, потому что та наука есть достовернейшая, которая более всего обращается относительно первых принципов и которая делает вещь [т.е. дело демонстрации] из более немногих [принципов]; а так и имеется эта наука, потому что такая наука есть более независимая и имеет более известные принципы, из которых принимают крепость и достоверность и иные принципы, как это объяснено; ибо так те вещи, о которых трактуют математические [науки], включают [в себя] общие и трансцендирующие предикаты, о коих разбирает метафизика; а математические принципы также включают [в себя] метафизические [принципы] и зависят от них.

24. О другой же части этой науки, которая обращается в ограниченных объективных содержаниях сущего, должно разделить: ибо наука может быть более достоверной или согласно себе, или как [это есть] к нам. Итак, нет сомнения, что наука этих вещей из себя есть достовернейшая, а также, что превышает [в этом] математические науки. Ибо достоверность науки по этому способу должна взвешиваться из объекта; а такие вещи и нематериальные субстанции из себя пригодны к порождению их достовернейшего познания, потому что, как они суть сущие более совершенные и более необходимые, а также простые и абстрактные, так в них есть и бóльшая истина, и бóльшая

достоверность принципов. А из части нашего интеллекта эта наука есть в нас, насколько [это касается] этой ее части, менее достоверная, как учит опыт и одобряют доводы для сомнения, положенные в начале. И прежде всего тот, что поскольку наше познание происходит от чувства, то мы более темно и из природы вещи менее достоверно прикасаемся к тем [сущим], которые абстрагируются от всякой чувственной материи.

25. *Предлагаются и разрешаются несколько сомнений. — Первое.* — Скажешь, во-первых: тогда эта наука по тому, как она есть в нас, всегда есть в этой части менее достоверная, чем математика; тогда она и просто есть менее достоверная, потому что метафизика, о которой мы ведем дело, не есть иная, если не только человеческая, а эта есть только в нас; а тогда, что приносит на деле к знатности метафизики то, что она есть более достоверная согласно себе? — ведь это будет истинным об ангелической метафизике, но не о нашей. Откуда, в трактате о нашей, видится, что вовлекается противоборство в той дистинкции, — согласно себе и по тому, как [есть] в нас; ибо эта дистинкция подходит лучше всего [как] соразмерная объектам или познанным вещам, и так ею часто пользовался Аристотель в I кн. «Вт. Ан.» и в начале «Физики» и «Метафизики»; а [как] соразмерная нашим актам или имениям, как видится, она не может иметь место никоим способом, — из-за сделанного довода; тут же мы говорим не об объектах, но о самой вещи [т.е. науке]. Некоторые отвечают, что достаточно того, что метафизика есть более достоверная в ангелах, потому что [в них она] есть того же объективного содержания с нашей, потому что разбирает об этих сущих под тем же объективным содержанием или абстракцией. Но это сказывается не правильно, потому что та ангелическая наука есть более высокая по объективному содержанию понятия [науки, чем наша], во-первых, потому что она либо есть совершенная и от более первого, а именно, поскольку обращается относительно сотворенных вещей, либо, — если и есть от последующего, как о Боге, — есть через совершенное познание более знатных эффектов. Затем, потому что науки разносятся родом из способа прохождения [интеллекта в науке], способ же понимания ангелов есть более высокий, более простой и сущностно более совершенный.

26. *Сопоставление в достоверности между метафизикой и математическими [науками]*. — Отвечается поэтому, во-первых, что, пожалуй, в некоем состоянии человеческая метафизика может быть более совершенная и достоверная [наука,] чем суть математические; ибо, пусть, если мы приобретаем эту науку одними только природными силами и упорядоченным человеческим способом, она и не может быть получена так совершенно, однако, если наш интеллект поддерживается в самом природном рассуждении некой более высокой причиной, либо если сама наука делается сверхприродным способом, хотя сама [знаемая] вещь и есть природная, то она может, пожалуй, быть такой ясной и очевидной, что превысит [в этом] и математические. Поскольку же этот ответ есть более теологический, чем философский, я добавлю далее, что хотя метафизика в нас, [что касается] этой части, всегда ниже математики по достоверности, тем не менее, просто и сущностно она есть более знатная, к чему во многом приносит на деле то, что она есть более достоверная согласно себе и из части объекта; ведь достоинство объекта более всего относится к достоинству науки, и именно оно [т.е. достоинство объекта] через себя притекает в науку; несовершенства же, которые примешиваются из нашей части, суть более через акциденцию, и именно к этому склоняется данная дистинкция, в каковом смысле она и не вовлекает никакого противоборства.

27. *Второе сомнение*. — Некто усомнится, во-вторых, ведь отсюда следует, что эта наука метафизики, насколько она ведет дело о Боге, есть менее достоверная, насколько [это есть] к нам, чем когда она трактует об интеллигенциях, что, однако, не видится истинным. Следствие так выводится из сделанного довода: ибо если эта наука есть менее достоверная, как [это касается] нас, насколько она обращается о вещах абстрактных от материи, потому что наше познание начинается от материальных, то тогда, чем более вещь, о которой трактует метафизика, будет удалена и отодвинута от этой материи, тем менее будет достоверной метафизика по тому, как она обращается в той [вещи]; но Бог наивысшим способом отстоит от вещей материальных и чувствуемых, а тогда... Отвечается [на это], отрицая следствие, говоря абсолютно [т.е. если не говорить разнесенно]. Ведь двумя способами может пониматься то, что одна вещь больше отстоит от иной, а

именно: совершенством или существенностью и — причинностью или связанностью эффекта и причины. Первым способом Бог больше отстоит от материальных вещей, чем сотворенные духи, а последующим способом сотворенные духи больше отстоят от всех [иных] сотворенных вещей, чем Бог. Ибо все зависят сущностно от Бога, но не от остальных духов, и — говоря через себя — все [сущие] подражают Богу и несут в себе некое его подобие или след; а то, что отсюда выходит некое подобие или сходство с ангелами, есть [для иных сотворенных вещей] вторичное и акцидентальное. А тогда, поскольку мы восходим к созерцанию отдельных субстанций из чувственных вещей, рассмотренных не как угодно, но как эффекты, отсюда и делается так, что мы природно получаем познание Бога достовернее, чем [познание] ангелов, что более широко будет явно самим пользованием и опытом [этого учения] из тех, что должно еще сказать.

28. *Третье сомнение.* — В-третьих, можно сомневаться прежде всего о той первой положенной части [науки о сущем как сущем], превышает ли эта наука иные единственно только, [что касается] достоверности принципов, или же — также и заключений. Ибо сделанный довод, как видится, проходит о принципах, но если сказывается именно это, то следует, что вовсе не эта наука, но имение принципов, кое есть отдельное [от имения науки], есть более достоверное иных наук. Откуда, попутно можно также сомневаться, есть ли эта наука более достоверная, чем [даже само] имение принципов. Ибо если сказывается это, то положенная трудность легко распутывается, как это явно через себя; но само это видится как труднейшее, ведь и эта наука опирается на сами эти первые принципы; а потому, как же она может быть достовернее, чем их имение, поскольку также и тут есть истинная та аксиома: *То, из-за чего каждое таково, есть это [т.е. такое даже] более?*

29. Начиная от этой последующей части, Св. Фома, в ч. I—II [«Суммы теологии»], вопр. 2, арт. 2, ко 2, обозначает, что мудрость есть более знатная и достоверная, чем даже само имение принципов; ибо молвит так: *«Наука зависит от интеллекта так, как от более первоначального, но и то, и другое зависит от мудрости так, как от первоначальнейшего, каковая содержит под собой и интеллект, и науку»*; потому

Св. Фома судит так, что мудрость есть более первоначальная и совершенная, чем интеллект или имение принципов. И указывает довод, — потому что мудрость имеет [все,] что бы ни было от совершенства в имении принципов, и само это — более знатным способом, а помимо того — нечто более широкое [в совершенстве], а потому она и есть более совершенная. Предшествующая [посылка] объясняется, потому что интеллект обращается относительно первых принципов, вынося о них суждение; но это же самое имеет и мудрость, как показано выше, а дальше того она обращается и вокруг многих иных, которые выводятся из принципов, а также и относительно знатнейших вещей и первых причин вещей, как показано выше. Опять же, и относительно самих первых принципов мудрость обращается более знатным способом, потому что интеллект обращается [о них] только простым способом, вынося суждение из природной и непосредственной действительности природного света интеллекта; мудрость же, делая рефлексию о самом этом свете, и созерцая его происхождение, от коего он сам имеет свою всецелую достоверность, принимает это как среднее для демонстрирования истины и достоверности принципов; но этот способ суждения видится более высоким и более охватывающим; а потому, мудрость имеет больше совершенства, чем интеллект, и [все,] что ни есть от знатности в интеллекте, она имеет более совершенным способом. Откуда, как видится, также удовлетворяется трудности в противное, на которую намекалось выше⁴; ибо, пусть мудрость в начале и как бы по пути рождения зависит от интеллекта, потому что необходимо, чтобы она предполагала некие принципы, однако, согласно себе, если она есть совершенная, не зависит от него сущностно, но есть через себя достаточная для согласия с принципами через собственные средние [показывания] и рефлексию о самом интеллектуальном свете и, пожалуй, может дойти до того совершенства, что доставляла бы согласие со своими принципами уже без какого-либо формального рассуждения. И того же суждения держится Альберт, кн. «Об ухватыван.», ч. 5, и это имеет большое основание в Аристотеле, в кн. I «Вт. Ан.», гл. 7, текст 23, где тот обозначает, что метафизика есть начальница всех [наук], а именно: потому, что де-

⁴ Т.е. в аргументе, который утверждает противное тому, что мудрость достовернее имения принципов.

монстрирует свои принципы, и в кн. VI «[Никомаховой] Этики», гл. 7, где молвит так: *«Нужно, чтобы мудрый не только знал те, кои познаются из принципов, но также говорил истинные и о принципах. Почему мудрость и есть и интеллект, и наука, а наука (насколько она есть главная) тех вещей, которым оказываются высшие почести»*. Но он не мог [тут] понимать так, что мудрость есть нагромождение из интеллекта и некой науки, так как он сам разделил эти поодиночке как разные доблести; а потому он понимает, что она есть интеллект и наука [разом] согласно некоторому выдающемуся совершенству, как понимают там также и излагатели, а диспутирует Буридан в вопр. 12 [кн. VI Вопросов на «Никомахову Этику»], который скрыто вводит это суждение в посл. вопр. той же VI кн. «Этики».

30. *Более ли достоверна метафизика, чем имение принципов.* — Тем не менее, некие — и достойно одобрения — оценивают, что должно ограничить это суждение так, чтобы мудрость, конечно, предпочиталась интеллекту принципов, поскольку он обращается относительно принципов иных наук, но не поскольку он обращается относительно принципов той же метафизики. Каковое ограничение, как видится, они подбирают из слов, которые Св. Фома присовокупляет выше, сказывая, что мудрость есть первоначальнейшее и содержит под собой интеллект и науку: *«Как рассуждающая [и решающая] о заключениях наук, — молвит он, — и об их же принципах»*; где должно отметить то относительное [слово] *их же*, ибо оно относится к иным, отдельным от мудрости наукам; а тогда мудрость сравнивается с интеллектом единственно только, поскольку она обращается относительно принципов иных наук и потому, что судит и решает о них, а потому она и сказывается более знатной, [чем интеллект]. Но не так, видится, выпадает в той же мудрости, если сравнить ее с интеллектом, поскольку он обращается относительно принципов самой же мудрости; ибо от него как от ближайшего источника она имеет свою целую достоверность. Также, то имение [принципов] обращается относительно тех же вещей и более знатным способом, потому что это имение не останавливается на первых абстрактнейших принципах, принадлежащих к сущему как таковому и к иным абстрактным терминам, как есть тот [принцип]: *Кое-угодно есть или не есть*, и ему подобные, но обращается даже относительно первых принципов субстанции как

таковой и Бога, и интеллигенций как таковых; откуда, к нему и принадлежит собственно созерцать их чтойности; ибо чтойность вещи понимается через простое познание, либо же из нее устанавливается непосредственный [т.е. первый] принцип, если нами она познается через сложение; а к мудрости будет принадлежать тогда — продемонстрировать свойства этих вещей из [той] чтойности. И как видится, хотя бы не может отрицаться то, что познание тех принципов, на которые опирается эта наука, просто есть более достоверное, чем есть сама наука, если уж она зависит от него как от собственной причины, коя имеет другое и более высокое объективное содержание в самом способе согласия [как виде причинности]. И ничего не приносит на деле то, что метафизика поворачивается к своим принципам, чтобы их продемонстрировать; ибо всегда необходимо, чтобы она — согласно своему собственному объективному содержанию — проходила через рассуждение и опиралась на более первые принципы, которые она подбирала бы как более известные и достоверные; ибо не должно сказывать, что то же приобретенное имение соглашается [с принципами] через рассуждение и без рассуждения. Итак, сравнивая принципы метафизики с самой этой наукой абсолютно и вообще, познание тех [принципов] есть более достоверное. И это же самое подтверждает опыт; ибо ничто не демонстрируется в метафизике, что было бы по этому объективному содержанию [т.е. по своей достоверности] такое достоверное, как этот принцип: *Кое угодно есть или не есть*, насколько он есть известный через себя.

31. *Каким способом мудрость возвышеннее всех иных интеллектуальных имений.* — А потому, когда мудрость предпочитается всем иным интеллектуальным доблестям и даже интеллекту принципов, это может пониматься, во-первых, о мудрости, как она включает свои принципы и сравнивается с иными науками, насколько те также включают свои принципы и заключения; ведь именно так обычно рассматриваются науки, что берется из Аристотеля, II кн. «Метаф.», гл. 2, текст 5, где на это же обращает [наш интеллект] Фонсека. Сказывается же, что метафизика превышает иные науки, [что касается] достоверности как заключений, так даже и принципов, не единственно только сравнивая принципы к принципам, а заключения к заключениям; ибо так не было бы собственного сравнения науки с интеллектом,

но либо науки с наукой, либо интеллекта с интеллектом, в каком смысле также и одна частная наука может сказываться более достоверной, чем интеллект принципов, потому что она может иметь более достоверные принципы. А тогда должно понимать, что даже сравнивая метафизические заключения с собственными принципами иных наук, сказывается, что метафизика превосходит [те принципы] в достоверности, потому что ее рассуждение опирается на столь известные и достоверные принципы, что могло бы породить согласие даже более достоверное, чем есть простое согласие с некими принципами в иных материях; а также [это сказывается] из-за иных выше сделанных доводов.

32. *Более неочевидное именование может быть более знатным более очевидного, а более недостоверное — более достоверного.* — Либо же, во вторых, и, пожалуй, даже яснее, может сказываться, что мудрость предпочитается интеллекту принципов по знатности и возвышенности просто, но не всегда по достоверности или очевидности, прежде всего, — относительно нас или по тому, как это есть в нас; ибо не всегда знатность именованья или достоинство его самого, или же науки, взаимоотношается с достоверностью или очевидностью; ведь христианская вера по ее субстанции или виду есть просто более знатная, чем природная метафизика, пусть и не есть такая ясная и очевидная, а природная философия есть более знатная, чем математика, — пусть и есть менее достоверная, — из-за знатности ее объекта, которая больше приносит к достоинству интеллектуальной доблести просто, [т.е. не относительно нас], как это обозначил Св. Фома в кн. I [Изложения на] «О душе», гл. 1, и в I ч. [«Суммы теологии»], вопр. 1, арт. 5, к 1, где он приводит то [сказанное] Аристотеля в кн. I «О частях животн.», гл. 5: *«Хотя мы и можем мало затронуть более высокие вещи, однако из-за возвышенности этого рода познания мы больше услаждаемся [этими], чем когда держимся всех тех, что сопряжены с нами»*. И, пожалуй, подобное же суждение имеется в кн. I «О небе», гл. 12. А потому мудрость или метафизика — если и не есть в нас более достоверная, чем интеллект, по крайней мере, [что касается] ее принципов, — есть, однако, просто более знатная и высокая, потому что затрагивает более знатные сущие и верховные причины сущих, а именно — Бога и интеллигенции, которые интеллект принципов не

затрагивает согласно их собственным объективным содержаниям, но единственно только — согласно общему объективному содержанию понятия сущего и субстанции; ибо, пусть о Боге и интеллигенциях согласно себе суть многие через себя известные принципы, однако, относительно нас ничто не есть известное через себя; ибо, если уж то, что Бог есть, для нас не есть через себя известное, как мы покажем ниже, то намного менее — остальные, кои демонстрируются об этих вещах в метафизике. И так делается то, что об этих вещах мы ничего не познаем непосредственно через интеллект принципов, но единственно только — через мудрость, а потому мудрость есть более знатная, пусть и не будет более достоверной своих [собственных] принципов, по тому, как она существует в нас; потому что для большей знатности достаточно того, что она есть о вещах более простых и согласно себе более достоверных [даже] и с той достоверностью и очевидностью, которая может иметься через природный свет человеческого гения. Откуда, природное блаженство человека (что больше всего подтверждает это) состоит не в некоем акте интеллекта принципов, но в акте и созерцании мудрости, как сказывает Аристотель в VI «[Никомаховой] Этики», гл. 12, что так, как здоровье есть некоторое счастье тела, так мудрость есть счастье души; и потому там же он предпочитает ее благоразумию, ведь благоразумие относится к мудрости как к цели; ибо ведь благоразумность есть (как молвит он наилучшим способом) — попечительница мудрости; ведь она так управляет духом, чтобы сделать его умиротворенным и свободным от смятения, что более всего необходимо для созерцания мудрости; и то же он учит в кн. X «[Никомаховой] Этики», гл. 7 и 8.

33. А из этих явно также разрешение третьего сомнения, [что касается] его первой части; ибо должно сказать, что это учение есть более достоверное иных наук — не единственно только, [что касается] принципов, но и [что касается] заключений. Каковое же, если оно понимается пропорционально, есть несомненное, как я сказал, а именно, что принципы этой науки суть более достоверные, чем принципы иных наук, а заключения этой — заключений иных; ведь это последующее следует из того первого, ибо те заключения суть более достоверные, которые следуют из более достоверных принципов тем же родом вывода. А что принципы суть более достоверные, явно,

потому что они суть более абстрактные и универсальные и первые из всех, как мы увидим ниже; откуда, они могут служить для демонстрирования неким способом принципов иных наук, как объяснено. А если же это сравнение понимается абсолютно и без сказанной пропорции, то есть, что эта наука согласно себе [как] целой и даже согласно ее заключениям превышает достоверностью иные науки согласно целому, которое в них есть, и даже [что касается] их принципов, то так это сравнение есть менее достоверное и не необходимое для знатности и совершенства мудрости. Однако, тем не менее, [и так оно] есть достойное одобрения, если мы говорим о собственных и частных принципах иных наук, — по тому, как они познаются нами; ибо едва ли обретишь хотя бы один [принцип], который бы узнавался нами из одного только познания терминов со столькой же достоверностью, сколькая может проявляться из принципов метафизики.

Каким способом метафизика есть более пригодная к учению

34. Четвертое условие мудрости, которое есть то, что она более пригодна к учению, Аристотель демонстрирует так, что *«та наука есть более пригодная к учению, которая больше обращается в познании причин; ведь учат те, кои приводят причину каждой вещи»*. И [при этом он] молчаливо принимает, что это учение более всего обращается в познании причин; и так он и заключает, что она есть наиболее пригодная к учению, а потому и есть мудрость. И это же самое условие Аристотель объяснял почти во всей целиком 1 гл. этого Проёмия, или первой книги. Ибо, чтобы заключить, что к мудрости принадлежит исследовать высшие причины вещей, он, весьма далеко взяв начало [для аргумента], молвит, что люди природно устремляются к науке; ибо более всего на этом основании они предпочитают чувства; а в остальных же животных есть только познание чувств, но некоторые из них имеют также и память, и некоторое врожденное благоразумие или, скорее, — природное наитие и чутьё, а некие [животные] также причастны к некоторому способу обучения, однако никогда не получают совершенного опыта; человек же познает через чувства единичные [вещи], которые он не единственно только удерживает памятью, но также и сопоставляет между собой, и так он мало-помалу приоб-

ретаем опыт, который обращается единственно только относительно единичных. Но через опыт он продвигается далее и разыскивает искусство, в коем уже познает и универсальные, а также разыскивает их объективные содержания и причины, поэтому тот, кто уже получил искусство, оценивается как более мудрый, чем единственно только опытный, потому что он [т.е. имеющий искусство] познает не единственно только то, есть ли вещь, так, как [познает] опытный, но также и — из-за чего [она есть], т.е. причину вещи. А потому (говорит [Аристотель]) мы считаем архитекторов более знатными [мастерами] и более мудрыми — тех, которые не только деятельны (что своим способом есть общее и для неодушевленных), но также и познают причины и объективные содержания вещей. И он тотчас присовокупляет то свойство, в коем обращаемся [ныне] мы, сказывая: *И в целом знак мудрого есть — мочь учить*; что может предоставить [лишь] тот, кто знает причины вещей, но не тот, кто опытен в одних только эффектах.

35. *Сомнение.* — И об этом условии [мудрости] можно усомниться, во-первых, почему эта наука оценивается [как] более годная к учению, чем остальные; ведь всякая собственная наука [т.е. наука, демонстрирующая] «от более первого», (ибо именно между этими должно делать сравнение), демонстрирует вещь через ее причины, а потому каждая наука так же пригодна к учению в своей материи, как эта — в своей. И к этому [ничего] не привносит на деле то, что эта наука трактует о более знатных вещах; ибо это хотя и привносило бы [что-то] к тому, чтобы сама [она] была более знатной, но не к тому, чтобы была более годной к учению, ведь к этому [последнему] больше привносит пропорция эффекта с причиной, чем знатность того и другого; ибо о более нижнем эффекте [мы] так же соразмерно учим через его собственную причину, как и о более высоком — через его; а потому это условие — либо вовсе не есть никакое специальное в метафизике, либо же не есть отдельное от достоинства [ее] объекта. Так что, если это свойство и может закрепляться [за] некой наукой, то, верно, должно было бы скорее закрепляться [за] диалектикой, ибо именно она учит обучаться и учит учить; а потому она и есть более годная к учению, чем всякая иная [наука]. И таким способом Платон прилаживает эту службу к диалектике в диалоге «О сущем», или «Со-

фист», а потому и предпочитает ее — там же и в кн. VII «О госуд.» — всем наукам.

36. *Разрешение сомнения.* — На первую трудность отвечается, что, пусть иные науки и демонстрируют свои свойства или эффекты через собственные соразмерные им причины, поскольку, однако, эти причины не суть первые и независимые, но подчиненные более высоким, то и для учения иные дисциплины годны не так, как метафизика, которая рассматривает первые причины и принципы вещей. Итак, метафизика превосходит [иные науки] не единственно только в знатности объекта, но также и в независимости и верховенстве причин и принципов. Из чего делается так, что только эта наука одна через себя и без подпорки другой [науки] полно и точно учит обо всех, кои попадают под ее объект, а иные науки во многих [вещах] зависят от этой, чтобы они могли передавать точное познание причин, а потому и сказывается, что эта наука пригоднее к учению.

37. На подтверждение [аргумента сомнения] отвечается, что есть две [вещи], которые поддерживают [интеллект] в учении, а именно: метод и способ учения, а также охватывание [в учении самих] вещей и причин. Что до этого более первого, служба учения принадлежит к диалектике, и в этом смысле она может сказываться наиболее пригодной к учению или, скорее, — к обучению, потому что передает форму и метод учения. Насколько же это касается последующего, наиболее пригодной к учению является метафизика, потому что она учит о более высоких и более действенных средних [терминах для] демонстрации, а также и о тех, что больше всего суть от более первого. А поскольку это и есть главнейшее и труднейшее в науке и, поскольку сама диалектика также, насколько она есть наука и демонстрирует через причины, зависит в этом неким способом от метафизики, то эта [т.е. метафизика] есть просто наиболее пригодная к учению. И не иначе судил и Платон, который часто под именем диалектики понимает метафизику.

38. *Каким способом метафизика демонстрирует «от более первого».* — Во-вторых, о том же условии или его одобрении можно усомниться, каким способом эта наука может демонстрировать через причины,

если она имеет простейший объект, который не может иметь собственные причины. Ибо сущее, насколько сущее — ни согласно себе, ни согласно знатнейшему объекту, содержащемуся под тем общим [сущим], не может иметь собственные причины; а потому метафизика не может демонстрировать через причины, по крайней мере, — в ее высшей части, ни в той, коя рассматривает универсальнейшие объективные содержания сущего. Предшествующая [посылка] явна, потому что Бог не имеет причин, а следовательно — и сущее как сущее, которое охватывает Бога. На это отвечается, что причины суть двойные: одни — собственные и те, которые в самой вещи влияют на эффект, а также иные, сказываемые [причинами] шире, которые суть скорее причины познания вещи «от более первого», чем [причины] существования, и они сказываются собственно основаниями атрибутов или свойств, кои демонстрируются о субъекте. Итак, говоря о субъекте этой науки согласно его абстрактнейшему объективному содержанию, — я говорю: абстрактнейшему — либо согласно нашему счету, как есть сущее, насколько сущее, либо — согласно самой вещи, как есть первое сущее или само бытие через сущность, — то так истинно, что эта наука не имеет собственных причин вещи, через которые она демонстрировала бы нечто о своем объекте; однако, она имеет объективные содержания и средние [термины], отдельные от крайних согласно нашему способу схватывания, из которых она делает демонстрации «от более первого», ведь для таких демонстраций, поскольку они делаются человеческим способом, достаточна дистринкция понятий с неким основанием в вещи, а также того, что свойство, познанное через одно понятие, есть [объективное содержание как] основание другого продемонстрированного атрибута; и именно этим способом мы демонстрируем, что Бог есть совершенное сущее, потому что есть внутренне необходимое сущее, а одно свойство сущего или субстанции тем же способом демонстрируем через иное [свойство]. И именно этот способ демонстрации охватывает Аристотель также, когда сказывает, что эта наука учит о причинах вещей, то есть — о принципах и корнях, и объективных содержаниях вещей, — будь то собственные физические причины, или метафизические объективные содержания [то есть основания], которые обычно также называются широко [взятые] формальные причины. И этим способом излагает Св. Фома в [своем Суждении на] VI кн. «Метафиз.», текст 1,

то, что там молвит Аристотель, а именно: в этой науке разыскиваются принципы и причины сущих, насколько суть сущие. А что до иных частей или сущих, которые метафизика охватывает под своим объектом, как суть сотворенные сущие, интеллигенции и др., то так она имеет собственные реальные причины или [причины], истинно и в самой вещи влияющие [на эффект], через которые она может делать демонстрации, как это известно через себя.

Через сколько родов причин демонстрирует метафизика

39. *Демонстрирует через конечную [причину]. — Через действенную.* — И тотчас встречается третий вопрос: демонстрирует ли эта наука, поскольку она обращается относительно этих [т.е. конечных] сущих, через все роды причин, или же — только через некие. И, во-первых, достоверно, что чаще и больше всего она демонстрирует через конечную причину, как это явно и из самого пользования, и потому что эта [причина] есть первая и знатнейшая из причин, а также та, которая обычно более всего привносит к исследованию природ и свойств вещей, и даже — остальных причин вещи. Опять же, также достоверно, что эта наука демонстрирует через действенную причину, ибо она рассматривает о первом сущем, которое есть главнейшая действенная причина всех остальных [вещей], от каковой [причины] все остальные зависят сущностно. И под [объективным содержанием] этой причины она рассматривает также об интеллигенциях, которые имеют некую причинность в этих более нижних [сущих], и, наконец, — об иных причинах вещей, насколько они могут охватываться ее объектом.

40. *Удовлетворяется возражению.* — Скажешь: причинность действенной причины обращается относительно существования вещей, наука же абстрагируется от существования, а потому не может демонстрировать что-либо через действенную причину. На это отвечается, во-первых, что, пусть актуальная зависимость от действенной причины, насколько [она есть] (так сказать) в исполненном акте, и не попадает через себя под науку, потому что она не есть просто необходимая, но контингентная и свободная, однако, внутреннее отношение к действенной причине и, прежде всего, — к первой, есть необходимое и [как таковое] рассматривается в науке, а из него собираются многие

свойства вещей. Ибо из того, что тварь имеет сущностную зависимость от действенной причины, собирается то, что она есть не сущее через сущность, но — через причастность, а также то, что бытие не есть от ее сущности, и что она есть конечное сущее, и подобные. Затем сказывается, что, пусть наука и не рассматривает существование вещи в исполненном акте, однако рассматривает его в обозначенном акте, то есть [рассматривает], что есть само существование, и каким способом оно подходит или может подходить каждой вещи, а к этому более всего привносит рассмотрение действенной причины. Откуда также делается, что о тех вещах, кои неким способом суть необходимые сущие, наука созерцает само [их] актуальное и исполненное существование, что более всего есть истинное о Боге, который есть просто необходимое сущее и существующее в акте, необходимость существования коего рассматривается не через действенную причину, но — через отрицание действенной причины. А об иных вещах в науке также разыскивается, — суть ли вечные, и то, как они проистекают от своей действенной причины. А потому: многие демонстрируются в метафизике через эту причину.

41. *Через образцовую [причину]*. — А отсюда также явно, что эта наука может пользоваться в своих демонстрациях образцовой причиной, однако, [только] если она может затрагивать истину и свойство самого этого образца в себе, что, однако, есть редкое, а в божественных образцах, кои называют идеями, и природно невозможное, потому что те божественные образцы не могут обозреваться в себе, если только Бог не видится в самом себе. Однако, каким бы счетом не познавалась образцовая причина, она есть лучшее среднее демонстрации и — наиболее собственное метафизике, ибо из себя она абстрагируется от материи и обретается более собственно в духовных и интеллектуальных вещах, а также есть некоторым способом счет или форма, через которую работает деятель, и таким способом о ней [то есть образцовой] есть тот же довод, который и о действенной причине.

42. *Каким способом — через материальную*. — Наконец, о материальной причине Сонцин в IV кн. «Метафиз.», вопр. 15, абсолютно отрицает, что метафизика демонстрирует что-либо через эту причину.

И его довод есть тот, что метафизика абстрагируется от материи из части объекта, а потому и принципы метафизики абстрагируются от материи, а потому — и демонстрации. Но это суждение нуждается в ограничении, ибо материальная причина как таковая и взятая в своей целой широте открыта шире, чем материя чувственная или понимаемая, либо количественная, от которых абстрагируется объект метафизики. И принятый [аргумент] объясняется, ибо в вещах духовных истинно дается (так сказать) материальное причинение; ведь духовная сотворенная субстанция есть поистине материальная причина своих акциденций, а многие [также] полагают, что материальная причина существования есть сущность, личности — природа, а граница — [материальная причина] деяния, которое тянется к ней. А потому, хотя мы и даем [истину аргументу], что метафизика не пользуется в своих демонстрациях материей, сказываемой собственнейшим образом, однако, не может отрицаться, что она часто пользуется материальной причиной, — либо для утверждения, либо для отрицания чего-нибудь. Первым способом она демонстрирует, слова ради, что ангелические акциденции суть нематериальные, неразделимые, и целые в целом, и целые в какой угодно части, потому что они суть в духовном субъекте и др. Последующим же способом она демонстрирует, что те акциденции не творятся, потому что зависят от своего субъекта в делании и сохранении, и подобно этому из собственного определения материальной причины она демонстрирует, что сущность не может сравниваться с существованием как [его] субъект. Наконец, причинность пассивной потенции как таковой есть материальная; но рассматривать пассивную потенцию и через нее демонстрировать надлежит метафизику, а потому и [демонстрировать] через материальную причину. Добавлю далее из сказанных выше об объекте этого учения, что хотя [метафизика] не трактует о физической материи через себя и из своего первоначального установления, однако, неким способом все же трактует о ней, а именно, насколько это необходимо для завершения трактата и рассмотрения о ее объекте: для раскалывания акта от потенции, полной формы — от неполной, а их обеих — от материи, и, наконец, для того, чтобы поместить материю на той ступени сущего, на которой она должна поистине устанавливаться; а в этом трактате можно собирать и демонстрировать из общего объективного содержания материальной

причины весьма многие, как видится и через себя известным, и из самого пользования [наукой] будет явно. Поэтому демонстрация через материальную причину не есть всячески чуждая в этой науке, хотя иные [демонстрации через иные причины] встречаются чаще и, как видится, суть более собственные для этого учения.

43. О пятом свойстве [мудрости] не встречается ничего, что должно было бы добавить к тем, которые сказаны в первом заключении [этой секции] и в предшествующей секции. Ибо показано, что эта наука есть более всего умозрительная и обращается относительно вещей, к которым должно устремляться и которые должно познавать более всего ради них самих; откуда есть очевиднейшее, что к этой науке должно стремиться и ее должно искать ради нее самой. Также сказано, что природное счастье [человека] положено в некоем акте этой науки, а к счастью более всего устремляются ради него самого.

Метафизика [есть] бесспорно глава [и владычица] иных наук

44. А из этого [т.е. пятого] свойства легко понимается, что также и шестое свойство мудрости совершеннейше сходится на метафизике; откуда, Аристотель и демонстрирует его этим вот способом. Та наука есть более всего глава и первая, а также ставится перед прислуживающей [наукой], которая рассматривает первые причины вещей, и прежде всего — конечную и предельную [причину], ради которой делаются вещи, — а это есть служба метафизики; а потому она и есть та, коя будет господствовать над остальными дисциплинами; а потому также и под этим титулом сама она есть мудрость. Но некие сказывают, что не эта, но нравственная наука, прежде всего — политика, имеет это первенство и главенство, и как бы повеление в остальных науках, как учено приметил Фонсека к этому месту Аристотеля. Ибо наставлять и господствовать должно закрепить скорее [за] практическими, чем [за] умозрительными между интеллектуальными доблестями; ведь наставлять есть практический акт; и нравственная философия есть практическая [наука], а преимущественная в ней есть политика, коя наставляет всех совокупно в порядке к общему благу республики; а потому... И это подтверждается, ведь согласно должному порядку счета не благие нравы должны приносить [нечто] к науке, но наука — к благим нравам; а потому та наука, которая пе-

чется о благих нравах, должна повелевать той, коя останавливается на одном только умозрении вещей. Но эти доводы, если что и одобряют, то скорее проходят о благоразумии, чем о нравственной философии, ибо наставлять принадлежит к благоразумию, а не к философии, интендировать же благие нравы не подходит ни философии, ни собственно благоразумию, но — воле и ее доблестям. Отсюда же, хотя те доводы и одобряют, что благоразумие есть более совершенное в объективном содержании нравственной доблести, и под этим объективным содержанием [т.е. как нравственная доблесть интеллекта] оно повелевает практически, а, следовательно, мы можем и даром дать [истину аргументу в том], что в порядке к благим нравам нравственная философия неким способом предшествует остальным умозрительным наукам; однако, те доводы вовсе не одобряют, — ни того, что благоразумие абсолютно и просто есть более совершенное, чем метафизика, ни того, что нравственная философия имеет первенство в роде интеллектуальной доблести.

45. Поэтому нужно разделять в науках два, а именно: созерцание или суждение об истине и безошибочную силу или правильность ее достижения, а также — благое использование такой науки и ее актов, насколько они суть свободные и могут в должных обстоятельствах делаться или не делаться благим или злым способом и ради почетной цели. Первое объективное содержание есть сущностное для науки как таковой; более того, это универсально и сперва сходится через себя со всякой интеллектуальной доблестью, хотя практическая доблесть и упорядочивает далее само это познание истины и суждение о ней к работе, что не принадлежит к большему совершенству науки как таковой, но скорее есть указание на меньшее ее совершенство, как Аристотель учил тут же в Проëмии Метафизики, а также, пожалуй, затронем это ниже и мы, трактуя о качествах и имениях мышления. Второе объективное содержание, а именно, использование науки, — что оно есть почтенное, или же полезное для республики, или для иных целей, — есть акцидентальное науке как таковой, пусть и наиболее необходимое человеку. Итак, повелевать пользованием наукой этим последующим способом относится ближайшим образом к неким доблестям и к благоразумию, а нравственные науки привносятся к тому же повелению больше, чем метафизика, и это собствен-

но называется практическим повелением, потому что имеет в виду больше работу науки как она есть работа воли, чем — интеллекта, ибо пользование есть активно в воле, хотя выполнение иногда и есть в интеллекте. А направлять науки под первым объективным содержанием понятия [наставления], а именно, — к познанию истинного, через себя принадлежит сперва и более всего к метафизике, от которой [все науки] некоторым способом принимают принципы, познание терминов и объекты или чтойности своих объектов — согласно тем, что объяснены выше. И по объективному содержанию этого направления и независимости может сказываться, что метафизика повелевает иными [науками], — скорее умозрительным повелением, чем практическим; на основании чего сама она просто выдается в объективном содержании науки и мудрости. Добавлю, наконец, что если метафизика рассматривается, насколько в ее совершеннейшем акте состоит природное блаженство человека, то так к ней как к цели упорядочиваются не единственно только иные науки, но также и нравственные доблести и благоразумие, ибо все эти упорядочиваются к счастью человека, а все деяния лучше всего относятся к этой же цели, а именно, чтобы расположить человека и сделать его готовым к божественному созерцанию, которое формально или вызванно принадлежит к этой науке, пусть оно и должно иметь сопряженную с [ним] любовь, коя обычно рождается из такого созерцания. И этим доводом Аристотель заключает также, что эта наука повелевает всеми, потому что она созерцает просто высшее благо и предельную цель; ибо так, как в искусствах, которые упорядочиваются к некой цели, то [искусство] есть архитектоника и повелевает иными, которое рассматривает высшую цель в том порядке, так и метафизика, которая абсолютно созерцает предельную цель наук, всех искусств и даже всей человеческой жизни в целом, сказывается той, что повелевает всеми и есть глава и владычица всех [наук], — не потому, что повелевает собственно и практически, но — как бы доблестью и выдающимся [совершенством]. Ибо метафизика не проходит [в созерцании], практически показывая, каким способом должно получить ту цель, или — каким способом иные должны направляться к ней; а потому она повелевает не собственно и не формально; однако, она показывает цель, к которой должны направляться все, и показывает, что она есть предельная цель всех вещей; и поэтому из части [самой]

познанной вещи, доблестью и выдающимся [совершенством], насколько это есть из себя, [метафизика] повелевает всеми, а также направляет все к этой цели и высшему благу.

Распутывается сомнение о подчинении иных наук метафизике

46. *Мнение некоторых.* — И тут встречается [одно] сомнение об этом условии, — есть ли это повеление или направление метафизики в иных науках такое, что на его основании должно быть сказано, что все науки подчиняются метафизике. Ибо вовсе не отсутствовали и те, кто так оценивали об этом повелении метафизики, что на его основании сказывали, что все [иные] науки суть подчиненные, и одна только метафизика есть [наука] просто или — только подчиняющаяся. Каковое суждение некие [авторы] закрепляют [за] Аристотелем, в I кн. «Физики», гл. 2, и кн. I «Вт. Ан.», гл. 7; а также за Платоном в кн. VII «О госуд.», где тот диспутирует о метафизике под именем диалектики. И на него [т.е. на это суждение] же намекает Св. Фома в работе «О природе рода», гл. 14. Иные же просто отрицают это подчинение; и это есть общее и принятое суждение, как можно увидеть у Явелли в кн. I [его Вопросов на] «Метаф.», вопр. 2; у Сонцина, в кн. IV [его «Остроумнейших метафизических вопросов»], вопр. 9, и у Сото в кн. I [его Комментариев и вопросов на] «Физику», вопр. 11. Наконец, иные пользуются дистинкцией и учат, что по одному объективному содержанию понятия или использованию слова «подчинения» метафизика может сказываться подчиняющей [иные науки наукой], по крайней мере — неким способом, а просто — отрицают это. Читай [к этому] Фонсеку [т.е. его Комментариев на книги «Метафизики» Аристотеля Стагирита] кн. IV, гл. 1, вопр. 1.

47. *Что́ есть подчиненная наука.* — А чтобы не обращаться в шаткости имен, мы предполагаем [тут], что та наука собственно сказывается подчиненной другой, которая сущностно или необходимо из природы вещи зависит от той [иной] в своем бытии науки, так, что она не могла бы быть наукой, если только не сопрягается с подчиняющей наукой и не берет от нее очевидность принципов. Довод же для этого есть то, что подчиненная наука не имеет через себя известные и непосредственные принципы, но лишь заключения, демонстрируемые в высшей науке, а потому, как всякая наука сущностно зависит от

имения принципов, так и подчиненная [наука] — от собственно так сказываемой подчиняющей [науки], потому что и та, и другая берут очевидность своих принципов от более высокой доблести [интеллекта]. Скажешь: откуда же явно, что подчиненная наука не может иметь через себя известные принципы, но что принципы для нее суть в ином [месте] демонстрируемые заключения? Отвечается, что это [т.е. что подчиненная есть такая] не может принадлежать к чему-то [иному], если только не к обозначению слова [«подчиненная»]: ибо в самой вещи явно, что есть некие науки, которые пользуются такими принципами, как то: медицина, музыка и др., — а потому мы сказываем, что эти и обозначаются именем подчиненных [наук]. Ибо те, кои имеют непосредственные принципы, ближайшим способом и через себя упорядочиваются к имени принципов, а потому нет ничего, почему сказывалось бы, что они имеют упорядоченность относительно другой науки, так как от той [другой] через себя они и не зависят; потому именно эта зависимость одной науки от иной и обозначается именем подчинения.

48. *Что за условия требуются для подчинения.* — Из чего делается так, что истинное подчинение не есть — если только не между разными науками; ибо если в [одной и] той же науке и есть зависимость одного заключения от другого вплоть до принципов, однако, поэтому наука еще вовсе не может сказываться как подчиненная — в целом ли, или же в [некой] части, так как абсолютно целая наука упорядочивается не другой более первой науке, но непосредственно — имени принципов, — но может самое большее сказываться, что одно заключение упорядочено или подчинено демонстрации другого. А потому нужно, чтобы науки были расколотыми [друг от друга] и, чтобы они имели между собой названную зависимость и упорядоченность. А иногда происходит, что некая наука имеет названную зависимость от высшей науки не во всех своих принципах и не в демонстрациях всех заключений, но только в некоторых; и тогда она сказывается подчиненной той [высшей] не в целом, но из некой части, или же — частичной, а не целой упорядоченностью; каковым способом сказывается, что геометрия подчиняется природной философии, потому что, пусть она и пользуется многими недемонстрируемыми принципами, однако имеет и некие [принципы], кои демонстрируются в филосо-

фии, как тот: *От коей-угодно точки к коей-угодно точке проводится линия*, который демонстрируется в физике, потому что никакие неразделимые [т.е. точки] не суть непосредственные [т.е. между ними находится среднее], потому что из неразделимых не может складываться континуальное количество.

49. *Откуда порождается подчинение одной науки к другой.* — Обычно же эта зависимость одной науки от иной происходит из упорядочивания их объектов [друг под другом]: ибо как бытие науки состоит в порядке к ее объекту, так и ее принципы пропорциональны ему. Вот почему, если объекты двух наук суть не упорядоченные между собой, как если они суть всячески со-разделенные роды или виды, то между этими науками не может быть и подчинения. А потому нужно, чтобы это подчинение основывалось на объектах [наук], уж точно — в том, что объект одной есть тот же с объектом другой, если [однако, с первым объектом] сопрягается некое акцидентальное разнесение, кое в бытии сущего есть через акциденцию, а в бытии известного есть неким способом через себя и устанавливает специальный [т.е. отдельный по виду] известный объект. Ибо когда два объекта науки упорядочиваются [друг под другом] через себя также и в бытии вещи, а именно, — как род и вид, или — как сущностно высшее и низшее, то науки о тех объектах не могут быть подчиненными, по крайней мере, — всецело, потому что тогда либо [эти объекты] принадлежат к той же науке, если суть во всячески [одной и] той же абстракции, либо, наверняка, — если эти науки суть разные, — будет подчиняющей и та, и другая [наука], потому что и та, и другая может тогда иметь собственные принципы, взятые из собственного разнесения объекта, который она рассматривает, или же [взятые] из первого терпения, [известного об этом объекте], и через те [собственные принципы она] сможет демонстрировать остальные заключения, которые делаются [в ней] о последующих терпениях. Ибо наука о человеке не рассматривает те, кои сходятся с человеком, поскольку он есть животное, но только — поскольку он есть разумный, и в этих [т.е. в терпениях его как разумного] она не подчиняется науке о животном, потому что бытие разумным сходитя с человеком непосредственно, а из этого принципа происходят и иные терпения человека, поскольку он есть человек. А что же до того, если есть некое [терпение человека], ко-

торое зависело бы от чувствующей ступени [сущих] как таковой неким способом, или же из специального сопряжения чувственного с разумным, то только насколько есть к этому, наука о человеке будет частично подчиняться науке о животном, однако, — не всячески и всецело.

50. А потому для абсолютного и всецелого подчинения необходимо, чтобы субъект подчиненной науки придавал субъекту подчиняющей науки акцидентальное разнесение, как видимая линия придает [это] линии, звучащее число — числу, а врачуемое человеческое тело — человеческому телу; ибо из этого сопряжения происходит как то, что наука, коя специально рассматривает свойства, проистекающие из того сопряженного, как таковые, есть разная от той науки, которая абстрагируется от этого сложения и рассматривает субъект согласно себе самому, так и то, что принципы такой [подчиненной] науки суть заключения более высокой науки, потому что свойства такого сложного, уж точно, происходят из самих слагающих и из тех свойств, кои [эти слагающие] имеют согласно себе, а [потому] и демонстрируются в более высокой науке [о том субъекте согласно себе]. О коих всех шире разбирается в кн. I «Вт. Ан.», гл. 11; тут же мы на них наметнули и как бы от них зачерпнули единственно только для того, чтобы кратко эксплицировать то, каким способом метафизика привязана к иным наукам, также — и [что касается] этого свойства.

51. *Никакие свойства подчиняющей науки не есть в метафизике.* — Итак, из сказанных весьма ясно собирается, что никакое свойство собственно подчиняющей науки не сходится с метафизикой в отношении иных наук. Ибо, во-первых, иные науки не всячески зависят в их бытии науки от метафизики, потому что не зависят [от нее] во всей очевидности и достоверности своих принципов. Ведь они имеют свои непосредственные и недемонстрируемые остенсивно и прямо принципы; что уже достаточно для того, чтобы они могли иметь их [т.е. принципов] очевидность непосредственно из имени принципов, каковой [очевидности] достаточно для порождения науки. Ибо пусть метафизика и может неким способом демонстрировать те принципы [иных наук], однако, эта демонстрация не есть просто необходимая для очевидного суждения о таких принципах, так как они могут очевидно познаваться и из терминов, а та демонстрация не

есть собственно «от более первого», но через сведение к невозможно-му или, самое большее, — через некую внешнюю причину. А потому метафизика не есть просто необходимая для очевидности этих принципов; потому — и не [необходимая], чтобы рожденное из них [т.е. принципов] имение было истинной наукой; потому — такое имение не есть наука, подчиненная метафизике. Опять же, объекты низших наук суть упорядоченные под сущим или субстанцией не через акциденцию, но — через себя и сущностно, как это открыто в природном сущем, которое есть объект философии, и о количестве, которое есть объект математики. А основание есть то, что под сущим ничто не содержится через акциденцию, но — через себя; что же до того, если есть некая наука, коя ведет дело о некоем сущем разума, то та [наука] никоим способом не упорядочивается к метафизике, насколько эта ведет дело о реальном сущем, потому что сущее разума как таковое не содержится под реальным сущим, но есть перво-разрозненное [от реального сущего]; насколько же метафизика ведет дело [также и] о сущем разума, то так кое-угодно сущее разума не через акциденцию, но через себя содержится под сущим разума как таковым, которое рассматривает метафизик; а потому между [этими] и не входит собственное и всецелое подчинение. Чему также учит и само пользование [науками], иначе метафизика должна была бы приобретаться до всех наук, потому что без нее не могла бы быть никакая [иная] наука; но в пользовании мы имеем противоположное — из-за выше затронутых причин, и тем не менее, без метафизики делаются истинные демонстрации из через себя известных принципов, и прежде всего — в математических [науках], а потому между [этими науками] и не входит истинное подчинение. А что в одном или другом заключении [оно] иногда и входит, то это не противоборствует [положенному заключению], как легко может быть понято из положенных принципов.

52. А что же до того, если кто пожелает, растянув [это] название, называть подчинением ту возвышенность и как бы повеление, что метафизика имеет в иных науках, насколько она может неким способом делать устойчивыми и утверждать их принципы, а также насколько приносит им всем великий свет, либо насколько затрагивает предельную цель или счастье человека, то не должно с ним [так называющим] спорить, так как [тогда] будут прения об имени, — прежде

всего, так как иногда и весомые авторы пользуются этим родом речи, как это можно увидеть у Симпликия в кн. I «[Комментария на] Физику» текст 8, и у Фемист., в Парафр. к I кн. «Вт. Ан.», гл. 2. Но Аристотель никогда не пользовался этим способом речи и не требовал этого свойства [подчиняющей науки] для объективного содержания мудрости, но единственно только, чтобы она [т.е. мудрость] господствовала некоторым способом над иными науками, что есть весьма разное, как явно из сказанных.

53. *Отвечается на вопрос.* — Итак, до сих пор достаточно было одобрено второе утверждение, а именно: метафизика есть истинная мудрость. Некто же спросит, каким способом первое и последующее утверждение скреплены [между собой]; ибо Аристотель полагает в Этических [книгах] науку и мудрость со-разделенными видами под родом интеллектуальной доблести; а мы делаем это учение разом и наукой, и мудростью. И это распутывается без особых хлопот, если мы скажем со Св. Фомой, в ч. I—II [«Суммы теологии»], вопр. 57, арт. 2, к 1, что мудрость со-разделяется от науки не потому, что она не есть наука, но потому, что имеет специальную ступень и достоинство в широте науки. Откуда делается так, что наука берется двояко: одним способом — родовым [образом], поскольку она сказывает имя, приобретенное через демонстрацию, как это определяется в I кн. «Вт. Ан.», гл. 2, где по этому объективному содержанию не делается никакого упоминания о мудрости в частном, потому что дело ведется [там] единственно только о науке под тем общеродовым объективным содержанием, под которым она объемлет и мудрость, — и так проходит первое утверждение, положенное нами. Иным же способом наука принимается более строго, — по тому, как она сказывает имя, которое обращается единственно только относительно демонстрируемых заключений, но не относительно самих принципов, то есть, [она принимается] за имя, кое есть единственно только наука, но никоим способом не интеллект, в том именно смысле, в котором Аристотель сказал, что мудрость есть интеллект и наука, и в этом смысле наука разделяется от мудрости, и именно так мы сказываем, что метафизика не есть такая наука, но мудрость.

ШЕСТАЯ СЕКЦИЯ

Устремляется ли человек природным стремлением среди всех наук более всего к метафизике

1. *Основание для предложения [этого] вопроса.* — Этот вопрос я предлагаю преимущественно из-за Аристотеля в Проёмии Метафизики, чтобы мы объяснили по случаю этого [вопроса] некоторые, которые сверх того должно еще объяснить из того Проёмия, чтобы мы не прошли мимо них полностью, а также, чтобы у нас не было необходимости вновь возвращаться к ним. Изложение этого сомнения также привнесет [многое] к тому, чтобы полнее поручиться за достоинство этого учения [перед читателем], — из того, что оно [т.е. учение] есть более всего согласное с природой человека, поскольку она есть разумная, или скорее есть его [т.е. человека] высшее природное совершенство.

2. Итак, видится, что Аристотель в кн. I Метафизики, гл. 1 и 2, прямо интендирует утверждающую часть этого сомнения, а именно, что природное стремление человека более всего привлекается к метафизике. И чтобы убедить в этом, он предпосылает ту аксиому: *Всякий человек природно желает знать.*

Что́ есть смысл этого провозглашенного: «Всякий человек природно желает знать»

3. *Что́ есть врожденное стремление.* — *Что́ — вызывающееся [стремление].* — О чем, во-первых, нужно изложить смысл Аристотеля, а затем — истину предложения. Итак, в том предложении должны быть объяснены три термина: первый есть — стремиться или желать. О каковом, во-первых, должно предположить обычную дистинкцию двойного стремления — врожденного и вызывающегося. Первое называется стремлением несобственно и метафорически; а собственно оно есть не что иное, как природное притяжение, которое каждая вещь имеет к некоему благу, каковая склонность в пассивных потенциях есть не что иное, как природная восприимчивость и соразмерность с их совершенством, а в активных [потенциях] она есть сама природная способность действия. Итак, во всех этих стремление не

придает ничего сверх самой природы вещи или ближайшей способности, на основании которой такое стремление подходит вещи. И в этом стремлении нельзя разделить первый и второй акт, потому что этим способом стремиться — не есть на нечто действовать, но единственно только — иметь такое врожденное притяжение, каковое имеет тяжесть к центру [земли], даже если и не действует ни на что. Вызывающееся же стремление есть стремление собственно, потому что оно направляется на благое как благое и может устремляться к нему через собственный акт. Откуда, в этом стремлении (мы говорим тут о стремлении в тварях) суть две [вещи]: одна есть способность стремления, иная — само устремление. Первое как раз и удержало за собой имя стремления, которое разделяется на чувственное и разумное; и это стремление как таковое также есть врожденное, если мы говорим о врожденном в родовом [значении], потому что оно дано [вместе] с самой природой и имеет природное притяжение к своему объекту и к своему акту. Но, поскольку оно есть врожденное так, что есть также вызывающее актуального устремления, которым оно тянется к благу формально и, насколько оно есть благо, и таким способом оно уже есть стремление собственнейше, — то оно со-разделяется от чисто врожденного и метафорического стремления; ведь именно так должно принять то, более первое разделение. Второе, то есть акт стремления, что собственно сказывается устремлением или вызванным стремлением, есть не что иное, как акт, вызванный вызывающим стремлением, потому что [им] оно любит или желает блага; и это стремление никогда не врождено, по крайней мере — в нас, о коих мы и ведем в настоящем деле; но иногда оно есть природное, как ниже я прямо объясню лучше.

4. *Сколькими способами сказывается природное.* — Другой же термин, который должно изложить, был «природно»; ибо стремление сказывается природным множественно, — ведь иногда как природное сказывается то, что дано самой природой, а не сделано через собственное деяние или, слова ради, воздействие самого человека. И этим способом всякое врожденное стремление есть природное, а также — и само вызывающееся стремление, однако, — не вызванное стремление или вызванный акт, как достаточно явно из данного нами изложения терминов. Иногда же сказывается природным то, что делается необходимо из внутреннего притяжения природы, даже

если оно абсолютно и в самом себе и не дано от природы, но сделано стремящимся; и этим способом человеку природно стремление, которое есть голод или жажда, когда отсутствует еда или питье; каковым объективным содержанием и вызванное стремление может быть природным, а в чувственном стремлении оно из себя всегда и есть такое; в воле же — пусть такое стремление и природно иногда, однако, — не всегда, потому что она [то есть воля] свободна. Я опускаю [при этом], что иногда природное берется как то, что разделяется от сверхприродного, в каком смысле у природных философов, или — продвигаясь из одного только света природы, как мы ныне и говорим, — всякое стремление есть природное, ибо сверхприродный способ стремления, который делается через благодать, не может исследоваться природным разумом. Иногда природное также берется как то, что противопоставляется насильственному, как это часто бывает в философии. Но также и этими двумя способами вызванное стремление, даже если и есть свободное, может все же быть природным, как это явно через себя. И более того, иногда вызванное стремление сказывается природным тем самым, что оно есть согласное с природой, и противопоставляется тому, что есть противоприродное как несозвучное природе, даже если [при этом] оно и не есть насильственное; каковым способом стремление к доблести есть природное, а к пороку — менее всего. Чем делается, наконец, и то, что намного более природным сказывается то стремление, необходимость которого вносит само притяжение природы; и потому необходимое стремление — даже если оно и вызвано — заслуженно может называться природным.

5. И обычно разделяется двойная необходимость этого стремления, а именно, что [касается] исполнения и, что [касается] спецификации. Первая есть, когда живое стремление вызывает или исполняет акт стремления по необходимости; каковая необходимость наверняка обретается в чувственном стремлении; а в разумном она не находится в этой жизни, но единственно только — в [жизни] блаженной и сверхприродной, каковая не относится к нашему рассмотрению. Последующая же необходимость состоит в том, что, пусть воля и не исполняет акт стремления по необходимости, однако, если она исполняет [его], то необходимо стремится к такому объекту, а не избегает

его, и такой акт называется необходимым, что [касается его] вида, но не что [касается его] исполнения; и согласно этой необходимости он [т.е. акт] сказывается природным и отходит от акта, свободного из всякой своей части, а именно: и в том, что [касается] исполнения, и спецификации, — тем способом, каковым воля стремится к благу в общем. Из каковых стала и пребывает достаточно ясной шаткость этого слова [т.е. «природно»].

6. *Сколькими способами сказывается наука.* — Третье слово есть «наука» или «знать», которое берется тут Аристотелем неопределенно; и оно может браться в родовом [значении] — как какое бы то ни было познание или понимание истины, но прежде всего — как то, которое совершенно и имеет собственное объективное содержание науки, по тому, как сказывается, что знать это — познавать вещь через причину с очевидностью и достоверностью. А о науке, взятой этим способом, мы также можем говорить либо неопределенно, либо абстрактно, либо дистрибутивно о всех науках, либо по одиночке о каждой, каковы способы говорения о науке расходятся между собой немало.

7. *Человек стремится ко всем наукам.* — Итак, начиная от этого последнего термина, достоверно, что Аристотель в той общеродовой догме не говорит о некоей единичной науке, как это открыто, — как из его слов, так и из одобрения, которое есть общеродовое, так, наконец, и из его интенции; ибо он принимает этот общий по роду принцип для того, чтобы оттуда снизойти к этой науке в частности. И этот довод далее заключает, что пусть слова Аристотеля и являются неопределенными, однако, так как они суть ученые, то равносильны универсальным, так что смысл есть тот, что все люди природно стремятся к какой бы то ни было науке: как потому, что это стремление происходит не из особенного объективного содержания некоторой науки, поскольку она есть такая-то, но из объективного содержания науки как таковой, так и потому, что иначе нельзя было бы достаточно действенно пройти в том рассуждении от неопределенной речи к единичной [т.е. к речи о некоторой единичной науке]. А потому это и есть мысль Аристотеля; а то, что это суждение в этом смысле есть истинное, весьма легко будет открыто из тех, которые еще должно сказать.

8. *Врожденным стремлением.* — И тут, опять же, многие излагатели — прежде всего Скот и его последователи — оценивают, что Аристотель говорит о врожденном стремлении; да и Св. Фома не чуждается этого суждения, откуда ему [суждению] следуют Явелли и Фландрия. И нет никакого сомнения в том, что это предложение есть истиннейшее в этом смысле, что разными доводами подтверждает и Св. Фома. И высшее и основное этих [доводов] есть то, что всякая вещь природно стремится к своему совершенству, операции и счастью; но наука сравнивается с человеком всеми этими способами: ибо она есть его великое совершенство, его операция, и в ней состоит его счастье. В каком доводе два первых члена суть общие всем наукам, а третий есть собственный этой, как мы и сказали. Откуда, я оцениваю, что также и Аристотель не исключил этот смысл, но скорее предположил его. А то, что он говорил в одном только этом [смысле], не видится ни необходимым, ни истинным. Что может собираться из свойства его слов; ведь он собирает стремление к науке из предпочитания и любви к чувствам; и говорит явно о любви к чувствам через вызванный акт; ведь любовь и означает собственно это; и ниже молвит подобно этому, что мы чувство зрения ставим впереди остальных [чувств], а именно — в вызванной любви. И хотя можно было бы сказать, что истинно, что Аристотель говорит в этом доводе о вызванном акте, а из него собирает природное стремление, однако, наверняка это собирание не было бы хорошим, если бы он не предположил, что та вызванная любовь также есть неким способом природная, потому что не из какого угодно вызванного стремления может собираться природное стремление, — ведь иногда мы актом воли стремимся к тем, которые противооборствуют самой природе, как, слова ради, — к смерти; а потому, если Аристотель собирает из вызванного стремления природное, то он предполагает, что само вызванное стремление уже есть природное; так что, если вызванная любовь к чувствам есть природная, то намного больше того — любовь к науке.

9. *И также вызванным стремлением [человек стремится к наукам].* — А потому должно сказать, что человек любит науку также и вызванным стремлением. Это одобряют и доводы, приведенные из Св. Фомы; ибо они равно проходят как о вызванном стремлении, так и о тяге природы, потому что человек также и этим стремлением стре-

мится природно к своему совершенству, операции и счастью; но наука есть совершеннейшая операция человека и — либо само [его] счастье, либо наиболее необходима для счастья и удобства этой жизни. Ибо, если она есть созерцательная наука, то в ее совершеннейшей операции состоит счастье, как сказывается в кн. X «[Никомаховой] Этики», гл. 6; а иные умозрительные науки прислуживают той более высокой, и в них во всех есть некоторая большая приятность; ведь созерцать — есть наилучшее, из XII «Метаф.», текст 39. А практические науки суть также необходимые или сильно полезные для удобств этой жизни.

Излагается учение Аристотеля о предпочитании зрения и иных чувств

10. Кроме того, рассуждение Аристотеля, взятое из предпочитания нами чувств и, прежде всего, — зрения, есть наилучшее для подтверждения того же самого. А Аристотель берет в этом рассуждении два: первое есть то, что в предпочитании чувств мы ставим зрение вперед; а второе — то, что причина этого есть то, что оно [то есть зрение] более всего служит для науки. Из каковых он выводит и третье, а именно: любовь к науке является большей и более природной, чем любовь к самому зрению и иным чувствам. Каковое следование видится как и через себя очевидное, и основанное на этом принципе: *То, из-за чего каждое таково, есть это [т.е. такое — даже] более.* А первое принятое предложение должно пониматься, во-первых, отрезая [правильный от неправильного порядка в сравнении], для того, чтобы сравнение делалось [между чувствами] правильно; ибо осознание может находиться и без зрения, но не от противного, потому что осознание есть первое из всех чувств и основание иных. Откуда, если разрушено осознание, то природно не может оставаться и зрение, потому что и жизнь не сохраняется без осознания, из III кн. «О душе», гл. 12 и кн. XIII «О чувстве и чувствуемых», гл. 1. Итак, насколько зрение некоторым способом включает и осознание, зрение будет более предпочитаемым, чем одно только осознание; и в противном смысле: насколько утрата осознания включает утрату зрения, но не наоборот, то осознание препочитается зрению, потому что человек скорее изберет сохранение осознания, чем зрения, если уж для утраты осознания необходимо должно быть утрачено и зрение. И так понятое сравнение не

имеет тут никакого влияния, потому что [тогда] единичные чувства сравниваются не между собой, но два к одному, которое заключается в них; а поэтому сравнение должно делаться отрезанно в том, что единичные [чувства] приносят через себя.

11. *Сравниваются между собой зрение и слух.* — Отсюда должно наблюдаться также и то, что Аристотель указывает тут на двойную любовь к чувствам. Одна есть из-за пользы, а другая — ради познания. Первая есть через себя известнейшая, а под пользой может охватываться и всякое удобство тела, принадлежащее или к его сохранению, или к услаждению, или к иным операциям человеческой жизни. Последующая любовь [т. е. ради познания] есть наиболее собственная для человека, и преимущественно в порядке к этой любви зрение сравнивается тут с иными чувствами и предпочитается им. Что Аристотель одобряет и опытом, потому что (как он говорит) мы, не [намереваясь] ничего сделать, ставим само зрение перед иными [чувствами]. А довод от более первого и тот, который более всего относится к настоящей вещи, он дает в другом предложении. О котором должно заметить, в-третьих, что есть два способа приобретения науки, а именно, — обучение и нахождение. Для первого способа наиболее полезный есть слух, как это явно через себя, потому что звуки суть знаки понятий; а один только слух постигает звуки и, хотя постигает их значение и не он сам, но — мышление, [однако,] достаточно того, что он есть собственный орган, при посредстве которого такой знак доходит до мышления. Однако, это превосходство есть и через акциденцию, и малейшее. А через акциденцию, потому что способ приобретения науки через обучение есть как бы через акциденцию; ведь он и предполагает иной [способ приобретения науки], говоря согласно природам вещей, и есть единственно только для восполнения несовершенства или небрежения людей в посвящении себя наукам, которые еще должно найти. А малейшим я называю это превосходство, потому что и зрение весьма многим служит для обучения: ибо также и писания суть знаки понятий, а они постигаются зрением; откуда видится, что мы намного большему обучаемся чтением, — которое делается через зрение, — чем слушанием. Тут есть, однако, та разница, что почти вся польза писания в целом может также постигаться и слухом, но не наоборот; ибо та энергия, сила и ясность, коя есть в

звуке для выражения собственных понятий, не может быть восполнена одним только писанием или зрением; откуда, мы читаем, что некоторые, лишенные зрения, были ученышими [людьми], частично потому, что они слушали одно только написанное иными людьми, частично же потому, что экспликации или учения [о вещах] были изложены им живым звуком; а чтобы некто, будучи всячески глухим, вышел ученышим, не упомяну, чтобы я читал [такое], и оцениваю, что едва ли такое может делаться. А потому эти чувства не сравниваются тут Аристотелем, что [касается] этой службы, но что [касается] способа приобретения науки через нахождение. В каковом нет сомнения, что зрение и осязание превышают как слух, так и иные чувства, что настолько известно, что и не нуждается в одобрении; а сверх того должно кратко сказать единственно только о сравнении зрения и осязания между собой.

12. *Сравнение зрения с осязанием.* — А потому, в-четвертых, должно обратить [интеллект] к тому, что одно есть — говорить о (так сказать) знаке лучшей способности и большей пригодности к приобретению науки, а иное — о более пригодном инструменте нахождения науки; ибо осязание превышает зрение по первому объективному содержанию, потому что осязание есть из части субъекта универсальное чувство, ведь оно разлито через все тело целиком, а также есть знак наилучшего и соразмерно устроенного сложения, откуда и есть то [сказанное]: *Мягкие мясом тела пригодны для гения*, о чем шире во II кн. «О душе», текст 24. А зрение и через себя, и как инструмент для науки многими способами превышает осязание. Во-первых, в широте объекта; ибо оно постигает более многие разнесения, как тут сказал Аристотель, и блуждает о небесных и земных, а также познает движения вещей, деяния и фигуры прозорливее, чем любое иное чувство; а эти суть как бы первые знаки и указания, коими мы пользуемся для познания вещей. Во-вторых, оно постигает быстрее, чем иные чувства, хотя, однако, и протягивается также к вещам, наиболее отстоящим, а причина этого есть то, что оно совершает свою операцию более чистым и нематериальным способом, а также без материального изменения. В-третьих, оно сильнее впечатывает фантазии те, кои постигает, что явно из опыта; ибо они [объекты зрения] прочнее удерживаются и цепляются в памяти, а также легче встречаются поз-

же. И причина этого, как видится, есть то, что его [т.е. зрения] операция — как есть более духовная, так она и делается большим усилием и напряжением души, а также с большей кооперацией самой фантазии. В-четвертых, видится, что опыт зрения есть более достоверный, чем опыт осязания, если говорить через себя; ведь хотя Аристотель в кн. I «Об истории животных», гл. 15, и рассказывает, что осязание в человеке есть изысканнейшее, однако там он не сравнивает чувства человека между собой и относительно самого человека, но — с чувствами иных животных; и именно этим способом он молвит, что человек превышает иные животные в осязании и вкусе, хотя и превышает в иных чувствах многими [животными], по крайней мере — во многих условиях чувствования, как [человек превышает] орлом в прозорливости и силе зрения; однако, он не молвит, что осязание человека превышает его зрение в достоверности. И скорее даже, в секции 31 «Проблем», вопр. 18, он говорит, что осязание стремится сравняться со зрением. Итак, какое угодно из этих чувств имеет свою достоверность в порядке к собственному адекватному объекту; но иногда его [т.е. чувства] не достаёт относительно общих чувствуемых из-за недостаточного приложения [объекта]; и, пожалуй, поскольку зрение чувствует издали, а осязание — нет, то легче происходит, что объект зрения прикладывается недолжным способом, а зрение обманывается; если, однако, остальные суть равные, что [касается] приложения объекта и расположения потенции, то обман выпадает в зрении не больше, чем в осязании. И ещё иным способом зрение постигает объект острее — из-за своей нематериальности, а [потому] и из этой части оно достовернее; и потому обычно оно чаще употребляется для получения достоверности о чувственных вещах. Итак, по этим причинам зрение есть просто более полезное для наук, и из-за этого природно оно больше предпочитается; а потому, это [т.е. предпочтение зрения] есть знак и для того, чтобы Аристотель заключил, что и сама наука природно предпочитается человеком.

О вызванном стремлении к науке

13. Но в каком смысле должно понимать то, что человек природно стремится к науке вызванным стремлением, должно эксплицировать ещё сверх того. Ибо это не может приниматься в том смысле, что человек по необходимости всегда испытывает любовь или желание к

науке, сколько бы о ней ни думал, и не в том, что он не может ее отвергнуть и не желать ее разыскивать; ведь и то, и другое есть против опыта; а потому это вызванное стремление не может быть природным как необходимое всячески, — или что [касается] исполнения, или что [касается] спецификации. Итак, во-первых, достоверно, что это стремление правильно сказывается природным, потому что есть весьма согласное природе человека и его природной склонности, насколько он есть человек. Откуда, правильно Цицерон, во II кн. «О предел.»: *«Природа (говорит) наделила человека страстью нахождения истины»*. Во-вторых, оно сказывается природным, потому что неким способом есть необходимое, что [касается] спецификации; затем, потому что, пусть человек и может пренебрегать наукой или не желать ее, что [касается] действительного стремления к ее разысканию, однако, это может выпасть единственно только из-за внешних причин или препятствий, кои сопрягаются с наукой из акциденции, уж точно, из-за труда и трудности, которую имеет в себе старание о науке, или же потому, что это препятствует разысканию иных вещей, в которых человек либо нуждается, либо к коим он привязан, либо из-за иных подобных причин; откуда, более грубые по их гению [люди], как видится, менее стремятся к науке из-за трудности, кою Аристотель также назвал невозможностью в VI кн. «Политики», посл. гл. А сама через себя наука не может не нравиться, и так, если исключены препятствия, любима с некоторой необходимостью, по крайней мере, что [касается ее] спецификации. И именно это более всего имеет истину о науке в общем, насколько есть наука; однако, своим способом есть истинное также и о какой-угодно науке в частности, если в ней усматривается познание истины в такой-то материи через себя; ибо всегда это [познание истины] есть совершенство, к которому человек устремляется через себя. Так что, если происходит так, что человек не любит одну науку для того, чтобы интендировать другую, то это также сводится к внешним препятствиям, о которых мы сказали; ведь потому, что человек не может приобрести и ту, и другую науку, и старание об одной препятствовало бы ему в совершенном разыскании другой, поэтому он опускает ту, чтобы получить эту. И этим способом из-за индивидуального и собственного сложения некоторые люди привязаны к одной науке больше, чем к иной; однако, через себя и при исключении препятствий, или (что есть то

же самое), если одна [наука] не препятствует другой, мы стремились бы природно ко всем наукам и не презирали бы на основании одной другую.

14. *Вывод.* — А отсюда и легко становится явно, что́ есть это стремление [к науке] в человеке; ведь если речь идет о вызванном стремлении, то явно, что оно есть акт воли, — либо действенный, либо — по меньшей мере — бездейственный и через простое удовольствие, которое более всего природно и пребывает даже в тех, кои действительно не интендируют или не избирают посвятить себя науке. Если же речь — о природной тяге, то она может рассматриваться как непосредственно ограниченная к самой науке, и так она не есть что-то иное, чем сам интеллект и его восприимчивость, в которой он имеет в виду науку как [его] собственное совершенство. Ибо как в первой материи стремление к форме не есть иное от самой материи и ее природной восприимчивости, а подобно этому и во всякой иной потенции стремление к своему акту не есть нечто приданное самой потенции, но природное установление и годность, — так и в интеллекте имеют себя стремление и наука. И если тяга природы рассматривалась бы, насколько она ограничивается к науке посредством вызванного стремления, то она не есть иное, чем воля человека, которая этим способом природно притягивается ко всем совершенствам человека; ибо сама воля не стремится [непосредственно] иметь науку, однако, природно стремится желать науку для человека или интеллекта, — и этим способом мы сказываем, что эта тяга воли ограничивается к науке посредством вызванного акта.

*Природное стремление знания есть наибольшее
к умозрительным наукам*

15. Итак, как достаточно эксплицированная из этих, тут оставляется [нами] та общеродовая аксиома, что человеку врождено природное стремление к науке; а под этим [общим] принципом должно подобразать, что это стремление более всего есть к умозрительным наукам, которые ищутся только ради познания истины. И видится, что Аристотель молчаливо интендировал именно это в целом рассуждении той первой главы этого Проёмия [«Метафизики»]. И для того, чтобы эксплицировать это, он разделяет все эти, а также их порядок между

собой, а именно: чувство, память, опыт, искусство, науку, которую он молчаливо разделяет на ту, коя ищется ради работы или пользы, и ту, коя ищется ради самой себя, а на последнем месте он добавляет к [этим] мудрость.

16. *Эксплицируются несколько сказанных Аристотелем в Проёмии.* — Итак, во-первых, он рассказывает, что чувство дано от природы всем живущим совокупно; но не эксплицирует, что оно есть, потому что это не относится к настоящему; но также он и не рассказывает, что всем животным сообщено всякое чувство, но — лишь чувство неопределенно; и [при этом] интендирует единственно только предположить, что это [т.е. чувство] есть несовершеннейшая ступень познания. Во-вторых, он добавляет, что тупые [т.е. неразумные] животные иногда имеют помимо чувства память и как бы некоторое природное благо-разумие; а некие дотягиваются даже до того, что суть также и обуча-емые, но мало или вовсе никак не причастны опыту. Где обрати [ин-теллект к тому,] что Аристотель понимает [тут] под именем чувства также чувственное познание, которое делается единственно только в присутствии объекта, — делается ли оно через внешние чувства⁵, или через общее внутреннее чувство либо фантазию; ибо что бы ни было необходимо для чувствования в присутствии объекта, он охватывает [тут] под именем чувства, — а во всех [животных] есть необходимое нечто от фантазии или воображения — также и для чувствования вовне; а поэтому — как чувствовать, так и пользоваться воображе-нием есть общее для всех зверей. Память же придает внутреннюю силу сохранения видов и пользования ими в отсутствии объектов, так что этим способом некто может вспомнить те вещи, которые он постиг чувством, даже когда он не имеет их присутствующими со-гласно внешним чувствам. А потому Аристотель молвит, что эту спо-собность [памяти] имеют некоторые животные, но не все; однако, не объясняет, какие же суть эти [имеющие], или те [не имеющие ее].

⁵ В оригинале в издании Вивеса стоит: *per internos sensus* — «через внутренние чувства», это очевидная ошибка печати, ибо смысл полного перечисления тре-бует читать здесь «внешние чувства». Соответственно и исправлено переводчи-ком.

17. Однако, [об этом] сообща оценивается так, что память имеют те, которые собственно и совершенно могут двигаться от [одного] места к отстоящему месту, — либо поступательным движением по земле, либо летая в воздухе, либо плавая в воде; ибо память видится данной животным для той цели, чтобы могли двигаться к отстоящему месту, — либо убегая от вредных, либо разыскивая полезные, которые они неким способом испытали. И ничего не приносит на деле [тот аргумент], что иногда зверь может двигаться к отстоящему месту не по некой памяти, как это явно в только что рожденных; потому что тогда он или движется от немножко отстоящего объекта, или блуждает, или бродит как бы случайно.

18. *Имеют ли память мухи.* — А что Аристотель молвит тут о мухах, что не имеют памяти, хотя и двигаются к отстоящим местам, есть достаточно нерешенное; ибо знак, который подвигает Аристотеля к тому, чтобы это утверждать, а именно, что мухи, будучи ударенными и согнанными с места, тотчас назойливо летят обратно, есть недостаточный, так как это скорее может выпадать [с ними] из-за памяти услады, которую они там схватили, и из-за сильного устремления, или же, потому что тот объект есть всегда неким способом присутствующий [для них] через зрение или обоняние, а потому и движет сильнее. А потому только об одних тех несовершенных животных, кои обладают одним только чувством осязания или также вкуса, может наверное утверждаться, что они лишены памяти, потому что они не имеют никакого ее знака или эффекта, ни пользы [от нее].

19. *Каково благоразумие в зверях.* — А что Аристотель молвит, что некоторые звери [вместе] с памятью имеют и благоразумие, должно понимать не собственно, но через перенос; ибо они не пользуются ни рассуждением, ни приобретают имение, коим судят о должных содеять; но поскольку по природному наитию они работают часто так, как нужно такой природе тут и ныне, и так предвидят о будущих, как если бы они истинно умозаключали, потому называются через метафору благоразумными. Скажешь: тогда это благоразумие зверей есть не что иное, как наитие природы; но это соразмерное им наитие имеют все животные, также и те, которые лишены памяти; а тогда почему Аристотель закрепляет это особенно [за] некоторыми

зверями? К этому, как видится, Явелли в кн. I [своих Вопросов на 12 книг «Метафизики»], вопр. 7, никак не разделяет между природным наитием и благоразумием зверей и уступает всему тому целиком, что, как видится, одобряет сделанный довод, а именно, что это благоразумие есть во всех зверях, и это же мнение приписывает Св. Фоме. Но, пожалуй, — пусть вопрос и есть об имени, [а не о вещи], — однако этот способ говорения есть чуждый мысли Аристотеля, как показывает сделанный довод; и есть мимо объективного содержания понятия метафоры; ибо некоторые животные так глупы, что даже и через метафору не могли бы называться благоразумными, — не единственно только все из тех, кои лишены памяти, но, пожалуй, также и [некоторые] из тех, кои одарены памятью. Откуда Аристотель и сказал, что не все, но некоторые [звери вместе] с памятью имеют и благоразумие. Иные же, принимая эту метафору с чрезвычайной жесткостью, сказывают, что только те животные называются благоразумными, которые оперируют из памяти прошедшего — или для того, чтобы предвидеть будущие, или для того, чтобы избрать как бы некое средство. И так [этого] держится тут Фонсека, отсылая к иным. Но видится, что это ограничение чрезмерно, ведь такое свойство вовсе не необходимо в метафорах. Ибо когда Христос сказал: «*И будьте благоразумны, как змеи*», сказал это, как излагают Святые [Отцы], не из-за операции [вместе] с памятью прошедшего, но из-за природного чутья, с которым змея сторожит [свою] голову [т.е. жизнь]. И муравей оценивается как благоразумный, когда зимой собирает в кучу зерна, даже если и делает это без памяти, как когда он работает так впервые. Итак, это благоразумие есть специальное чутье некоторых зверей, кои так управляются наитием природы, что видятся подражающими разуму и благоразумию человека, как по [общему] роду сказал [об этом] Аристотель в кн. I «Об истории животных», гл. 5, и в частности о многих [из них] — в кн. IX, гл. 6 и слл.; а в гл. 7 [этой же книги] он молвит, что этот род благоразумия чаще обретается в малом [по величине тела] роде животных, чем в большом; и там он упоминает многие, которые, как сказывает, принадлежат к этому [роду] благоразумия, но не потому, что они происходят из памяти о прошлых, а потому что — из некоторого как бы природного гения, которым [животные] подражают разуму человека. И по этому способу вовсе не во всех [животных] обретается это природное благоразумие; однако, те

звери, которые одарены им, всегда имеют также и память, — не потому, что это благоразумие всегда основывается на памяти, но потому, что эти животные всегда так совершенны, что причастны памяти. Мы также можем добавить, что сами эти животные, благоразумные своей природой, делаются еще более благоразумными памятью вещей, кои они испытали. И этим способом можно было бы сказать в благоприятствование второго суждения, что само природное чутье тогда наиболее заслуживает имени благоразумия, когда память о вещах есть [в них] как бы выпестованная и совершенная; но об использовании слова достаточно этих сказанных.

20. *Какие животные обучаемы. — Слышат ли пчелы.* — Сопряженно [с этим] Аристотель рассказывает, что некоторые животные не единственно только имеют память, но также и обучаемы, а иные — менее всего. И рассказывает, что этого последующего рода суть те, которые хотя и имеют память, лишены слуха, потому что слух есть чувство обучения; и хотя также зрение поддерживает обучение, и иногда мы видим, что некоторые звери — как щенки — учатся и наставляются также и некоторыми внешними [т.е. видимыми] знаками, однако это никогда не делается без некой кооперации слуха, каковым они побуждаются и зовутся к тому, чтобы постичь те знаки. Аристотель же полагает пример в пчелах, о коих, однако, есть большая контroversия, — слышат ли они, как учит и сам Аристотель в кн. IX «Об истории животных», гл. 40, а Плиний в кн. XI [его «Природной истории»], гл. 20, утверждает, что они слышат, каковое абсолютно видится более достойным одобрения, если рассмотрены [все] те знаки и опыты, о которых доносят [нам] сами эти авторы. Ибо они учат, что пчелы очаровываются и привлекаются некоторыми звуками; затем и между собой они издают некоторые звуки, когда либо желают убежать, либо пробуждаются ото сна, либо созываются ко сну. Откуда, и Альберт употребляет тут некоторую дистинкцию в слухе: ибо есть слух звука как такового, или же — голоса как расчлененного звука; и молвит, что пчелы имеют слух первым способом, однако не последующим; а этот последующий способ [слуха] необходим для обучения.

21. О первом роде животных, а именно, — обучаемых, не встречается ничего, что должно было бы заметить, если не только то, что это

обучение должно пониматься так же метафорически, как и благоразумие: ибо сказываются восприимчивыми к обучению те животные, которые привыкают к некоторому пользованию, или приходят, когда призываются верным именем, или собираются в кучу, когда слышат такой звук либо голос, либо убегают, когда постигают иной знак. Откуда, некоторые учатся и скакать человеческим способом, иные — говорить, и подобным. Каковые все делаются этими [животными] по одному только природному наитию, если предположена память и опыт такого знака или голоса. И Аристотель молвит, что все животные, которые имеют слух, обучаемы. Что, пожалуй, есть истинное; однако было бы трудным поверить, что во всех [слышащих] животных это явно опытом; а без опыта я не вижу, каким способом это может утверждаться обо всех — как летающих, так и водяных [животных]. Легче можно сказать так, что все животные, которые суть обучаемые, имеют слух и, пожалуй, также и зрение, память и метафорическое благоразумие или чутье.

22. Итак, Аристотель заключает, что звери живут воображением и памятью и мало причастны опыту, указывая три их ступени, [каждая] последующая из которых включает более первую, откуда, более первые понимаются и с исключением последующих. Ибо несовершенные животные живут только несовершенным воображением, которое они имеют разом с чувством осязания или же и вкуса; иные же, более совершенные, имеют [вместе] с воображением одну только память; а иные, кои более восприимчивы к обучению, чем эти [последние], как сказывается, причастны некоторому несовершенному опыту, каковые [животные] свыкаются с [чем-то] пользованием и привычкой и как бы некоторым опытом; а почему этот опыт сказывается несовершенным, мы шире объясним тотчас. А люди — молвит [далее Аристотель] — живут искусством и разумом, что он объясняет в остальной части главы, чтобы дойти до установления [т.е. до цели рассмотрения]. И заслуженно сопрягает те два [вместе], потому что видится, что ни одно из них не достаточно без другого, по крайней мере — для совершенного управления человеком; ведь разум, который природен, не достаточен, если он не выпестован искусством; искусство же всегда нуждается в использовании разума и внимательном рассмотрении для того, чтобы оно применялось к работе.

23. *Опыт обращается единственно только вокруг единичного. — Собственно сказываемый так опыт есть особенный для человека. —* В-третьих же, он молвит, что в людях из памяти порождается опыт: *«Ибо многие (говорит он) воспоминания той же вещи совершают силу одного опыта»*. В каковом месте [обычно комментаторам] представлялся случай для подробного объяснения [о том,] что есть опыт, и принадлежит ли он к чувству, или же к интеллекту; затем, есть ли он судящее имение, или ухватывающее, и каким способом рождается или — к чему склоняет. Но поскольку эти принадлежат больше к науке о душе, а тут затрагиваются Аристотелем только попутно, кратко должно обратить [интеллект] к тому, что Аристотель прямо учит тут, что опыт не обращается относительно универсального, но относительно единичного, ибо молвит так: *«Иметь известным, что это помогло Каллию, страдающему этой болезнью, а также Сократу, и тем же способом — многим поодиночке, есть [дело] опыта, а что помогло всем тем, кто страдает определенной болезнью, — это уже есть [дело] искусства»*; и ниже одобряет, что опыт есть более полезный для деяний, чем одна только наука или искусство, потому что деяния обращаются относительно единичных. А потому к опыту не принадлежит собирание универсального из единичных; а еще менее того — согласие с универсальным, но [принадлежит] одно только твердое и проворное суждение о единичных. Ибо широко взятый опыт может сказываться о каком бы то ни было постижении одного единичного, каким способом может сказываться, что кто-то испытал, что вино пьянит, даже если он претерпел это только однажды, или видел это в ином [человеке]; а поскольку, как сказал Гиппократ, опыт бывает обманчивым, то он не принимается собственно как познание только одного единичного, но — многих единичных, как и сказал тут Аристотель. Более того, для собственного и совершенного опыта недостаточно часто испытывать тот же эффект, — ибо это могут также и тупые [т.е. неразумные] животные, о которых Аристотель сказал, что они мало причастны опыту, потому что они имеют единственно только простую память тех единичных, которые постигли чувством, — но для совершенного опыта требуется далее и некоторое сопоставление тех же самых единичных между собой, каковое есть собственное для человека; а Аристотель сказал тут, что опыт делается для человека из памяти, потому что многие воспоминания о той же вещи совершают

опыт. И он рассказывает — «о той же вещи» — но не об индивидуальной и единичной, так что для опыта было бы достаточно часто вспоминать об одном и том же единичном эффекте, постигнутом чувством; ибо это повторение имело бы своим эффектом более проворную память о таком эффекте, но — не опыт. А потому он понимает [воспоминания] о том же согласно подобию и сходности обстоятельств, а для этого и требуется сопоставление единичных через воспоминание, а именно, что такое лекарство помогло Петру, страдающему этой болезнью, а подобно и Павлу; ибо если подобие не есть достаточное, то часто это [лишь] будет видаться опытом, а на деле не будет им. Откуда и происходит, что опыт часто обманчив. Итак, этим способом опыт есть собственный человеку, каковой, пусть и начинается в чувстве, однако совершенствуется мыслью и разумом, как и объяснено [нами]. Откуда, он [т.е. опыт] и не состоит в ухватывающем знании, но — в судящем, из которого порождается некоторая способность, каковой [способностью] человек делается проворным для суждения о том, что этот эффект обычно происходит от такой причины, каковая способность, пожалуй, есть не что иное, как память таких единичных эффектов, но не как угодно [взятых], а поскольку они сопоставлены между собой и найдены подобными, а также поскольку распознано, что они вместе с их обстоятельствами проистекли от той же или подобной причины. И пусть будут достаточны эти [сказанные] ныне об опыте по удобному случаю этого места.

Насколько опыт служит искусству и науке

24. В-четвертых, Аристотель добавляет, что искусство рождается через опыт и приносит более совершенное познание, чем опыт, даже если оно без опыта и есть менее достаточное для деяния. Где, во-первых, нужно обратить [интеллект] к тому, что Аристотель пользуется тут именем науки и искусства неразнесенно, как это явно из контекста, потому что, пусть иначе они и суть отдельные доблести, однако, согласно некоторому объективному содержанию, искусство есть некоторая наука, или, по крайней мере, — что касается присутствующей вещи, — о нем [т.е. искусстве] и о науке есть тот же довод. Затем, нужно обратить [интеллект] к тому, что наука или искусство есть двойные: одну называют [наукой] «потому, что», каковая единственно только демонстрирует, что это есть так; а другую — [наукой] «из-за

чего», каковая дает причину. О первой [науке] легко понимается, что она рождается через опыт, потому что она собирает, что вещь есть такая или имеет такое свойство, единственно только из эффектов, постигнутых в опыте. Но Аристотель говорит тут не об этой науке, а о совершенной и [науке] «из-за чего», как это яснейшим образом открыто; ибо, когда он сказал, что мастера-искусники суть более мудрые, чем те, которые владеют опытом вещей, то дает [для этого] счет: *«потому что те знают причину, а эти — нет»*; а потому он понимает под искусством и наукой ту, которая затрагивает причину вещи и учит [о ней]. И хотя он объясняет, что искусники предпочитают работающим из одной только привычки или из опыта, многими словами и знаками, однако все эти [слова] склоняются к тому, что искусники познают «из-за чего» и причину вещи. А потому, когда он молвит, что искусство рождается из опыта, то понимает [это] об искусстве архитектурном и «из-за чего».

25. Что, однако, есть трудное, потому что человеческий опыт обманчив, как я уже сказал из Гиппократата, и хотя мы и даем [истину тому аргументу], что иногда он есть достоверный достоверностью чувства, однако, эта достоверность видится меньшей, чем та, которая требуется для науки; и более всего [это трудно], потому что опыт не есть универсальный или — не есть о всех единичных всяческим способом, а наука есть просто универсальная и обнимает также те единичные, которые и не попадали под опыт. И хотя иногда допускается, что мы собираем из тех, которые испытываем, то же самое о единичных, которые не попали под опыт, однако это соби́рание видится весьма нетвердым, и оно было бы достаточно самое большее для науки «потому, что», но — не «из-за чего». Опять же, тут [обычно комментаторам] встречалась [еще и эта] трудность: есть ли то предложение Аристотеля — искусство рождается из опыта — только неопределенное, как оно и звучит, или же должно брать его как ученое и универсальное, так что никогда не происходит, что наука или искусство порождается в нас иначе.

26. *Как причиняется опытом наука «из-за чего».* — На первую часть [трудности] отвечается, что аргумент [истинно] заключает, что опыт не может быть собственной и через себя причиной искусства или на-

уки «от более первого», но есть повод или некоторое необходимое условие, которым приуготовляется путь к приобретению науки. Что легко понимается, обращая [интеллект] к тому, что в науке через себя требуются две [вещи], а именно: истина, которая знаетса и демонстрируется, и которая называется заключением, а также — принципы, через которые она знаетса и демонстрируется. Тогда наука заключения через себя зависит только от принципов; ибо, так как она есть наука «от более первого», как мы сказали, то среднее, из коего она выводится через себя, есть не опыт, но причина самого эффекта, который мы испытываем; откуда, если принципы, которые содержат причину заключения [в себе], могли бы быть знаемы или ясно пониматься без опыта, то наука заключения не зависела бы от опыта никоим способом. А очевидное познание принципов, которое и есть их собственное [познание], рождается не из некоего среднего, но непосредственно из самого природного света, если познано значение или объективное содержание крайних [терминов]. И мы ведем [тут] дело о первых и непосредственных принципах, ибо если они суть опосредованные, то будут продемонстрированными заключениями, о которых будет тот же довод, что и обо всех иных истинах, которые знаютса от более первого. Итак, и непосредственные принципы через себя не познаются через опыт как через собственное среднее; ибо этим способом они и не познавались бы как принципы, но — как заключения, продемонстрированные «от последующего» и известные через науку «потому, что»; а как таковые они не могли бы быть достаточными для порождения науки «из-за чего» в заключении, потому что причина не может произвести более знатный эффект, чем есть она сама. А тогда остается, что опыт требуется для науки единственно только для того, чтобы наш интеллект через него [как если бы] за руку приводился к тому, чтобы точно понять объективные содержания простых терминов, поняв которые, он сам [т.е. интеллект] своим природным светом ясно видит их непосредственную связь между собой, каковая [связь] есть первое и единственное основание для согласия с ними [т.е. принципами].

27. *Может ли наука порождаться без опыта.* — Другая часть трудности есть более обширная, но имеет свое собственное место в кн. I «Вт. Ан.», гл. 14 и 18, а потому тут я кратко произнесу то, что сужу [об

этом]. Ибо некоторые⁶ считают абсолютно и без всякого ограничения или дистинкции, что опыт, взятый собственнейшим способом, является необходимым для науки или искусства из части суждения о принципах; так что никогда [для этого суждения] не достаточно опытное познание одного или другого единичного, но необходимо испытать многие и сопоставить их между собой, а также обрести [в опыте] все те, кои однообразны и суть без разделения. Ибо прежде, чем интеллект употребит все это свое усердие, он не сможет со всей природной достоверностью согласиться [с истиной принципов] — по тому, как это необходимо в первых принципах, ибо, так как сам свет нашего интеллекта есть нетвердый и несовершенный, то если он не поддерживается опытом, то может легко бредить; так же, как и от обратного — сам опыт есть через себя обманчивый, если только интеллект своим светом не будет неусыпно работать над объективными содержаниями вещей и для того, чтобы усмотреть связь терминов в себе самой. И считается, что это и есть суждение Аристотеля в разных местах, а именно: в кн. I «Перв. Ан.», гл. 31 и в кн. II, гл. 23, а также в кн. I «Вт. Ан.», гл. 14, и кн. II «Вт. Ан.», гл. последн., где, как видится, так судят и древние интерпретаторы. Тем не менее, если речь идет о собственно сказываемом опыте, то мне видится, что тут должно воспользоваться дистинкцией, — как в самих принципах, так и в способе приобретения науки. И я сказал, — если речь идет собственно об опыте, — потому, что если мы ведем дело в родовом [значении] о каком бы то ни было чувственном познании, необходимом для ухватывания и понимания терминов, то ясно, что это [познание] есть необходимое для познания принципов, потому что все наше познание начинается от чувства; но это [чувственное познание] не есть собственно опыт, который, как явно из сказанных, состоит в суждении или судящем имении [интеллекта]; а об этом [опыте] без сомнения и говорил Аристотель. А потому, говоря об этом, должно воспользоваться дистинкцией, ибо не все принципы суть равные. Ведь, во-первых, есть один или другой самый родовой [т.е. общий] и известнейший [принцип], а именно: *Кое-угодно есть или не есть; Невозможно тому же разом быть и не быть*; и для познания этих не

⁶ См.: Фонсека П., *Комментарии на книги Метафизики Аристотеля Стагирита*, т. 1, кн. 1, гл. 1, вопр. 4.

требуется никакого опыта, но одно только ухватывание, понимание или экспликация терминов; и более того, эти принципы едва ли могут быть сведены к позитивному опыту; ибо, пусть мы и можем испытывать о каком бы то ни было единичном, что оно есть, однако, что тогда оно не лишено существования, — мы не можем испытывать позитивно опытом, отдельным от того [опыта], в коем видится, что то [единичное сущее] есть, но это постигается одним только пониманием, если нами эксплицированы термины. И этот [принцип] видится настолько известным через себя, что не нуждается в ином одобрении. Однако мы можем для большей экспликации [терминов] употребить пример; ибо, если мы желаем привести деревенского человека, который из-за незнания терминов не может согласиться с этими принципами, к согласию с ними [т.е. принципами], то мы наверняка не пользуемся никаким новым опытом, но единственно только стараемся так эксплицировать термины, чтобы он понял, что вещь, которая, как он видит, есть, не может абсолютно не быть.

28. Помимо же этих известнейших принципов, о которых едва ли (как мне мнится) может быть контroversия, что они не требуют [для согласия с собой] собственно опыта, суть также иные весьма универсальные и общие почти всем наукам, как то: *Какие бы ни были теми же одному третьему, суть те же между собой*; и *Всякое целое больше своей части*; а также — *Если отнять от равных равные, те, кои останутся, будут равными*. И об этих нужно разделять, когда знание таких принципов приобретается нахождением, а когда — обучением. Ибо я оцениваю, что при этом последующем способе [приобретения знания принципов] опыт, взятый собственно, не необходим, но, предположив тот [опыт], который достаточен для отчетливого знания терминов, и достаточно эксплицировав через учение объективные содержания терминов, интеллект может своим светом и без [всякого] иного опыта соглашаться с [этими принципами] с достаточной очевидностью и достоверностью. А довод есть тот, что те, кои требуются для такого очевидного согласия с [принципами], — будь то опыт, или какое бы то ни было иное объяснение терминов, — не требуются как формальное основание согласия, а также и не [требуются] как через себя действенный принцип, вызывающий акт согласия [с принципами], но — как достаточное приложение [служащего поводом для

познания принципов] объекта, как объяснено в первой части трудности. Но нет никакого достаточного основания, которое бы убеждало в том, что опыт, взятый строго по тому, как он включает в себя интуицию многих единичных, а также их сопоставление и приведение [к некому общему], необходим для достаточного применения этих принципов, [делающегося] через достаточное ухватывание терминов и понимание, а также годное сложение их объективных содержаний. Ибо почему это [отсутствие опыта] не может восполняться через учение, [ведь] если мы употребили самое большее один или другой чувственный пример, а [ученик] достаточно проник в него через интеллект, то тотчас явствует через себя очевидная истина принципа? И это самое же подтверждает опыт; ибо для того, чтобы допустить эти принципы в учениях, никто не ожидает приведения многих единичных, или — опытного познания, но всякий без малейших хлопот понимает объективные содержания терминов, и тотчас же усматривает мыслью истину тех [принципов], если [к этому] употреблено даже средненькое усердие наставника.

29. *Для нахождения наук опыт о принципах [есть] как правило необходимый.* — А те, кто приобретают науки одним только нахождением, нуждаются для познания этих принципов в опыте, потому что без него, а также без внешней поддержки наставника и учения, эти принципы не могут достаточно излагаться, а объективные содержания терминов не могут достаточно познаваться, так, чтобы [интеллектом этих людей] доставлялось очевидное согласие с ними [т.е. принципами]. И это подтверждают свидетельства Аристотеля, да и само пользование [наукой] достаточно учит этому же самому. А довод есть, потому что наше интеллективное познание есть сильно ограниченное и несовершенное, и [прежде всего] чрезвычайно зависит от чувства; а поэтому без его [т.е. чувства] достаточной подпорки оно не может проходить с достаточной достоверностью и твердостью, а отсюда и выпадает часто так, что те, кто слишком доверяют интеллекту во многом, покидая при этом чувство, легко ошибаются в природных вещах, как заметил Аристотель в VIII кн. «Физики», гл. 3. Но нужно тут употребить ограничение, а именно, что это [т.е. необходимость опыта] должно понимать [лишь] как правило; ибо некто мог бы обладать настолько могучим гением, и так внимательно и

осмотрительно взвесить, слова ради, объективное содержание целого и части только в одном единичном, что отсюда тотчас же вызвал бы [в интеллекте] истину этого целого принципа; так, как сказывают теологи, что душа Христа из одной только действительности природного гения и без специальной сверхприродной подпорки вызывала из одного образа фантазии многие истины или принципы. Потому что среднее опыта не есть настолько необходимое через себя, что не могло бы быть восполнено откуда-нибудь иначе.

30. Наконец, иные принципы суть частные и собственные единичных наук, и об этих есть правдоподобное, что опыт и сопоставление многих единичных необходимы для твердого и очевидного согласия с ними, — не только на пути нахождения, что есть известнейшее, но также и на пути обучения, потому что объективные содержания терминов в этих принципах не являются настолько известными и легкими, чтобы было достаточным какое угодно их [т.е. принципов] изложение, если только тот, кто обучается, не сравнит их с единичными, кои он знает, и не увидит, что они правильно согласуются с этими [единичными], а также со всеми теми, которые он испытал о таких вещах; но никогда такие принципы также не потерпели бы и (как сказывают) инстанции [т.е. полного присутствия в одном единичном]. Наконец, в этих [объективных содержаниях терминов принципов частных наук] почти всегда есть столькая трудность, что едва ли мы дойдем до того, чтобы иметь о них собственное или через себя известное согласие с принципами, но останавливаемся на приведении и знании [их] «от последующего»; а потому это является знаком того, что для получения очевидного согласия из добротнo познанных объективных содержаний самих терминов [тут] необходим многий опыт, причем больший — на пути нахождения, а некий — на пути обучения; хотя из-за разницы гениев в людях и больший или меньший [опыт] был бы уже достаточен.

31. *Разные членения науки.* — На пятом месте Аристотель молча предлагает разделение искусства или науки (ибо мы уже отметили, что тут эти имена берутся неразнесенно) на практическую и умозрительную науку, которые он разделяет в том, что практические относятся к пользованию и удобству жизни, а умозрительные — единственно только к

познанию истины. Также и практические он подразделяет молча: ибо одни приносят [что-то] для необходимых в жизни [вещей], а иные — для удовольствия (особенно чувственного). Первого рода суть или механические искусства, как сапожное и др., или медицина и подобные; последующего же рода, как видится, суть искусства, которые называются свободными, как музыка, а также искусство рисования, т.е. все, которые принадлежат к услаждению чувств. А от всех этих он отделяет умозрительную науку, которая останавливается на созерцании истины, и есть единственно только ради него, так что, пусть за ним и следует величайшее удовольствие, однако согласно правильному и наилучшему порядку природы оно [т.е. созерцание истины] разыскивается не ради удовольствия, но ради самого себя; удовольствие же [есть] только для того, чтобы оно большим покоем и упорством поддерживало [человека] в наслаждении самым рассмотрением и созерцанием истины. Из чего он правильно собирает, что этот род науки предпочитается другому, и те суть более мудрые, кои интендируют созерцание истины ради него самого. Ибо то, что есть ради себя, есть более знатное, чем то, что ради иного; также и потому, что лучшее в человеке есть созерцание истины; а это [созерцание] есть тем более возвышенное, чем оно есть о вещах более высоких и тех, кои не упорядочиваются к операции. До этого и так — Аристотель.

32. *Заключение из всех уже эксплицированных нами сказанных Аристотелем.* — Из каковых он молча, как я сказал, заключает, что увидено, что то стремление, которое природа дала человеку к знанию, более всего притягивается к созерцанию истины ради него самого, потому что это и есть высочайшая операция человека. И последовательно отсюда заключается то, что предложено [в аргументе], а именно, что это стремление больше склоняется к умозрительным наукам, чем к иным, потому что те [первые] упорядочиваются к созерцанию истины ради нее самой. Откуда, [при этом] не исключается, что мы направляемся стремлением знания также и к практическим наукам, но [заключается лишь], что сильнее — к умозрительным.

33. *К практическим наукам можно стремиться [также] ради одного только познания истины.* — Но спросишь, можно ли стремиться также к практическим наукам ради познания истины, останавливаясь

на нем, без всякой пользы для пользования. Ибо некоторые, как видится, в родовом [значении] отрицают, что люди могут стремиться к практическим наукам только по причине познания, но [утверждают,] что — единственно только ради работы. Однако поистине, пусть практическая наука и разносится от умозрительной в том, что она через себя упорядочивается к работе, а та [т.е. умозрительная] — менее всего, как сказано на своем месте, однако, это не исключает того, что практическая наука ближайше и непосредственно приносит познание некой истины, более того, — это даже необходимо, иначе она и не была бы наукой. А всякое познание истины любимо через себя, даже если оно не приносит иной пользы; ибо через себя оно есть великое совершенство интеллектуальной природы. Откуда, ангелы также знают эти [практические] искусства, хотя они не служат им [т.е. ангелам] для их пользования. И поэтому практические науки также суть желаемые ради познания истины, даже если остановиться на нем, а не упорядочивать [их далее] к использованию. И это подтверждается, потому что иначе по истине вещи к ним бы не устремлялись из силы стремления к знанию, потому что [тогда к ним] устремлялись бы только как к средствам; а к средству как средству не устремляются, если только не из силы притяжения к цели; и тогда к музыке не устремлялись бы, если только не из стремления к удовольствию или к наживе, и так же об иных, но не из силы стремления к науке как таковой, тогда как эти [практические науки или искусства] суть истинные и в своем роде совершенные науки. О чем также учит опыт; ибо многие [люди] отдыхают в упражнении этих наук, — не ради использования или пользы, но единственно только, чтобы знать. Но как правило они ищутся единственно только ради некой человеческой пользы, потому что это больше согласно установлению и цели таких искусств: и потому, что чувственные удобства или необходимости либо удовольствия чаще более движут [людьми], и потому, что если наука была бы разыскиваема ради одной только истины, то искали бы в иных более знатных науках, — прежде всего, поскольку человек не может посвящать себя всем [наукам] сразу. Итак, если практические науки и суть желаемые, однако, тогда намного больше [таковы] — умозрительные, если имеется в виду стремление человека, насколько есть человек, и если [этому стремлению] не препятствуют иные человеческие удобства или необходимости.

Разрешение целого вопроса

34. На последнем [месте], из всех сказанных заключается интендированное утверждение: человек, насколько есть человек, стремится к метафизике более всего, — как природным стремлением, так и разумным и лучше всего упорядоченным стремлением. Это молчаливо одобряется Аристотелем в конце той же главы, потому что между всеми умозрительными науками эта более всего заслуживает имя мудрости, так как обращается относительно первых причин и принципов всех [вещей], что достаточно объяснено нами выше, в предшествующей секции. А потому, если к умозрительным наукам устремляются между всех [наук] более всего, между каковыми [умозрительными] эта есть наивысшая, то она и будет из себя более всего желанной. Наконец, наибольшее стремление человека есть к его природному счастью; это же [счастье] приуготовляется через эту науку, или скорее — состоит в совершенном постижении ее самой. Ибо, как передается в кн. X «[Никомаховой] Этики», это счастье положено в созерцании Бога и отдельных субстанций; а это созерцание есть собственный акт и преимущественная цель этой науки: а потому и природное счастье состоит в акте этой науки; а потому это стремление наиболее согласно — как природе, так и правильному счету. Итак, остается только, чтобы мы исследовали эту совершеннейшую науку со всяческим усердием и старанием.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Суарес Ф., *Метафизические рассуждения*. Введение и 1 раздел I рассуждения / Пер. М.Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987, с. 218–242.
2. Суарес Ф., *Метафизические рассуждения*. Рассуждение I, раздел 3 / Пер. Г.В. Вдовиной // Историко-философский ежегодник. 2004. М., 2005, с. 99–106.
3. Суарес Ф., *Метафизические рассуждения*. Рассуждение II (фрагменты разделов 1, 2, 4) / Пер. Г.В. Вдовиной // Вопросы философии, 2003. № 10, с. 140–156.
4. Суарес Ф., *Метафизические рассуждения*. Рассуждение V. Об индивидуальном единстве и его принципе (фрагмент) / Пер. Т. Антонова, комментарии Т. Антонова, Д. Шмониной // Verbum, Вып. 1, Франсиско Суарес и европейская культура XVI – XVII веков, СПб., 1999, с. 180–183.
5. Суарес Ф., *Метафизические рассуждения*. Рассуждение XXXI. О сущности конечного сущего как такового, о его бытии, а также об их различении (фрагмент) / Предисловие, перевод и комментарии К.В. Суториуса // Там же, с. 124–179.
6. Суарес Ф., *Комментарии на «Книги Аристотеля О душе»*. Введение (фрагмент) / Пер. Д.В. Шмониной // Verbum, Вып. 5, Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт, СПб., 2001, с. 174–183.
7. Suárez, F., *Disputazioni Metafisiche I–III*, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1996.
8. Suárez, F., *Opera omnia*, Vivès, Parisiis 1856–1861, voll. XXV–XXVI.
9. Suárez F., S.J., *On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV*. Translated from the Latin with an Introduction and Notes by J.P. Doyle. Milwaukee, 1995.
10. Suárez F., *On creation, conservation, and concurrence: Metaphysical disputations XX, XXI and XXII*. Translated by Alfred J. Freddoso. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.
11. Suárez F., *Disputaciones metafísicas*, Edición y traducción de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon, v. 1–7, Madrid: Editorial Gredos, 1960–1966.
12. Suárez F., *Disputationes metaphysicae*, Hildesheim: G. Olms, 1965.
13. Suárez F., *Selections from three works of Francisco Suárez, S.J.: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, 1613; De triplici virtute theologica fide, spe, et charitate, 1621*. New York: Oena publications, 1964.

14. Suárez F., Defensa de la fe católica y apóstolica contra los errorers del anglicanismo: Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozguren; Instituto de estudios políticos, Madrid, 1970–1971.
15. Suárez F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, en 6 vols. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.
16. Suárez F., Lectiones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum, editit Carolus Deuringer, Facultad de filosofía. Universidad de Granada, Granada, 1967.
17. Suárez F., *Tractatus de legibus*. Edicion critica bilingue / por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Madrid, 1971.
18. Suárez F., *Disputazioni metafisiche I–III / Traduzione di Constantino Esposito*. Milano: Rusconi, 1996.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина Г.В. *Метафизические рассуждения* Франсиско Суареса // Вопросы философии, 2003, № 10, с. 128–139.
2. Вдовина Г.В. Франсиско Суарес о метафизике и метафизическом познании // Историко-философский ежегодник. 2004. М., 2005, с. 68–98.
3. Вдовина Г.В. Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии, 2005, № 10, с. 151–166.
4. Погоняйло А.Г. То, чем всегда было «быть» (Еще раз о принципе индивидуации) // Verbum, Вып. 1, Франсиско Суарес и европейская культура XVI — XVII веков, СПб., 1999, с. 44–57.
5. Шмонин Д.В. *Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса*. СПб., 2002.
6. Шмонин Д.В. *В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании*. СПб., 2006.
7. Шмонин Д.В. О философии иезуитов, или «Три крупинки золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии, 2002, № 5, с. 141–152.
8. Alejandro J. M. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Santander, 1948.
9. Álvarez M. La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez // Potentia Dei. L'onnipotencia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII. Milano, 2000, p. 173–193.
10. Arboleya E. G. *Francisco Suárez, su situación espiritual, vida y obra*. Madrid, 1946.
11. Ashworth E.J. Suárez on the Analogy of Being: Some historical Background // Vivarium, 1995, vol. 33, p. 50–75.
12. Bangert W.V. *A History of the Society of Jesus*. 2nd edition, St. Louis, 1986.

13. Belda Plans J. *La Escuela de Salamanca*, Madrid, 2000.
14. *Bibliografía suareciana*, Madrid, 1947.
15. Cantens B.J. The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suárez // *Modern Schoolman*, 2000, vol. 77, p. 127–143.
16. Carreras y Artau J. Notas sobre el texto del tratado De Anima de F. Suárez // *Pensamiento*, vol. 15, 1959, p. 293–307.
17. Castelló Gallo A. *La omnipotencia divina según Suárez*, Pamplona, 2002.
18. Carillo Prieto I. *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México, 1986.
19. Congreso Internacional De Filosofía. Barcelona, 4–10 Octubre, 1948 Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes. Actas I–II / Instituto “Luis Vives” de filosofía, Madrid, 1949.
20. Courtine J.-F. *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990.
21. Doyle J.P. Suárez on the Reality of the Possibles // *The Modern Schoolman*, vol. XLVI. 1967, p. 29–40.
22. Doyle J.P. *Suárez on the Analogy of Being*, part 1–2 // *The Modern Schoolman*, vol. XLVI, 1969, p. 323–341.
23. Doyle J.P. *Suárez on the Truth of the Proposition «This is My Body»* // *Modern Schoolman*, vol. 77, 2000, p. 145–163.
24. Dutton B.D. *Suárezian foundations of Descartes' Ontological argument* // *Modern Schoolman*, vol. 70, 1993, p. 245–248.
25. Elorduy E. El concepto objetivo en Suárez // *Pensamiento*, 1948, vol. 4, p. 335–423.
26. Fernandes Burillio S. Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez // *Pensamiento. Revista de investigación e información filosofica*, 1992, vol. 48, núm. 190, p. 211–230.
27. Fichter J.H. *Man of Spain. Francis Suárez*, New York, 1940.
28. Giacon C. *La seconda Scolastica*, En 3 vols. Milano 1947–1950.
29. Gomez Robledo I. *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, 1948.
30. Gracia J. Francisco Suárez: The Man in History // *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 65, 1991. p. 259–266.
31. Gracia J. Suárez and metaphysical mentalism: The last visit // *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 67, 1993, p. 349–354.
32. Gracia J. *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150–1650*, New York, 1994.
33. Hellín J. Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado (Desde un punto de vista suareciano) // Congreso Internacional De Filosofía... Madrid, 1949, p. 517–561.

34. Hellin J. Existencialismo escolástico suareciano // *Pensamiento*, 1957, vol. 13, núm. 49, p. 21–38.
35. Hellín J. El concepto formal según Suárez // *Pensamiento*, 1962, vol. 18, núm. 72, p. 407–422.
36. Hillerbrand H.J. *Historical dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Lanham, 2000.
37. Homenaje al Doctor Eximio y P. Suárez, S.J., en el IV centenario de su nacimiento, 1548–1617. Salamanca, 1948.
38. Iturrioz J. Bibliografía suareciana // *Pensamiento*, 1948, vol. 4, p. 603–638.
39. Martínez Gómez L. Lo existencial en la analogía de Suárez // *Pensamiento*, 1948, vol. 4, p. 215–243.
40. Mugica P. *Bibliografía suareciana. Con una introd. sobre el estado actual de los estudios suarecianos*. Granada, 1948.
41. Noreña C. Suárez and Jesuits // *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991, vol 65, no 3, p. 267–286.
42. Pereña Vicente L. *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid, 1954.
43. Rinaldi T. *Francisco Suárez: cognitio singularis materialis*. De anima. Bari, 1998.
44. Roig Gironella J. La síntesis metafísica de Suárez // *Pensamiento*, 1948, vol. 4, p. 169–213.
45. Ross J.F. Suárez on «Universals» // *Journal of Philosophy*, vol. 59, 1962, p. 736–748.
46. Solana M. *Historia de filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*. En 3 vols, vol. 3, Madrid, 1940.
47. South J. B. Suárez on Imagination // *Vivarium*, 2001, vol. 39, p. 119–158.

Полный перечень «Метафизических рассуждений» и содержащихся в них разделов

Том I

Замысел и структура трактата в целом:

К читателю

Предисловие

Рассуждение I: О природе первой философии, или метафизики

Раздел 1: Что является объектом метафизики

Раздел 2: Исследует ли метафизика все вещи сообразно их собственным формальным смыслам

Раздел 3: Является ли метафизика единой наукой

Раздел 4: Сколько служб у этой науки, какова ее цель и польза

Раздел 5: Есть ли метафизика совершеннейшая умозрительная наука и истинная мудрость

Раздел 6: Устремляется ли человек природным стремлением из всех наук более всего к метафизике

Рассуждение II: О сущностном смысле, или понятии, сущего

Раздел 1: Имеется ли в нашем уме единое формальное понятие сущего как такового, общее всем сущим

Раздел 2: Имеется ли единое объективное понятие сущего

Раздел 3: Является ли формальный смысл сущего в самой реальности и до интеллектуального постижения некоторым образом отделенным от низших ступеней

Раздел 4: В чем заключается формальный смысл сущего как такового и каким образом он сообщается низшим сущим

Раздел 5: Является ли понятие сущего трансцендентальным по отношению ко всем понятиям и отличительным признакам низших сущих, входя в них внутренним существенным образом

Раздел 6: Каким образом сущее как таковое стягивается, или определяется, до низших ступеней

Рассуждение III: Об атрибутах сущего вообще и о началах сущего

Раздел 1: Обладает ли сущее как таковое некоторыми атрибутами, и сколько их

Раздел 2: Сколько имеется атрибутов сущего и каков порядок их следования

Раздел 3: Какими началами могут быть доказаны трансцендентальные атрибуты сущего, и будет ли первым из этих начал следующее: «невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было»

Рассуждение IV: О трансцендентальном единстве вообще

- Раздел 1: Присоединяет ли трансцендентальное единство некоторую позитивную характеристику к сущему, или только привативную
- Раздел 2: Выражается ли единым формально только отрицание, присоединяемое к сущему, или нечто иное
- Раздел 3: Сколько видов единства имеется в вещах
- Раздел 4: О том, является ли единство адекватным атрибутом сущего, и о разделении сущего на единое и многое
- Раздел 5: Имеет ли разделение сущего на единое и многое аналогический характер
- Раздел 6: Каким образом единое и многое противостоят друг другу
- Раздел 7: Предшествует ли единое многому, и нераздельность — разделению
- Раздел 8: Является ли разделение сущего на единое и многое самым первым из всех разделений
- Раздел 9: Является ли трансцендентальное единство численным единством, или каково оно

Рассуждение V: Индивидуальное единство и его принцип

- Раздел 1: Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, индивидуальными и единичными
- Раздел 2: Верно ли, что во всех природах индивидуальные и единичные вещи, как таковые, нечто добавляют к общей, то есть видовой, природе
- Раздел 3: Является ли количественно означенная материя принципом индивидуации в материальных субстанциях
- Раздел 4: Является ли субстанциальная форма принципом индивидуации материальных субстанций
- Раздел 5: Является ли принципом индивидуации существование единичной вещи
- Раздел 6: Что же является, наконец, принципом индивидуации во всех тварных субстанциях
- Раздел 7: Должен ли принцип индивидуации акциденций братья от субъекта
- Раздел 8: Противоречит ли индивидуация двух акциденций, различных только по числу, их одновременному присутствию в одном и том же субъекте
- Раздел 9: Противоречит ли индивидуации акциденций, чтобы многие акциденции, различные только по числу, последовательно присутствовали в одном и том же субъекте

Рассуждение VI: О формальном и универсальном единстве

- Раздел 1: Имеется ли в вещах некое формальное единство, отличное от численного и меньшее, нежели оно
- Раздел 2: Верно ли, что универсальное единство природы, отличное от формального, актуально присутствует в вещах прежде операции интеллекта

- Раздел 3: Свойственно ли общей природе самой по себе некоторое отграниченное единство вне индивидов и прежде операции интеллекта
- Раздел 4: Что представляет собой в универсальной природе способность пребывать во многом
- Раздел 5: Возникает ли универсальное единство из операции интеллекта, и каким образом надлежит отвечать на доводы против
- Раздел 6: Через какую операцию интеллекта вещи становятся универсальными
- Раздел 7: Являются ли универсалии реальными телесными вещами, субстанциональными или акцидентальными, и каковы их причины
- Раздел 8: Сколько имеется разновидностей универсалий, или о единстве универсалий
- Раздел 9: Каким образом в реальности различаются единства рода и видового отличия — как между собой, так и в сравнении с видовым единством
- Раздел 10: Могут ли метафизические абстракции родов, видов и отличительных признаков предиктироваться друг другу
- Раздел 11: Что представляет собой принцип формального и универсального единства в вещах

Рассуждение VII: О различных родах дистинкций

- Раздел 1: Имеется ли в вещах какое-нибудь единство, помимо единства реального и ментального
- Раздел 2: Каковы те знаки или модусы, через которые возможно различить разнообразные степени дистинкции в вещах
- Раздел 3: Каким образом тождественное и иное соотносятся между собой и с сущим

Рассуждение VIII: Об истине, или истинном, которое есть атрибут сущего

- Раздел 1: Заключается ли формальная истина в соединении и разъединении со стороны интеллекта
- Раздел 2: Что такое истина познания
- Раздел 3: Заключается ли истина познания только в соединении и разъединении, или также в простых понятиях
- Раздел 4: Верно ли, что истина познания, или постижения, не существует в интеллекте прежде суждения
- Раздел 5: Пребывает ли истина познания только в созерцательном интеллекте, или также и в практическом?
- Раздел 6: Пребывает ли истина в разъединении, равно как и в соединении
- Раздел 7: Имеется ли в вещах некая истина, которая представляет собой атрибут сущего
- Раздел 8: Сказывается ли «истина» об истине познания прежде, чем об истине вещи, и каким образом

Рассуждение IX: О лжи, или ложном

Раздел 1: Что такое ложь и в чем она пребывает, и представляет ли собой свойство сущего

Раздел 2: Каково происхождение лжи

Раздел 3: Откуда берутся трудности в следовании истине

Рассуждение X: О трансцендентальном благе, или благом

Раздел 1: Что такое благое, или благо

Раздел 2: Каким образом благое соотносится с понятием цели, или, вернее, сколько имеется разновидностей благого

Раздел 3: Каково то благо, которое обратимо с сущим как его атрибут

Рассуждение XI: О зле

Раздел 1: Есть ли зло нечто реальное, и каковы его разновидности

Раздел 2: Сколько имеется видов зла

Раздел 3: В чем пребывает зло, откуда оно происходит, и каковы его причины

Раздел 4: Почему зло не причисляется к атрибутам сущего

Рассуждение XII: О причинах сущего вообще

Раздел 1: Являются ли причина и начало совершенно одним и тем же

Раздел 2: Имеется ли некий общий формальный смысл причинности, что это за смысл и каков он

Раздел 3: Сколько имеется разновидностей причины

Рассуждение XIII: О материальной причине субстанции

Раздел 1: Очевидно ли для естественного разума, что в вещах имеется материальная причина субстанций, которую мы называем первой материей

Раздел 2: Имеется ли одна или много материальных причин субстанций, способных к возникновению

Раздел 3: Является ли первой и единственной материальной причиной субстанций, способных к возникновению, некое простое тело или целостная субстанция

Раздел 4: Обладает ли первая материя некоей актуальной сущностью, не подверженной возникновению и уничтожению

Раздел 5: Является ли материя чистой потенцией, и в каком смысле это нужно понимать

Раздел 6: Каким образом материя может быть познаваемой

Раздел 7: Что причиняется материей

Раздел 8: Через что материя действует в качестве причины

Раздел 9: Каково причинное действие материи

Раздел 10: Обнаруживается ли в нетленных телах материальная субстанциальная причина

Раздел 11: Является ли материя нетленных тел той же самой по природе, что и материя элементов

Раздел 12: Какая материя более совершенна – небесная или элементная

Раздел 13: Каково причинное действие материи нетленных тел

Раздел 14: Может ли материальная субстанциальная причина быть обнаружена в бестелесных вещах, и каким образом она соотносится с количеством

Рассуждение XIV: О материальной причине акциденций

Раздел 1: Имеется ли подлинная материальная причина акциденций

Раздел 2: Может ли субстанция, как таковая, быть непосредственной материальной причиной акциденций

Раздел 3: Какая субстанция может быть материальной причиной акциденций

Раздел 4: Может ли одна акциденция быть ближайшей материальной причиной другой акциденции

Рассуждение XV: О субстанциальной формальной причине

Раздел 1: Имеются в материальных вещах субстанциальные формы

Раздел 2: Каким образом субстанциальная форма может возникать в материи и из материи

Раздел 3: Необходимо ли при выведении субстанциальной формы предсуществование материи во времени

Раздел 4: Производится ли форма, как таковая, в момент выведения из материи

Раздел 5: Каков собственный формальный смысл субстанциальной формы, и какова собственная причинность в ее роде

Раздел 6: Какова природа формальной причинности

Раздел 7: Каково следствие формальной причины

Раздел 8: Является ли субстанциальная форма подлинной причиной материи, а материя – ее следствием

Раздел 9: Такова ли зависимость материи от формы, что она не может сохраняться без нее даже Божественным могуществом, и наоборот

Раздел 10: Имеется ли у одной субстанции только одна формальная причина

Раздел 11: Что такое метафизическая форма, и какая материя ей соответствует, и какова ее причинность

Рассуждение XVI: Об акцидентальной формальной причине

Раздел 1: Верно ли, что любые акциденции обладают подлинной формальной причинностью, и в отношении какого следствия

Раздел 2: Верно ли, что любая акцидентальная форма выводится из потенции субъекта

Рассуждение XVII: О производящей причине вообще

Раздел 1: Что такое производящая причина

Раздел 2: Сколько имеется разновидностей производящей причины

Рассуждение XVIII: О ближайшей производящей причине, ее причинности и условиях, необходимых ей для причинения

- Раздел 1: Верно ли, что тварные вещи нечто поистине производят
- Раздел 2: Каково начало, через которое одна тварная субстанция производит другую
- Раздел 3: Каково начало, через которое тварные субстанции производят акциденции
- Раздел 4: Какие акциденции могут быть началами действия
- Раздел 5: Могут ли одни акциденции, без содействия субстанциальных форм, произвести другие акциденции
- Раздел 6: Служит ли акциденция только орудием в производстве других акциденций
- Раздел 7: Должна ли производящая причина, чтобы действовать, быть реально отличной от того, что принимает воздействие
- Раздел 8: Должна ли производящая причина, чтобы действовать, быть одновременно сопряженной или смежной с претерпевающим
- Раздел 9: Нуждается ли производящая причина, чтобы действовать, в том, чтобы претерпевающее было несходно с нею, и в какой мере
- Раздел 10: Является ли действие собственным основанием причинения, свойственного производящей причине, то есть ее причинности
- Раздел 11: Верно ли, что производящая причина, производя, нечто разрушает или уничтожает, и каким образом.

Рассуждение XIX: О причинах, действующих по необходимости, свободно или контингентно, а также о роке, судьбе и случае

- Раздел 1: Имеются ли среди тварных производящих причин некоторые, действующие по необходимости, и какова эта необходимость
- Раздел 2: Имеются ли среди производящих причин некоторые, действующие без необходимости, свободно
- Раздел 3: Может ли некоторая из производящих причин действовать свободно, если первая причина действует по необходимости; и вообще, требует ли свобода действия свободы всех влияющих на него причин, или достаточно свободы одной
- Раздел 4: Каким образом свобода или контингентность присутствуют в действии вторичной причины, несмотря на содействие первой причины; и, следовательно, в каком смысле истинно, что та причина свободна, которая при наличии всех необходимых для действия условий может действовать или не действовать
- Раздел 5: Какова та способность, в которой коренится формальная свобода тварной причины
- Раздел 6: Каким образом свободная причина определяется суждением разума
- Раздел 7: Каковы корень и начало ущербности свободной причины
- Раздел 8: К каким актам свободная причина безразлична
- Раздел 9: Обладает ли причина свободой в момент актуального действия

Раздел 10: Проистекает ли контингентность вещей мира из свободы производящих причин, или же может наличествовать и без нее

Раздел 11: Имеется ли некое истинное основание для того, чтобы причислить рок к числу мирских производящих причин

Раздел 12: Должны ли случай и судьба быть причислены к производящим причинам

Рассуждение XX: О первой производящей причине и ее первом действии, то есть о творении

Раздел 1: Можно ли познать с помощью естественного света, является ли творение некоторых сущих возможным или даже необходимым; или (что то же самое) может ли одно сущее, как сущее, сущностно зависеть в своем произведении в бытие от другого сущего

Раздел 2: Требуется ли для творения бесконечная сила действия, и, следовательно, свойственна ли она Богу таким образом, что не может быть сообщена твари

Раздел 3: Имеется ли орудие творения

Раздел 4: Является ли тварность в твари чем-то из природы вещи отличным от самой твари

Раздел 5: Принадлежит ли к понятию творения новизна бытия

Рассуждение XXI: О первой производящей причине и другом ее действии, а именно, сохранении

Раздел 1: Можно ли доказать посредством естественного света, что тварные сущие в своем бытии всегда зависят от актуального вливания со стороны первой причины

Раздел 2: Каков акт сохранения и чем он отличается от творения

Раздел 3: Зависят ли все вещи в своем сохранении только от Бога

Рассуждение XXII: О первой причине и другом ее действии, то есть о сотруди́честве, или содействии, вторичным причинам

Раздел 1: Можно ли убедительно доказать при помощи естественного света, что в действиях всех творений сам по себе и непосредственно действует Бог

Раздел 2: Содействует ли первая причина вторичной как начало или как действие

Раздел 3: Каким образом Божественное содействие соотносится с действием вторичной причины и ее субъектом

Раздел 4: Каким образом Бог оказывает содействие вторичным причинам

Раздел 5: Находятся ли вторичные причины в своем действии в сущностной зависимости только от первой причины, или же и от других

Рассуждение XXIII: О целевой причине вообще

Раздел 1: Является ли цель истинной и реальной причиной

- Раздел 2: Сколько имеется разновидностей целевой причины
- Раздел 3: Каковы следствия целевой причины
- Раздел 4: Что представляет собой или в чем состоит природа причинения, то есть причинность, целевой причины
- Раздел 5: Каково ближайшее основание целевого причинения, свойственного цели
- Раздел 6: Какие вещи способны осуществлять целевую причинность
- Раздел 7: Является ли бытие в качестве познанного необходимым условием осуществления целевой причинности
- Раздел 8: Движет ли цель сообразно своему реальному бытию или сообразно бытию в качестве познанного
- Раздел 9: Имеет ли место целевая причинность в божественных действиях и их следствиях
- Раздел 10: Существует ли подлинная целевая причинность в действиях природных и неразумных деятелей

Рассуждение XXIV: О высшей целевой причине, или о высшей цели

- Раздел 1: Можно ли убедительно доказать посредством естественного света, что имеется некая высшая цель, и нет ухода в бесконечность в ряду целевых причин
- Раздел 2: Содействует ли высшая цель сама по себе, в собственном смысле, всем ближайшим целям в целевом причинении, и, следовательно, устремлены ли все деятели, во всех своих действиях, к высшей цели

Рассуждение XXV: Причина-образец

- Раздел 1: Есть ли, что собой представляет и в чем обнаруживается причина-образец
- Раздел 2: Составляет ли образец собственный разряд причин или сводится к одной из других причин

Рассуждение XXVI: Об отношении причин к следствиям

- Раздел 1: Всякая ли причина благороднее своего следствия
- Раздел 2: Всякая ли причина первее своего следствия
- Раздел 3: Могут или должны ли у одного и того же следствия иметься несколько причин
- Раздел 4: Может ли одно и то же следствие одновременно производиться несколькими всеобщими (totales) причинами одного и того же рода и вида
- Раздел 5: Может ли одно и то же следствие естественным образом производиться несколькими всеобщими причинами порознь
- Раздел 6: Может ли быть одна и та же причина у нескольких следствий, особенно противоположных

Рассуждение XXVII: Об отношении причин друг к другу

Раздел 1: Которая из четырех причин наиболее совершенна

Раздел 2: Могут ли причины быть причинами друг друга

Том II*Рассуждение XXVIII: О разделении сущего на бесконечное и конечное*

Раздел 1: Правильно ли сущее разделяется на бесконечное и конечное

Раздел 2: Является ли указанное разделение достаточным и адекватным

Раздел 3: Является ли это разделение аналогическим, так что сущее сказывается о Боге и творениях не унивокально, а по аналогии

Рассуждение XXIX: О первом и нетварном сущем: существует ли оно

Раздел 1: Возможно ли с очевидностью доказать существование некоего нетварного сущего через себя

Раздел 2: Возможно ли доказать а posteriori, что Бог есть это единственное сущее через себя

Раздел 3: Возможно ли доказать это некоторым образом а priori

Рассуждение XXX: О первом сущем, то есть о Боге: что оно есть

Раздел 1: Возможно ли доказать, что Бог есть некое исключительно совершенное сущее

Раздел 2: Возможно ли доказать, что Бог бесконечен

Раздел 3: Возможно ли доказать, что Бог есть чистый и максимально простой акт

Раздел 4: Каким образом в Боге исключается любая субстанциальная составленность

Раздел 5: Каким образом исключается в Боге любая акцидентальная составленность

Раздел 6: Каким образом атрибуты Бога относятся к Его сущности

Раздел 7: Возможно ли показать посредством естественного разума, что Бог безмерен

Раздел 8: Возможно ли показать посредством естественного разума, что Бог неизменен

Раздел 9: Каким образом неизменность может сочетаться с Божественной свободой

Раздел 10: Каким образом доказывается единство Бога

Раздел 11: Невидим ли Бог, и что относительно этого может быть исследовано естественным разумом

Раздел 12: Возможно ли доказать, что Бог непостижим и сущностно непознаваем

Раздел 13: Возможно ли доказать, что Бог неизречен

Раздел 14: Возможно ли доказать, что Бог по Его сущности живет умной и блаженнейшей жизнью

Раздел 15: Что может быть познано естественным разумом о Божественном знании

Раздел 16: Что может быть познано о воле и силах (virtutes) Бога

Раздел 17: Что может быть познано о всемогуществе и действии Бога

Рассуждение XXXI: О сущности конечного сущего как такового, о его бытии и об их различии

Раздел 1: Различаются ли между собой бытие и сущность твари

Раздел 2: Что представляет собой сущности твари до ее произведения Богом

Раздел 3: Каким образом и чем различаются в творениях сущее в потенции и сущее в акте, или сущность в потенции и сущность в акте

Раздел 4: Конституируется ли сущность твари в ее сущностной актуальности неким реальным бытием, от нее не отличимым, которое называется и по сути является существованием

Раздел 5: Необходимо ли, помимо реального бытия актуальной сущности, какое-то другое бытие, через которое вещь существовала бы формально и актуально

Раздел 6: Какое различие может пролегать или мыслиться между тварной сущностью и тварным существованием

Раздел 7: Что такое существование твари

Раздел 8: Каковы причины, прежде всего внутренние, тварного существования

Раздел 9: Какова ближайшая производящая причина тварного существования

Раздел 10: Какие следствия производит существование, и чем оно в этом отличается от сущности

Раздел 11: Каким вещам подобает существование, и является ли оно простым или составным

Раздел 12: Отделима ли тварная сущность от своего существования

Раздел 13: Какова составленность из бытия и сущности, или какая составленность подразумевается понятием тварного сущего

Раздел 14: Принадлежит ли к формальному смыслу тварного сущего актуальная зависимость от первого и нетварного сущего и подчиненность ему

Рассуждение XXXII: О разделении тварного сущего на субстанцию и акциденцию

Раздел 1: Является ли разделение сущего на субстанцию и акциденцию ближайшим и достаточным

Раздел 2: Является ли разделение сущего на субстанцию и акциденцию разделением по аналогии

Рассуждение XXXIII: О тварной субстанции вообще

Раздел 1: Что означает «субстанция» и каким образом она разделяется на неполную и полную

Раздел 2: Правильно ли субстанция разделяется на первую и вторую

Рассуждение XXXIV: О первой субстанции, или суппозите, и ее отличии от природы

Раздел 1: Является ли первая субстанция тем же самым, что и суппозит, или личность, или ипостась

Раздел 2: Добавляет ли в творения суппозит к природе нечто позитивное и реальное, отличное от нее *из природы вещи*

Раздел 3: Производится ли отличие суппозита от природы акциденциями или началами индивидуации, в силу чего его нельзя обнаружить в духовных субстанциях

Раздел 4: Что такое тварная субсистенция и каково ее отношение к природе и суппозиту

Раздел 5: Является ли всякая тварная субсистенция неделимой и абсолютно несообщаемой

Раздел 6: Какова производящая или материальная причина субсистенции

Раздел 7: Обладает ли субсистенция некоей причинностью, и почему действия приписываются суппозитам

Раздел 8: Различаются ли во вторых субстанции абстрактное и конкретное, и каким образом в них должен конституироваться высший формальный смысл субстанции и категориального соподчинения

Рассуждение XXXV: О нематериальной тварной субстанции

Раздел 1: Можно ли доказать посредством естественного разума, что в мире имеются некоторые духовные субстанции, помимо Бога

Раздел 2: Что можно узнать посредством естественного разума о чтойности и сущности тварных отделенных умов

Раздел 3: Что можно узнать о сущностных атрибутах тварных отделенных умов

Раздел 4: Что можно узнать посредством естественного разума о постижении и знании отделенных умов

Раздел 5: Что можно узнать посредством естественного разума о воле отделенных умов

Рассуждение XXXVI: О материальной субстанции вообще

Раздел 1: Каково сущностное понятие материальной субстанции, и совпадает ли оно с понятием телесной субстанции

Раздел 2: Заключается ли сущность материальной субстанции в одной только субстанциальной форме, или также и в материи

Раздел 3: Является ли материальная субстанция чем-то отличным от совокупно взятых материи и формы и от их соединения

Рассуждение XXXVII: Об общем формальном смысле и понятии акциденции

Раздел 1: Выражает ли акциденция в целом некое единое понятие, или объективное содержание

Раздел 2: Состоит ли общий формальный смысл акциденции в укорененности

Рассуждение XXXVIII: Об отношении акциденции к субстанции

Раздел 1: Предшествует ли субстанция акциденции во времени

Раздел 2: Предшествует ли субстанция акциденции в познании

Рассуждение XXXIX: О разделении акциденции на девять высших родов

Раздел 1: Верно ли, что акциденция как таковая непосредственно разделяется на количество, качество и прочие высшие роды акциденций

Раздел 2: Является ли разделение акциденции на девять родов достаточным

Раздел 3: Является ли указанное разделение унивокальным или аналогическим

Рассуждение XL: О континуальном количестве

Раздел 1: Что такое количество, в первую очередь континуальное

Раздел 2: Является ли количество некоторой массы вещью, отличной от материальной субстанции и ее свойств

Раздел 3: Состоит ли сущность количества в понятии меры

Раздел 4: Состоит ли формальный смысл и формальный результат количества в делимости, то есть в различии, или же в протяженности частей субстанции

Раздел 5: Принадлежат ли к континуальному количеству точки, линии и поверхности, которые суть подлинные вещи, реально отличные друг от друга и от количественно определенного тела

Раздел 6: Являются ли линии и поверхности видами континуального количества в собственном смысле, отличными друг от друга и от тела

Раздел 7: Является ли место подлинным видом континуального количества, отличным от других

Раздел 8: Образует ли движение или его протяженность подлинный вид континуального количества

Раздел 9: Является ли время само по себе количеством, образующим особый вид, отличный от других

Рассуждение XLI: О дискретном количестве и о категориальном соподчинении количества и его свойств

Раздел 1: Является ли дискретное количество в собственном смысле видом количества

Раздел 2: Обнаруживается ли дискретное количество в духовных вещах

Раздел 3: Является ли речь подлинным видом количества

Раздел 4: Каково соподчинение родов и видов количества

Рассуждение XLII: О качестве и его видах вообще

Раздел 1: В чем состоит общий формальный смысл, или сущностный модус качества

Раздел 2: Разделяются ли качества на четыре вида надлежащим и достаточным образом

Раздел 3: Являются ли четыре вида качества абсолютно различными между собой

Раздел 4: Достаточно ли деление качества на четыре вида

Раздел 5: Являются ли двойные термины, которыми обозначаются указанные виды, знаками их сущностных или акцидентальных различий

Раздел 6: Какие свойства присущи качеству

Рассуждение XLIII: О потенции

Раздел 1: Достаточно ли образом потенция разделяется на активную и пассивную, и что представляют собой та и другая

Раздел 2: Всегда ли активная и пассивная потенции различаются реально, или иногда — только ментально

Раздел 3: Что является предметом этого деления, и какова его дефиниция

Раздел 4: Всякая ли потенция является природной и вложенной по природе

Раздел 5: Всякой ли потенции соответствует собственный акт, и почему

Раздел 6: Будет ли акт предшествовать потенции в том, что касается длительности, совершенства, дефиниции и порядка познания

Рассуждение XLIV: О навыках (habitus) [как разновидностях качеств]

Раздел 1: Имеются ли навыки, и что они собой представляют, и в каком субъекте пребывают

Раздел 2: Приобретаются ли навыки в потенции, движущей относительно места

Раздел 3: Имеются ли навыки у животных

Раздел 4: Имеются ли в интеллекте собственные навыки

Раздел 5: Приобретаются ли навыки ради совершения актов

Раздел 6: Какое следствие производит навык в акте

Раздел 7: Какие акты производятся навыком

Раздел 8: Является ли акт сущностной причиной навыка

Раздел 9: Порождается ли навык одним актом или же многими

Раздел 10: Возрастает ли навык через совершение актов, и каким образом

Раздел 11: Что представляет собой экстенсивное возрастание навыка. Единство навыка

Раздел 12: Каким образом навык ослабевает или даже утрачивается

Раздел 13: Сколько имеется разновидностей навыков, и прежде всего о навыке умозрительном и практическом

Рассуждение XLV: О противоположности качеств

Раздел 1: Что такое противостояние и сколько имеется разновидностей противостояния

Раздел 2: Каково сущностное определение противоположностей, и чем они отличаются от прочих противостояний

Раздел 3: Обнаруживается ли противоположность в собственном смысле между всеми качествами или только между некоторыми

Раздел 4: Могут ли противоположные качества одновременно наличествовать в одном и том же субъекте, и каким образом нечто может составляться из противоположного

Рассуждение XLVI: Об интенсивности качеств

Раздел 1: Имеется ли в качествах шкала интенсивности, и что она собой представляет

Раздел 2: Почему эта шкала обнаруживается не во всех качествах, а только в некоторых

Раздел 3: Реализуется ли эта шкала путем изменения или непрерывного следования

Раздел 4: Имеются ли у этой шкалы максимальная и минимальная степени. Здесь же разъясняются и другие затруднения

Рассуждение XLVII: О реальных тварных отношениях

Раздел 1: Является ли отношение подлинным родом реального сущего, отличным от остальных

Раздел 2: Является ли категориальное отношение актуально и реально отличным от всех абсолютных сущих

Раздел 3: Сколько имеется разновидностей отношений, и каково подлинно категориальное отношение

Раздел 4: Чем категориальное отношение отличается от трансцендентального

Раздел 5: Каково сущностное определение категориального отношения

Раздел 6: О субъекте категориального отношения

Раздел 7: Об основании категориального отношения и о понятии фундирования

Раздел 8: О термине категориального отношения

Раздел 9: Каково необходимое различие между основанием и термином

Раздел 10: Правильно ли Аристотель разделил относительные сущие на три рода, соответственно тройному основанию отношения

Раздел 11: О первом роде отношений, имеющем основанием число или единство

Раздел 12: О втором роде отношений, имеющем основанием потенцию или действие

Раздел 13: О третьем роде отношений, имеющем основанием понятие меры

Раздел 14: Достаточно ли это разделение и охватывает ли оно все разновидности отношений

Раздел 15: Являются ли отношения третьего рода, и только они, не взаимными. Об отношениях Бога к творениям

Раздел 16: Является ли формальным термином отношения другое отношение или некоторая абсолютная природа. Попутно разрешаются некоторые затруднения

Раздел 17: Почему категория отношения может быть подведена под один высший род. Об индивидуальном различии отношений

Раздел 18: Какими свойствами обладает отношение

Рассуждение XLVIII: О действии

- Раздел 1: Выражает ли действие по своей сущности отношение к началу действия. Об отношениях, устанавливаемых извне и изнутри
- Раздел 2: Верно ли, что действие как таковое, даже будучи имманентным, сущностно соотносится со своим термином и поэтому должно быть отнесено к той же категории
- Раздел 3: Какое из названных отношений более существенно для действия — так, что оно принимает отсюда свою видовую определенность
- Раздел 4: Выражает ли действие, как таковое, отношение к субъекту своей укорененности, и каков он
- Раздел 5: В чем сущность действия, каковы его причины и свойства
- Раздел 6: Сколько имеется видов и родов действий, вплоть до высшего рода

Рассуждение XLIX: О претерпевании

- Раздел 1: Отличается ли в самой реальности претерпевание от действия
- Раздел 2: Каким образом претерпевание соотносится с движением или изменением, и что такое претерпевание
- Раздел 3: Принадлежит ли к понятию претерпевания актуальная укорененность, или же только возможная
- Раздел 4: Принадлежат ли к этому роду последовательное и моментальное претерпевания, и каким образом они различаются внутри него

Рассуждение L: О категории «когда», и вообще о длительностях

- Раздел 1: Является ли длительность чем-то в самой реальности отличным от бытия длящейся вещи
- Раздел 2: Каков формальный смысл длительности, которым она отличается от существования
- Раздел 3: Что такое вечность, и каким образом она отличается от тварной длительности
- Раздел 4: Входит ли в формальный смысл вечности некоторое ментальное отношение
- Раздел 5: Что такое век (aevum), и каким образом он отличается от последующих длительностей
- Раздел 6: Верно ли, что век сущностно отличен также от прочих постоянных тварных длительностей
- Раздел 7: Обладают ли постоянные тленные вещи собственной длительностью, и какова она
- Раздел 8: Обладают ли последовательные вещи собственной длительностью, которая именуется временем
- Раздел 9: Имеется ли реальное различие между временем и движением
- Раздел 10: Подобаet ли некоторому времени быть мерой длительности
- Раздел 11: Какие вещи измеряются этим временем
- Раздел 12: Какая длительность принадлежит к категории «когда» и каким образом ее конституирует

Рассуждение LI: О категории «где»

- Раздел 1: Что представляет собой «где» в телесных сущих, и является ли оно чем-то внутренним
- Раздел 2: Является ли «где» местом тела, так что только через него и возможно истинно сказать, что тело находится в некотором месте
- Раздел 3: Имеется ли и в духовных субстанциях подлинное и внутреннее «где»
- Раздел 4: Чем различаются и чем соответствуют друг другу «где» духовное и «где» телесное
- Раздел 5: Свойственно ли «где» только субстанциям, или также акциденциям
- Раздел 6: Каким образом надлежит разделять и систематизировать категорию «где», и какие свойства в ней усматриваются

Рассуждение LII: О месте

- Раздел 1: Что такое место, и чем оно отличается от «где»
- Раздел 2: Каким образом месту могут приписываться роды, виды и некоторые свойства

Рассуждение LIII: Об обладании (habitus) [в смысле категории]

- Раздел 1: Что такое обладание, и чем оно отличается от субстанции и качества
- Раздел 2: Каким образом обладанию могут приписываться виды, роды и некоторые свойства

Рассуждение LIV: О ментальном сущем

- Раздел 1: Возможно ли истинно утверждать, что имеются некоторые ментальные сущие; каким образом они подпадают под понятие сущего, и в чем состоит их бытие
- Раздел 2: Имеются ли у ментального сущего причины, и каковы они
- Раздел 3: Правильно ли ментальное сущее разделяют на отрицания, лишения и отношения
- Раздел 4: Достаточно ли разделение ментального сущего на три указанных разряда. Представление всех возможных разновидностей ментального сущего
- Раздел 5: Что общего и что особенного заключают в себе отрицание и лишение
- Раздел 6: Каковы разновидности ментальных отношений, что у них всех общего между собой, и что свойственно каждому из них в отдельности

Словарь имен, упомянутых Суаресом в «Рассуждениях» I–V

Аверроэс (Ибн Рушд) (1126–1198) — арабский философ, уроженец мусульманской Испании, знаменитый своими комментариями на сочинения Аристотеля, за которые удостоился от латинян титула «Комментатор».

Авилец — см. Алонсо Тостадо

Авиценна (Ибн Сина) (980–1037) — арабский философ, прославленный врач, автор множества научных, религиозных и философских трудов, включая оригинальную переработку аристотелевской метафизики.

Агостино Нифо — см. Нифо, Агостино

Александр Афродисийский (fl. ок. 200) — античный комментатор трудов Аристотеля, включая книги I — V «Метафизики».

Александр Гэльский (ок. 1186–1245) — францисканский теолог, профессор Парижского университета, автор первой «Богословской суммы».

Алонсо (Альфонсо) Тостадо де Мадригаль (ок. 1400–1455) — испанский экзегет; в 1449 г. стал епископом Авилы, отсюда и прозван Авильцем (Abulensis).

Альберт Великий (ок. 1200–1280) — доминиканский теолог, епископ Регенсбурга, учитель св. Фомы Аквинского

Аль-Газали (ум. ок. 1111) — арабский философ, автор трактата «Опровержение философов», широко известного на латинском Западе.

Антоний Мирандуланус (он же Антонио Бернарди делла Мирандола) (1502–1565) — итальянский философ-аверроист.

Антонио Андреас (ум. ок. 1320) — ученик и последователь Дунса Скота, автор «Вопросов на 12 книг *Метафизики*» и возможный автор «Изложения 12 книг *Метафизики*», ошибочно приписанного Дунсу Скоту в издании сочинений Скота 1639 г. (издание Уоддингга).

Антонио Тромбета — см. Тромбета, Антонио

Аргиропул, Иоанн (ок. 1415–1487) — переводчик Аристотеля с греческого на латинский язык.

Аристотель (384–322 до н. э.) — один из величайших греческих философов, именовавшийся западными христианами в Средние века просто «Философом».

Бозций, Аниций Манлий Северин (ок. 480–524/5) — латинский философ и теолог-христианин, переводчик и комментатор логических сочинений Аристотеля.

Буридан, Жан (ок. 1300–1360) — философ-схоласт. Преподаватель факультета искусств Парижского университета, дважды (в 1327 и 1340) становился ректором университета. Автор Комментариев на сочинения Аристотеля.

Биль, Габриэль (1410?–1495) — философ и теолог, последователь номинализма Оккама.

Генрих Гентский (1217?–1293) — выдающийся философ и теолог, светский преподаватель теологии в Париже.

Гервей Наталис (он же Гервей из Неделлека, ум. 1323) — доминиканский теолог, генерал ордена доминиканцев.

Григорий из Римини (ум. 1358) — теолог, генерал ордена августинцев. Как философ испытал влияние номинализма.

Дионисий Картузианец (1402—1471) — голландский мистик, носил почетный титул «Экстатического Доктора»

Доминик Фландрский (ок. 1425—ок. 1500) — философ, комментатор Аристотеля и св. Фомы.

Дунс Скот (1266—1308) — францисканский философ и теолог, величайший метафизик Средневековья, прозванный «Тонким Доктором».

Дуранд из Сен-Пурсена (ок. 1275—1334) — доминиканский теолог, епископ Мо, заметная фигура среди парижских теологов начала XIV в.

Жан Жанден (ок. 1286—1328) — французский философ, автор влиятельных Комментариев на Аристотеля, защитник аверроизма.

Зимара, Марк Антоний (1460—после 1522) — итальянский философ, комментатор Аристотеля и Аверроэса.

Иоанн Баптист Монлерий.

Иоанн Филопон (ок. 490—570) — греческий философ, христианин, последователь Александрийской школы неоплатонизма.

Исидор Севильский (ок. 560—636) — учитель Церкви, энциклопедист.

Капреол, Иоанн (1380—1444) — доминиканец, комментатор св. Фомы, носивший почетный титул «Князя томистов» (*Princeps thomistarum*).

Каэтан (Томмазо де Вио) (1469—1534) — кардинал Римско-католической церкви, генерал доминиканского ордена, один из крупнейших комментаторов «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского.

Комментатор — см. Аверроэс

Марсилиус Ингенский (ум. 1396) — философ и теолог, ректор Гейдельбергского университета, ученик Буридана.

Нифо, Агостино (ок. 1470—1538) — итальянец, профессор философии, преподавал в университетах Падуи, Неаполя и Пизы. Комментатор Аверроэса и Аристотеля, главным образом «Метафизики».

Оккам, Уильям (ок. 1285—1347) — крупнейший философ XIV в., выдающийся представитель средневекового номинализма.

Павел Венецианский (1369/1372—1429) — итальянский логик и натурфилософ, последователь аверроизма в учении о душе, августинец.

Парменид (fl. 504—501 гг. до н. э.) — выдающийся греческий философ, основатель Элейской школы.

Перейра, Бенито (1535—1610) — португальский философ, иезуит, автор трактата «Об общих принципах и свойствах всех природных вещей».

Петр Палуданский (ок. 1275—1342) — доминиканский теолог и библейский экзегет.

Платон (428—348 до н. э.) — великий греческий философ, ученик Сократа и учитель Аристотеля.

Порфирий (ок. 233—305) — философ-неоплатоник; в Средние века пользовался исключительным влиянием как автор Введения к «Категориям» Аристотеля.

Себастьян, епископ Осмийский (Себастьян Перес, ум. 1593) — епископ г. Осмы (Испания, архидиоцез Бургоса). Автор трактата «О таинствах» (Бургос, 1588), представляющего собой комментарий к III ч. «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского.

Сонсинас, Пабло Барбо (ум. 1494) — доминиканский философ, автор весьма популярного и цитируемого сочинения «Тончайшие метафизические вопросы».

Сото, Доминго (1494–1560) — доминиканский философ и теолог, видный представитель раннего периода второй схоластики.

Толедо, Франсиско (1534–1596) — иезуит, кардинал, автор весьма влиятельных Комментариев на сочинения Аристотеля и «Сумму теологии» св. Фомы.

Тромбета, Антонио (1436–1517) — францисканский философ, один из самых ярких представителей школы Дунса Скота на рубеже XIV–XV вв.

Феррарец — см. Франческо Сильвестри да Феррара.

Фома Аквинский (1225–1274) — великий доминиканский теолог и философ, автор «Суммы теологии» и «Суммы против язычников», комментатор трудов Аристотеля.

Фома Страсбургский (ок. 1300 – 1357) — теолог, генерал ордена августинцев.

Фонсека, Педро (1548–1599) — философ-иезуит, издатель, переводчик и комментатор аристотелевской «Метафизики», один из создателей философской традиции Общества Иисуса, известный под именем «португальского Аристотеля».

Франческо Сильвестри да Феррара (1474–1528) — теолог, генерал доминиканского ордена, крупнейший комментатор «Суммы против язычников» св. Фомы Аквинского.

Эгидий Римский (ок. 1244/7–1316) — средневековый философ и теолог, последователь св. Фомы Аквинского, позднее — архиепископ Буржа и генерал ордена августинцев. Комментировал Аристотеля в Парижском университете до 1300 г.

Явелли, Хрисостом (ум. ок. 1538) — доминиканский философ и теолог, автор трактата «О трансценденциях», библейский экзегет.

Франсиско Суарес (SJ)

Метафизические
рассуждения

Корректор *И.П. Карезина*
Верстка *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

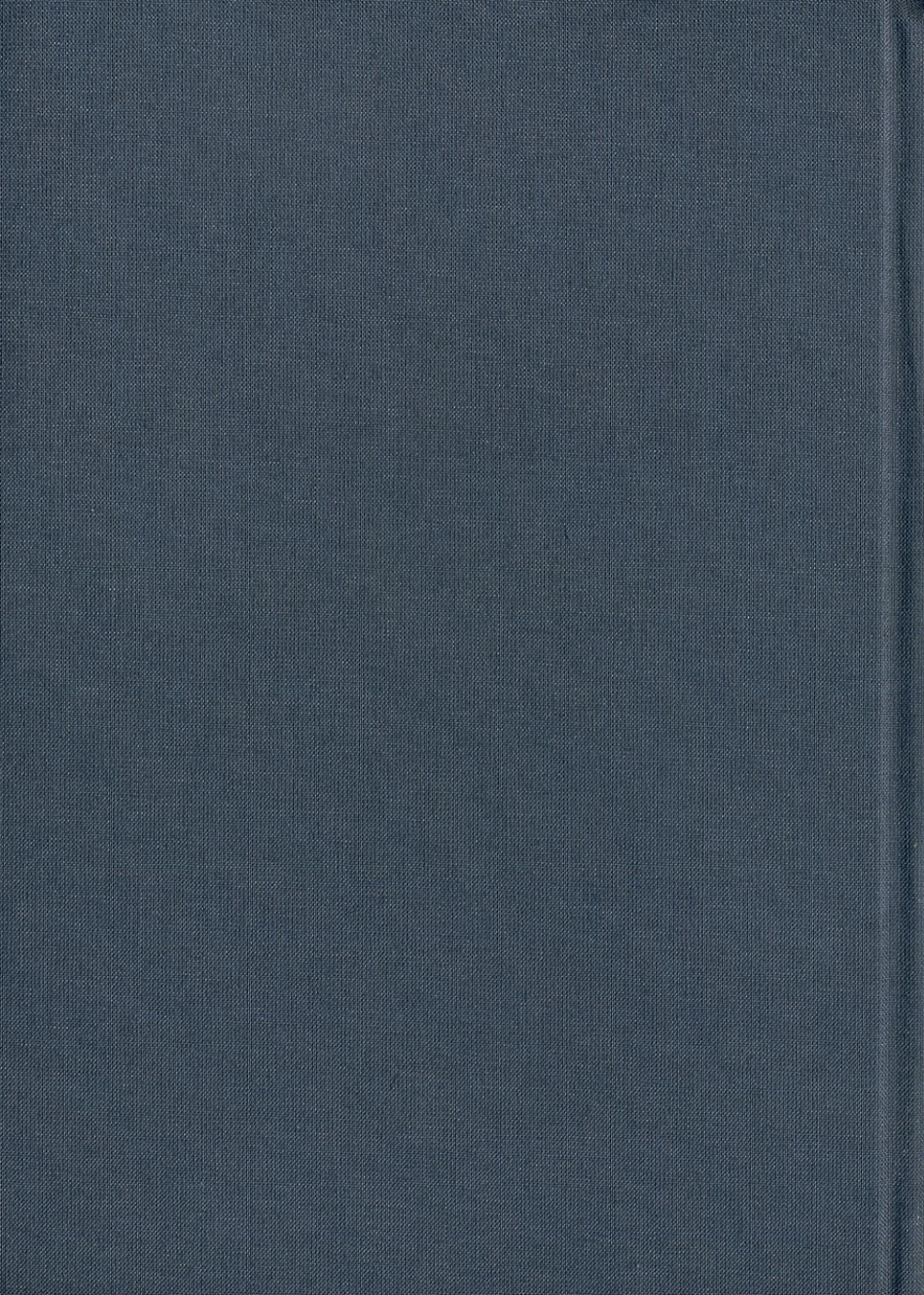
тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1000 экз.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Заказ № 615



ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА

Богословие, Духовность, Наука

