

Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII*

Франсиско Суарес

Для цитирования: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 10–53.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.102>

Рассуждение XXVIII. О первом разделении сущего на абсолютно бесконечное и конечное, а также о других разделениях, равнозначных этому

Связь настоящего рассмотрения с предыдущим. — Перед нами вторая основная часть этого сочинения¹. После того, как в предыдущей части было сказано об общем понятии сущего и его свойствах, взаимобратимых с ним, здесь необходимо спуститься к определенным формальным чтойностям (*rationes*) сущих, насколько это позволяют формальный объект и абстракция данной науки. Удобнее всего это сделать через различные разделения самого сущего и его членов, а также через их точное рассмотрение. Но выше, в дисп. IV, разд. 4, мы сказали, что «первое и предельно сущностное разделение сущего — это разделение на конечное и бесконечное, согласно сущности, или формальной чтойности сущего», которое одно только в собственном и простом смысле бесконечно. И поэтому мы начнем эту часть с такого разделения, под которым понимаем и некоторые другие, со стороны самой реальности совпадающие с этим, хотя они мыслятся и объясняются нами под разными именами и в разных понятиях. А так как об объекте такого разделения было сказано в первом и втором

* Перевод с лат. яз. выполнен Г. В. Вдовиной при поддержке РФФИ, проект № 21-011-44040 «Философская теология Франсиско Суареса».

Перевод выполнен по тексту первого издания «Метафизических рассуждений»: *Franciscus Suarez. Disputationes Metaphysicae. Tomus posterior. Salmanticae: apud Ioannem & Andream Renault, 1597. Fol. 1–15.*

¹ Первую часть «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса составляют диспутации I–XXVII, в которых исследуется сущее вообще, как таковое. Вторую часть образуют диспутации XXVIII–LIV, посвященные конкретным модусам и категориям сущего. Эти конкретные модусы представляют собой результат ограничения, или «стяжения» (*contractio*), сущего как такового. — *Здесь и далее прим. пер.*

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

Рассуждениях², а именно о сущем как таковом, которое есть адекватный объект метафизики, остается лишь рассмотреть, каково это разделение и является ли оно правильным и достаточным.

Раздел первый. Правильно ли сущее разделяется на бесконечное и конечное, и какие разделения равнозначны этому

1. *Основания для сомнения в этом вопросе. — Первое затруднение.* — Основанием для сомнения может быть то, что конечное и бесконечное присутствуют только в имеющем какую-либо широту, или протяженность, и потому обычно приписываются количеству, поскольку заключают в собственных формальных чтойностях отнесенность к некоему пределу. Так, конечным называется то, что ограничивается пределами, бесконечным же — то, что не имеет предела. Но отнесенность к пределу выражается лишь тем, что обладает широтой, или протяженностью, которая подлежит ограничению, а формальная чтойность сущего не включает в себя никакой широты, или протяженности; следовательно, она не включает и ограничения или неограничения пределами; следовательно, она не включает и бытия конечной или бесконечной. Поэтому разделение на такие члены неверно.

Это утверждается и подтверждается. В самом деле, бесконечное понимается здесь либо привативно, либо чисто негативно. Первым способом, как представляется, ничто не бесконечно, ведь бесконечным привативно может быть названо только то сущее, которое, будучи способным ограничиваться пределами, актуально ими не ограничивается. Но такого сущего нет, что самоочевидно, ведь даже Бог не бесконечен таким способом, поскольку не способен ограничиваться пределами. Если же понимать бесконечное вторым способом, тогда любое неделимое сущее будет бесконечным, ибо никакое такое сущее не ограничивается пределами, ведь оно не способно к другому ограничению, будучи абсолютно неделимым в себе.

2. *Второе.* — Второе затруднение относительно этого разделения может заключаться в том, что разделение производится через некие весьма темные модусы или атрибуты, которые вряд ли могут быть исследованы естественным разумом — во всяком случае, применительно ко второй части³. Но первое разделение сущего должно быть предельно ясным и по возможности известным из самих терминов. Антецедент очевиден, ведь о самом Боге вряд ли можно показать и тем более доказать, что Он абсолютно бесконечен. Далее, еще более темен и необъясним вопрос о том, в чем состоит такая бесконечность. Следовательно, приведенное выше разделение некорректно, особенно как первичное и служащее основанием остальных.

² Перевод см.: Суарес Ф. Метафизические рассуждения. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

³ То есть по отношению к бесконечному сущему.

3. *Что означают термины разделения, о котором идет речь.* — Относительно этого разделения, прежде всего, нужно сказать, что под ним подразумевается в самой реальности, и отсюда нетрудно будет увидеть, что такое разделение — наилучшее и наиболее сообразное месту и порядку. Итак, что касается реальности, сущее разделяется здесь на Бога и творения. Но так как мы не в силах постигнуть свойственное Богу как оно есть само по себе и тем более постигнуть в простых и собственных позитивных понятиях о Боге, мы пользуемся негативными понятиями, чтобы отделить и отличить от них это превосходнейшее сущее, которое максимально отстоит от прочих и подобно им менее, чем они подобны между собой. Именно так мы производим указанное разделение: берем нечто, в чем подобны друг другу все тварные или сотворимые вещи, и устраняем это от некоего более благородного сущего, дабы оно обладало превосходнейшей степенью сущности, или существенности; и таким образом сводим всю широту сущего к этим двум членам.

Решение вопроса

4. *Такое разделение хорошо и весьма необходимо.* — Из этого утверждения, во-первых, явствует, что такое разделение в самой реальности превосходно и предельно необходимо. Прежде всего, это очевидно, ибо такое разделение адекватно сущему, ведь, кроме Бога и творений, нельзя измыслить никакого сущего, как будет яснее показано в следующем разделе. Далее, указанные члены более всего отстоят друг от друга, как было сказано в упомянутом выше Рассуждении⁴, в разд. 4. Отсюда же понятна необходимость такого разделения, ведь помимо того, что было рассмотрено выше, у первого сущего нет ничего общего со всеми остальными, хотя все прочие имеют много того, в чем они подобны между собой. В самом деле, первое сущее не имеет причины, а все остальное ее имеет; это остальное может разделяться по родам и видам, а первое сущее существует вне всякого рода; во всем прочем обнаруживается тот или иной способ сложения, а первое сущее — абсолютно простое и существует без всякого сложения.

Следовательно, необходимо было отсечь это первое сущее от прочих, чтобы, отдельно разъяснив его формальную чуждость, можно было подробно и внимательно рассмотреть то, что обще всему остальному.

5. *Указанное разделение — первое и наиболее известное.* — Отсюда же явствует, во-вторых (и как было доказано в упомянутом выше Рассуждении, в разд. 4), что это разделение само по себе и с точки зрения порядка учения — первое и лучше всего известное. Правда, применительно к нам оно, возможно, не так известно, как разделение сущего на субстанцию и акциденцию или другие подобные разделения, которые ближе чувствам, а потому легче нами познаются, тогда как названное разделение в той части, в какой оно включает бытие Бога и безграничность Его сущности, или существенности,

⁴ Рассуждение (диспутация) IV.

по природе и совершенству, постигается и утверждается с большим трудом. Но поскольку в изложении этой науки мы сохраняем порядок учения, мы справедливо поставили это разделение на первое место.

Разделение сущего на сущее от себя и сущее от иного

6. В-третьих, из сказанного следует, что это двучленное разделение можно выполнить многими другими способами и под разными именами или в разных понятиях. Такие разделения способны послужить как утверждению, так и подтверждению данного разделения, хотя все они совпадают в одной и той же реальности, как явствует из самих терминов. Например, сущее можно разделить на обладающее бытием от себя и обладающее бытием от иного. Такое разделение приводит Августин в книге «О познании истинной жизни», в гл. 7, и ставит его на первое место, чтобы показать, что Бог есть⁵. Действительно, этими терминами обозначается известнейшее и очевиднейшее разделение, ведь явно имеется множество сущих, которым бытие сообщается от иного и которые не существовали бы, если бы не принимали бытие от иного, что вполне подтверждается самим опытом. В то же время очевидно, что быть таковыми всем сущим нельзя, ведь если бы все индивидуиды некоторого вида были от иного, то и весь вид с необходимостью был бы от иного, ибо ни вид не существует, кроме как в индивидуиде, ни индивидуиды не обладают никаким соприродным способом принятия бытия, кроме того, который диктуется видом. Следовательно, если все индивидуиды таковы, что не имеют бытия от себя, но для его обретения нуждаются в производящей причинности со стороны иного, то и всему виду присущи нужда и несовершенство. Исходя из этого, вид как целое не может обладать бытием от какого-либо индивидуиды этого вида, ибо ничто не производит само себя; следовательно, вид должен принимать бытие от превосходящего сущего. А относительно него вновь надлежит исследовать, обладает ли оно бытием от себя или от иного, и если от себя, то подразумеваемое нами разделение завершено, а если от иного, то схожим образом всему этому виду сущего потребуется брать начало от чего-то превосходящего. Но это не может длиться до бесконечности: либо потому, что в противном случае изведение одного из другого никогда не начнется; либо потому, что оно никогда не дойдет до произведения данного сущего после бесконечных эманаций одного из другого; либо потому, что вся совокупность произведенных следствий не может быть зависимой, если не предполагает некую независимую вещь или причину, как будет показано в следующем Рассуждении, в разд. 1. Стало быть, необходимо остановиться на некотором сущем, которое обладает бытием от себя и от которого берет начало все, что обладает лишь принятым бытием. Таким образом, будет ли сущее не от иного, а от себя одним или многими, указанное раз-

⁵ [Pseudo-]Augustinus. De cognitione verae vitae. Mainz: Peter Schoeffler, 1475. — См. также: Augustinus. De Diversis Quaestionibus LXXXIII Liber Unus, quaestio 16 // Patrologia Latina (далее — PL). 1863. Vol. 40. Coll. 1005–1032. Указанное Суаресом место см. в Col. 1011.

деление очевидно: мы ведь сейчас ведем речь не об этом, а лишь о том, что все сущие сводятся к данным двум членам, заключающим в себе явное противостояние, или взаимное противоречие. И поэтому они не могут не быть также различными и адекватно разделяющими сущее.

7. Действительно, то, что называется сущим из себя, или от себя, хотя и кажется позитивным, однако добавляет к сущему как таковому только отрицание, ведь сущее не может быть от себя через позитивное начинание и эманацию. Следовательно, оно называется сущим от себя, поскольку обладает бытием без какой-либо эманации из иного, и посредством такого отрицания мы утверждаем позитивное и простое совершенство этого сущего: оно так заключает в себе и в своей сущности само существование, что не принимает его ни от чего. Такого совершенства не имеет то сущее, которое обладает только бытием, принятым от иного. Именно такого способа изложения придерживаются некоторые святые, говоря, что Бог служит для себя причиной своего бытия, или своей субстанции, или мудрости. Так, Иероним в кн. II Комментария к Посланию к Ефессянам, к гл. 3, говорит: Бог есть начало себя и причина своей субстанции⁶. И Августин в кн. 83 вопросов, вопр. 15 и 16, говорит, что Бог есть причина своей премудрости⁷; и в кн. VII «О Троице», гл. 1, говоря об Отце, утверждает: «То, что для него есть причина его бытия, есть также причина его бытия мудрым»⁸. Все эти выражения надлежит интерпретировать негативно.

Однако Лактанций, говоря в кн. I «О ложной религии», гл. 7, о том, что Бог сотворил сам себя⁹, кажется, не принимает указанного изложения, ибо утверждает также, что Бог сотворил себя во времени; а за основание принимает мысль о невозможности быть для того, что не началось когда-то. Этот ошибочный образ мыслей настолько нелеп, что не заслуживает опровержения.

Разделение сущего на необходимое и контингентное

8. Исходя из сказанного, опять-таки несложно назвать другие термины, в которых может выражаться это разделение; и хотя в реальности оно будет тем же самым, но согласно разуму возвещается с точки зрения другого отношения и отрицания. Итак, сущее можно разделить на безусловно необходимое и на то, которое не необходимо, т. е. в широком смысле

⁶ *Hieronymus*. *Commentariorum In Epistolam Beati Pauli Ad Ephesios Libri Tres*. Lib. 2, ad cap. 3, vers. 14 // PL. 1845. Vol. 26. Col. 489 A: “Ipse sui origo est, suaeque causae substantiae” («Он есть начало себя и причина своей субстанции»).

⁷ *Augustinus*. *De Diversis Quaestionibus LXXXIII Liber Unus, quaestio 16* // PL. 1863. Vol. 40. Col. 15: “Quod autem omnium rerum causa est, etiam sapientiae suae causa est” («Но то, что является причиной всех вещей, является также причиной своей мудрости»).

⁸ *Augustinus*. *De Trinitate. Liber VII, cap. 1* // PL. 1865. Vol. 42. Col. 934.

⁹ *Lactantius*. *Divinarum Institutionum Liber I ‘De Falsa Religione Deorum’* // PL. 1844. Vol. 6. Coll. 111–252 A. — Суарес имеет в виду следующий фрагмент гл. 7: «Так как быть может лишь то, что некогда начало быть, следует, что, когда ничего не было до него, он сам прежде всего создал себя из самого себя» (Col. 154 B).

контингентно. Относительно этих терминов нужно сразу предупредить, что необходимое и контингентное понимаются здесь не как выражающие отношение произведенного следствия к причине, производящей по природе или свободно, и не как могущие или не могущие встретить препятствие, ведь с такой точки зрения о необходимом и контингентном сказано выше, при рассмотрении причин¹⁰. Здесь же необходимое понимается абсолютно, в аспекте существования, и в этом смысле необходимым сущим называется обладающее бытием так, что не обладать им оно не может. Ему противостоит, как противоположное, то сущее, которое есть, но может и не быть, или которого нет, но которое может и быть. Итак, из предыдущего разделения явствует, что среди сущих должно быть нечто абсолютно необходимое, ведь сущее, которое обладает бытием от себя, а не от иного, не может не быть абсолютно необходимым. Очевидно также, что оно ни само себя не в силах лишиться бытия, ни может быть его лишено чем-то иным, так как ни от чего иного не зависит. В самом деле, что не имеет бытия от иного, то и не сохраняется в бытии ничем иным, и в этом смысле говорится, что оно есть от себя; и потому ему безусловно противоречит небытие. Отсюда же явствует, далее, что, помимо абсолютно необходимого сущего, имеются другие, не настолько необходимые, но именно контингентные, ибо в широком смысле контингентным называется все, что может не быть. Доказательство: кроме сущего, которое есть через себя, имеются сущие, принимающие бытие от иного; следовательно, им, поскольку они не имеют бытия от себя, с этой стороны не противоречит небытие. С другой стороны, они, будучи зависимыми от иного, от которого принимают бытие, могут также и не принимать бытия и, следовательно, не быть.

9. *Два возражения и ответы.* — Ты скажешь: если вообразить, что Бог действует с необходимостью и несвободно, то происходящие от него сущие будут от иного и, однако, будут необходимыми сущими; следовательно, формально и в силу терминов эти два определения¹¹ не взаимозаменяемы. Подтверждение: Слово и Дух Святой могут быть названы сущим от иного, так как обладают бытием лишь через эманацию от иного; однако они суть абсолютно необходимое сущее, поскольку оно производится не свободным продуцированием, но природным и необходимым.

10. Отвечаю, начав с этого утверждения, поскольку оно имеет теологический характер. Сущее от иного называется здесь так лишь потому, что оно происходит от иного посредством истинного причинения, ибо естественный свет, благодаря которому мы ныне философствуем, не опознает истинного продуцирования и реального исхождения без истинного причинения и без различия в сущности и бытии между производящей и произведенной вещами. В божественных Лицах, напротив, нет места такому способу эманации из-за его несовершенства, и подобно тому,

¹⁰ Рассмотрению всех видов причин посвящены Рассуждения XII–XXVII.

¹¹ Сущие от иного и сущие контингентно.

как все Лица суть истинный и единый Бог, все они поэтому суть одно сущее от себя и сущностно конституируются сущностью, которая есть их беспричинное и непроизведенное бытие. А значит, любое Лицо есть необходимое сущее — не только потому, что происходит с необходимостью, но и потому, что сущностно конституируется абсолютно непроизведенными бытием и сущностью. В самом деле, хотя божественное Лицо производится, природа его не производится, но сообщается Лицу через само произведение Лица. Так что от этой тайны нельзя аргументировать к тварным вещам.

11. *Даже если бы Бог действовал по необходимости, имелись бы некоторые не-необходимые сущие.* — Таково утверждение Скота, Комментарий к кн. I «Сентенций», дист. 8, вопрос 4¹². На данный аргумент нужно, во-первых, сказать, что из принятой гипотезы отнюдь не следует, будто все сущие необходимы, ведь не все они происходят исключительно и непосредственно от первого сущего, причем в полную силу и без сопротивления или препятствия со стороны другой причины. Из всех этих моментов выводится та возможность, что вещь, которая сейчас принимает бытие, впоследствии его не примет, и наоборот. Вот почему, хотя некоторые философы заблуждаются, утверждая, что Бог действует по необходимости, никто, однако, не отрицает наличия множества не-необходимых сущих, ибо это, несомненно, явствует из самого опыта тленных и преходящих вещей. И даже если, согласно приведенной гипотезе, некоторое произведенное сущее будет необходимым, оно будет таковым не в силу внутренней необходимости и чтойности, как это имеет место в Боге, а лишь в силу внешней необходимости деятеля. Именно поэтому, во-вторых, Авиценна в кн. VIII «Метафизики», в гл. 4 и 6, заявил, что необходимо только то сущее, которое от себя, но не остальные сущие, пусть даже они принимают необходимость бытия от иного¹³. Вероятно, здесь идет речь о необходимости не в абсолютном смысле, а в предположении действия первой причины. Наконец, эта гипотеза потому называется ложной, что сущее от себя не с необходимостью, а свободно сообщается вовне себя, и поэтому, кроме него, нет ничего абсолютно необходимого. Об этой свободе действия первого сущего, насколько можно о ней судить на основании либо авторитета философов, либо естественного разума, мы скажем позже.

12. *В каком смысле необходимо нетленное.* — Но ты вновь возразишь, что нетленные сущие хотя и происходят от иного свободного деятеля, называются, однако, необходимыми сущими у Комментатора, в кни-

¹² Видимо, Суарес имеет в виду следующее место: *Duns Scotus. Ordinatio. Lib. I, dist. VIII, pars 1, q. 4, num. 172* // *Joannes Duns Scotus. Opera omnia. Vol. IV. Civitas Vaticana: Typis polyglottis vaticanis, 1956. P. 242.*

¹³ *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima: in 2 vos. Vol. 2. Lib. V–X. Louvain: Peeters; Leiden; Brill, 1980. P. 397–404; 412–422.*

ге «О субстанции мира»¹⁴ и в кн. I «О небе», комм. 136¹⁵, и в кн. XII «Метафизики», комм. 41¹⁶. Его суждение в этом вопросе поддерживает св. Фома, «О потенции», вопр. 5, артикул 317. Отвечаю, опираясь на самого св. Фому в «Сумме теологии», часть I, вопр. 9, арт. 2¹⁸, и в кн. III «Суммы против язычников», гл. 30 и 35¹⁹, что в слове «необходимость» заключается эквивокация. В самом деле, в одном смысле оно может пониматься как нетленность, и в этом смысле нетленные творения иногда называют необходимыми сущими, потому что, однажды возникнув, они не заключают в себе внутренней потенции к небытию, но сами по себе длятся всегда. А это, несомненно, есть некая необходимость бытия, поскольку она исключает определенную — а именно внутреннюю — потенцию к небытию. Тем не менее такие сущие не являются необходимыми абсолютно и в полном смысле, так как не обладают бытием ни от себя, ни от своей чтойности, не принимая и не сохраняя бытие в силу абсолютной необходимости. Но мы отличаем здесь необходимое сущее от не-необходимого, понимая необходимость более фундаментально, и при таком понимании никакое сущее от иного не будет необходимым абсолютно, ибо способно утратить бытие хотя бы через потенцию, существующую в ином, пусть даже в самом себе оно не заключает истинной и реальной внутренней потенции к небытию. Такая потенция обнаруживается только в том, что обладает физической и пассивной потенцией к инобытию, противоречащему его собственному бытию и несовместимому с ним; в других же сущих достаточно, так сказать, логической потенции к небы-

¹⁴ Averroes' *De substantia orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary / ed. A. Hyman. Cambridge, MA; Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986.

¹⁵ *Aristoteles*. *Opera cum Averrois commentariis*. Vol. V. Venetiis: Apud Junctas, 1562. Fol. 92v–93r.

¹⁶ *Aristoteles*. *Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. Venetiis: Apud Junctas, 1574. Fol. 323v–325v.

¹⁷ *Thomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae*. Vol. 2: *Quaestiones disputatae de potentia* / ed. P. M. Pession. Taurini; Romae: Marietti, 1965. Q. 5, a. 3 co: “Commentator vero... ponit... quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum... Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia...” («Комментатор же... утверждает... что имеются некоторые тварные вещи, в природе которых нет возможности небытия, ведь то, что в своей природе заключает возможность небытия, не может стяжать извне всегдашность, т. е. по природе быть всегда... Действительно, потенция к бытию и небытию свойственна чему-либо лишь по причине материи, которая представляет собой чистую потенцию...»).

¹⁸ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. Pars I, q. 9, a. 2 co // *Thomas Aquinas*. *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. IV: *Pars prima Summae theologiae*, qq. I–XLIX. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

¹⁹ Скорее в книге второй: *Thomas Aquinas*. *Summa contra Gentiles*. Lib. II, cap. 30, 35 // *Thomas Aquinas*. *Summa contra Gentiles*. Vol. 2 / eds P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini; Romae: Marietti, 1961.

тию, которая с их стороны выражает только отсутствие противоречия, а во внешней причине — потенцию к приостановке действия, наделяющего бытием. Таким образом, ясно, что это разделение тождественно с предыдущим, хотя в указанном смысле оно дано на более известных основаниях и предполагает меньшее число начал.

*Разделение сущего на сущее через сущность
и сущее через причастность*

13. Далее, то же самое разделение часто формулируется в следующих терминах: одно сущее существует через сущность, другое — через причастность. В самой реальности они равнозначны приведенным выше, ведь сущее через сущность обозначает то же сущее, которое через себя и в силу собственной сущности сущностно обладает бытием — не причастным²⁰ и не принятым от иного. Напротив, сущим через причастность называется то сущее, которое обладает только причастным бытием, сообщаемым от иного. Из такого разъяснения терминов явствует, что данное разделение равнозначно предыдущим. Поэтому св. Фома говорит в «Сумме против язычников», в кн. II, гл. 15²¹, что Бог есть сущее через свою сущность, ибо Он есть свое бытие; и в кн. III, в гл. 66, в аргументе 6²², утверждает, что только Бог есть сущее через свою сущность, остальные же сущие существуют через причастность. В самом деле, только в Боге бытие составляет его сущность, т.е. принадлежит к его чтойности — так, что невозможно даже помыслить божественную сущность как божественную, которая пребывала бы только в потенции, а не в акте. Стало быть, одно и то же — быть сущим через сущность или быть сущим от себя и обладать бытием от своей сущности, чему противостоит сущее через причастность. Отсюда следует, что эти две ступени, или два порядка, сущих надлежит доказывать тем же рассуждением, каким мы доказали наличие некоторого сущего от себя, превышающего все, что обладает бытием от иного. Действительно, как в сущих от иного нет ухода в бесконечность, так и в сущих через причастность. Поэтому необходимо, чтобы сущее через причастность сводилось к другому сущему, обладающему бытием без такой причастности, ведь если бы оно обладало другим бытием, но тоже причастным — другим способом или другим родом причастности, — то и сводилось бы к сущему через причастность. Потому, дабы не уходить в бесконечность, нужно будет остановиться на некотором сущем, которое есть сущее через сущность. Но невозможно и обратное: не могут все сущие быть сущими через сущность — как потому, что сущее через сущность есть сущее, необходимое

²⁰ Причастным бытием (*ens participatum*) Суарес называет здесь не то бытие, к которому причащаются другие сущие, а, наоборот, бытие этих других сущих через причастность чему-либо.

²¹ *Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. Liber II, cap. 15, num. 1–10.*

²² *Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. Liber III, cap. 66, num. 6 // Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. Vol. 3 / eds P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini; Romae: Marietti, 1961.*

абсолютно, ибо к его сущности принадлежит актуальное бытие, а между тем очевидно, что не все сущие необходимы; так и потому, что сущее через сущность имеется только одно или может быть только одним, как мы увидим ниже.

Разделение сущего на нетварное и тварное

14. Далее, это разделение нередко передают в следующих терминах: сущее либо нетварно, либо тварно. Эти члены непосредственно противостоят друг другу и в реальности совпадают с предыдущими. А отличаются они от предыдущих — особенно от первых, т. е. от сущего от себя и сущего от иного, — только тем, что те имеют более общий характер, так как берутся от отношения зависимости вообще; эти же термины более специальные и берутся от особого действия, т. е. от зависимости творения. Но так как творение — это первая эманация из иного и зависимость от иного, некоторым образом общие всем зависимым от иного сущим, как было сказано выше, эти термины в самой реальности совпадают с теми. В самом деле, необходимо, чтобы сущее от себя, а не от иного было нетварным, ведь если за чем-либо отрицается зависимость вообще, то необходимо отрицать и эту конкретную зависимость, т. е. тварность. И наоборот, если сущее нетварно, необходимо, чтобы оно имелось от себя, а не от иного, ибо первая эманация, вкупе с зависимостью от иного, и своего рода основание других зависимостей есть творение. Следовательно, что обладает бытием без тварности, то с необходимостью обладает бытием как абсолютно независимое и, стало быть, как сущее через сущность и не от иного. Вот почему тем же рассуждением, каким доказывалось наличие некоторого независимого сущего от себя, доказывалось и наличие некоторого нетварного сущего: как потому, что, как было показано, эти два в реальности тождественны, так и потому, что к ним легко может быть приложена одна и та же форма аргументации. Ибо если даны некоторые тварные сущие, то во избежание ухода в бесконечность необходимо остановиться на чем-то нетварном, из чего они произошли. А что некоторые тварные сущие даны, доказывалось тем, что первая и фундаментальная зависимость всех вещей есть тварность, что было выше утверждено и подтверждено. Так как для нас это не столь известно и очевидно, как наличие сущих, зависимых от иного, то и разделение это в таких терминах нам менее известно, разве что имя «творение» понимать не строго, как изведение из Ничто, но более широко, в смысле любого истинного эффекта производящей причины, или в смысле подлинной зависимости. В таком смысле эти термины почти ничем не отличаются от первых, что само по себе очевидно.

Разделение сущего на чисто актуальное и потенциальное

15. *Разделение в данных терминах может быть надлежащим образом понято двояко. — Разъясняется первый способ. —* Далее, то же самое разделение сущего может быть выражено в следующих терминах: одно сущее

всецело актуально, другое же потенциально, или одно есть чистый акт, а другое заключает в себе потенцию, или потенциальность. Из-за некоторой неясности терминов выраженное таким образом разделение выглядит не вполне внятным, особенно если его ставить первым по порядку; но в реальности оно оптимально и тождественно предыдущему. Прежде всего, понятно, что эти члены непосредственно заключают в себе противопоставление и противоречие, поскольку бытие в акте и бытие в потенции, будучи взятыми (как и надлежит их брать) с тем же соотношением и отношением, влекут за собой привативную оппозицию, включающую противоречие. А называться актуальными и потенциальными сущие могут либо в порядке актуального экзистенциального бытия, либо в порядке некой пассивной потенции, которая в собственном смысле заключает в себе несовершенство и подлежит сложению (*compositionem*) с некоторым несовершенным сущим, именуемым на этом основании потенциальным. Действительно, активная потенция как таковая не заключает в себе несовершенства и не подлежит сложению с тем, чему она свойственна, и поэтому от нее сущее не называется потенциальным. Итак, первое соотношение этих терминов в высшей степени адекватно, и данное разделение, как представляется, нужно понимать в первую очередь именно в таком выражении как наиболее ясном и простом из указанных. В самом деле, должно иметься такое актуально существующее сущее, чтобы в этом аспекте оно находилось всецело в акте и никоим образом не в потенции. Доказательство: быть в акте в этом аспекте означает актуально существовать, а быть в потенции означает мочь существовать, не существуя актуально. Однако необходимо, чтобы имелось некое сущее через сущность, настолько необходимое, что оно никоим образом не может не существовать — ни через внутреннюю потенцию, ни через внешнюю, ни через физическую потенцию, ни через ту, которую называют логической. Следовательно, необходимо, чтобы такое сущее было всецело актуальным в существовании, т. е. полностью исключало бы любой вид и способ чисто потенциального бытия. Отсюда нетрудно далее заключить, что любые сущие, которые не таковы, некоторым образом потенциальны, ведь хотя они иногда и существуют актуально, им, однако, не противоречит иногда существовать лишь в потенции — либо в силу внутренней пассивной потенции, либо только в силу внешней активной потенции вкупе с логической потенцией, т. е. отсутствием противоречия с их стороны. Итак, ясно, что любое сущее либо всецело актуально, либо некоторым образом потенциально в указанном выше смысле.

16. *Разъясняется второй способ.* — Отсюда можно далее вывести, что это разделение универсально и равнозначно предыдущим в другом смысле, а именно: то сущее, которое чисто актуально относительно существования, есть также абсолютно и в самом себе чистый акт, т. е. не принимает в себя и в свою существенность, или конституцию, никакой примеси пассивной потенции. Ибо везде, где имеется какой-либо род пассивной потенции, присутствует и некое основание материальной причины, а ма-

териальной причине с необходимостью соответствует производящая причина, которая действует из пассивной потенции или в пассивной потенции, переводя ее в акт, ведь пассивная потенция как таковая не может привести в акт сама себя. А коль скоро от первого сущего, сущностно и от себя пребывающего в акте согласно полноте своего совершенства, удалена любая производящая причинность в отношении него самого, необходимо, чтобы оно не имело также никакой пассивной потенции и, следовательно, было чистым актом. И наоборот, путем схожего рассуждения можно (как считают многие) прийти к заключению, что любое сущее, потенциальное в порядке существования, потенциально также как некоторым образом заключенное в пассивной потенции.

Но все это нуждается в подробном обсуждении. Теперь же нам достаточно сказать, что в приведенном рассуждении нет соотносительного равенства. Ведь пассивной потенции обязательно соответствует активная, так как ей необходимо принимать претерпевание от чего-либо, тогда как активной потенции, вообще говоря, не обязательно соответствует пассивная потенция, ибо деятелю не обязательно действовать в чем-то или из чего-то: нечто может действовать и из ничего. И поэтому, исходя из значения терминов, не представляется необходимым, чтобы любое сущее, которое потенциально в отношении существования, заключало в себе пассивную потенцию. Тем не менее истинно, что в реальности любое такое сущее потенциально в силу пассивной потенции: либо потому, что выражает отношение к ней; либо потому, что благодаря ей может слагаться с неким актом; либо потому, что оно само слагается из такой потенции и акта. Но каким способом нечто из этого с необходимостью следует из указанной выше потенциальности относительно существования, здесь нельзя объяснить коротко и как бы походя. Об этом мы скажем ниже, где выявим собственную формальную чуждость и несовершенство тварного сущего. Поэтому, что касается данного места, достаточным и очевидным будет первый смысл этого разделения, выраженный в приведенных выше терминах.

*Первое разделение сопоставляется с прочими
и лучше объясняется, исходя из них*

17. Наконец, напоследок из всего сказанного надлежит сделать тот вывод, что нужно одинаково судить об этом разделении в тех терминах, в каких оно сформулировано, ведь в реальности оно равнозначно предыдущим. В самом деле, абсолютно бесконечным будет то сущее, которое является первым и существует от себя через свою сущность; остальные же, сущие по причастности, конечны. Это разделение, несомненно, наилучшее, и нет сомнения в том, что эти две степени, или два порядка, сущих имеются в реальности и максимально различны между собой. И, может быть, это разделение потому формулируется многими в указанных терминах, что ими более явно обозначаются максимальная взаимная удаленность двух членов и их первичное различие. Поэтому они первыми подле-

жат разделению и различению, хотя вообще-то для нас такое разделение труднее подтвердить или доказать, ведь в действительности из самого по себе и из самих терминов не столь очевидно, что среди сущих имеется нечто бесконечное (относительно конечного затруднений не возникает), сколь очевидно, что имеется некоторое сущее, независимое от иного. Также не самоочевидно, что сущее через сущность таково вследствие своей бесконечности. Поэтому об этом мы напрямую будем говорить ниже, при доказательстве божественных атрибутов, насколько они могут быть познаны благодаря природному свету.

18. *Формальные понятия конечного и бесконечного разъясняются через аналогию с количеством.* — Теперь осталось лишь утвердить это разделение через разъяснение терминов, которые берутся нами от количества массы²³, но переносятся для обозначения количества, или степени, совершенства. Об этом говорит Августин в кн. VI «О Троице», в гл. 8: «В том, что велико не массой, быть большим означает быть лучшим»²⁴. В самом деле, так как мы постигаем вещи лишь через чувство, мы познаём и объясняем все прочее телесным способом и через соотнесение с телами. Среди тел, согласно нашему пониманию, каждое конечно по количеству, поскольку достигает определенной границы и далее не простирается; а среди конечных количеств, как мы разумеем, одно больше другого, ибо достигает более дальней границы. А для установления определенной величины вещи мы используем определенную меру, через умножение которой познаём, что вещь обладает таким же, меньшим или большим количеством. Схожим образом мы пользуемся аналогией для измерения бытийного совершенства и активной силы вещей. Действительно, мы схватываем в вещах некую как бы широту совершенства сущего, в которой имеются различные степени и своего рода части совершенства, и постигаем каждое сущее как конечное, или ограниченное собственной степенью совершенства: оно так определяется внутри своего совершенства, что отсекается от прочих совершенств и никоим образом не включает их в себя ни формально, ни виртуально. Именно поэтому мы называем все тварные сущие ограниченными и конечными, а среди них одно схватываем как большее по отношению к другому, ведь мы постигаем их как причастные одному или нескольким из этих совершенств или как обладающие большей частью совершенства из всей широты сущего. А поскольку все эти сущие причастны своему совершенству благодаря некоему высшему сущему, мы понимаем, что с необходимостью должно иметься некое сущее, где некоторым образом содержится все возможное совершенство всей широты сущего — либо формально, либо эминентно; и это сущее мы называем в абсолютном смысле бесконечным — не количеством массы, но превосходством совершенства.

²³ Под массой (moles) поздние схоласты понимали не только массу в узком смысле, но и трехмерное тело вообще, обладающее массой, протяженностью, объемом и т. д.

²⁴ *Augustinus. De Trinitate. Lib. VI, cap. 8 // PL. 1865. Vol. 42. Col. 929: "In his enim quae non mole magna sunt hoc est maius esse quod est melius esse"*.

Отсюда следует, что такая бесконечность состоит не в бесконечной протяженности, а в таком бесконечном совершенстве сущего, что оно, будучи в себе единым и неделимым, в своей отвлеченности от прочих сущих некоторым образом заключает в себе совершенства их всех. Итак, оно содержит в себе не часть совершенства сущего, а всецелое совершенство, причем превосходящим образом; и поэтому, хотя в такой широте все более и более совершенные конечные сущие могут до бесконечности умножаться, оно всегда превосходит их все и способно превосходить до бесконечности. Именно в такой бесконечности явлено, стало быть, превосходство совершенства в бытии и существенности. Вот почему Августин в трактате «О Троице», в кн. VI, гл. 8, говорит: «Для Бога быть и быть великим — не разное, но для Него быть — то же самое, что быть великим»²⁵; так же и мы можем сказать, что для Бога быть бесконечным — то же самое, что быть самым сущим или быть через сущность, заключая в себе всяческое совершенство, к которому могут быть причастны любые сущие. Разъясненное таким образом разделение содержит в себе первое, высшее и предельно сущностное различие сущих и совпадает в реальности с предыдущими, как вполне ясно из сказанного. А что имеется некое сущее, которому подобает такая бесконечность, будет, как я сказал, непосредственно доказано ниже. Пока же довольно того, что в достаточной мере выводится из сказанного и что затрагивает Августин в упомянутой выше книге «О познании истинной жизни», в гл. 7: необходимо имеется некое сущее, «из которого проистекают все блага, словно из источника»²⁶, и потому это все должно содержаться в нем, тем более что оно обладает не только тем или иным, но всяческим совершенством, причем бесконечным. И поэтому же Августин говорит в кн. VIII «О Троице», в гл. 3: «Это — благо и то — благо; убери “это” и “то” и гляди на само благо, если сможешь, и увидишь Бога: не благое другим благом, но благо всякого блага»²⁷.

Ответы на аргументы, выдвинутые в начале

19. *Бесконечность в Боге есть отрицание, а не лишенность.* — На первое основание сомнения уже отвечено: эти термины, «конечное» и «бесконечное», берутся здесь не как обозначающие количество массы, а согласно некоторому соотношению с ним, и потому нет необходимости, чтобы сущее называлось конечным или бесконечным по причине ограниченной или безграничной внутренней протяженности, а не по причине совершенства, полностью отсеченного от других или не отсеченного, а, наоборот,

²⁵ У Августина цитируемая фраза содержится не в шестой, а в пятой книге «О Троице»: *Augustinus. De Trinitate. Lib. V, cap. 8 // PL. 1865. Vol. 42. Col. 917: “Non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse”.*

²⁶ [*Pseudo-]Augustinus. De cognitione verae vitae. cap. VII: “. . . de quo quasi de fonte cuncta bona profluant” (PL. 1865. Vol. 40. Col. 1011).*

²⁷ *Augustinus. De Trinitate. Lib. VIII, cap. 3 // PL. 1865. Vol. 42. Col. 949: “Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, et Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni”.*

содержащего их в себе. В подтверждение добавим, что о бесконечном здесь в собственном смысле говорится не привативно, а негативно, и в том существе, которому оно приписывается, оно выражает совершенство — неограниченное и не способное к ограничению как таковое. Отсюда не следует, что любое неделимое совершенство бесконечно, ведь оно, даже будучи неделимым, может быть ограниченным и иметь предел — не такой, какой обычно имеется у количества массы, но какой можно указать в количестве совершенства. И обозначаться он может либо как внутренний, т. е. как сама природа вещи, конституированная таким различием, самим по себе полностью отсеченным от остальных; либо как внешний предел, и таково любое другое совершенство, а прежде всего то, которое кажется наиболее близким к этому и смежным с ним, но к которому это совершенство не принадлежит, — например, если мы скажем, что бытийная ступень разумности есть тот предел, которого не достигает ступень чувственности.

20. На второе затруднение ответим, что это разделение указывается не как более известное для нас, но как первое в самом себе, т. е. как обозначающее максимальную удаленность одного существа от другого и первые, т. е. крайние, степени существа. И поэтому, хотя в нем имеются несколько затруднительных моментов, необходимо было поставить его впереди прочих и разными способами разъяснить.

Раздел II. Достаточно ли и адекватно ли сущее разделяется на конечное и бесконечное и на прочие равнозначные члены

1. *Первое основание для сомнения.* — Обычно этот вопрос рассматривают прежде всего в связи с относительными сущими, которые как таковые представляются ни конечными, ни бесконечными. Что они не бесконечны, самоочевидно. А не конечны они потому, что не обладают ни количеством массы, ни количеством совершенства. Это затруднение предельно остро встает применительно к отношениям в Боге, ведь если они не выражают никакого совершенства, то имеется нечто среднее между теми двумя членами; а если они выражают некоторое совершенство, то ему необходимо быть бесконечным, поскольку оно присутствует в Боге, но и не бесконечным, поскольку в противном случае оно не могло бы умножаться.

2. *Второе.* — Далее, разделение существа на тварное и нетварное неадекватно; следовательно, не таково и то разделение, о котором идет речь, ибо они равнозначны между собой. Антецедент явлен, во-первых, в самих отношениях в Боге, которые, очевидно, не являются тварными сущими, но и не могут быть названы, согласно собственным формальным чтойностям, нетварными, так как именно с этой конкретной точки зрения они не суть Бог и не включают в себя божественную сущность. Во-вторых, тот же антецедент явлен во Христе, которого нельзя назвать ни нетварным сущим, поскольку Он был рожден во времени, ни тварным, поскольку Он —

Бог и не был создан из ничего. В-третьих, сюда же можно отнести те сущие, которые не обладают бытием от себя и потому не могут быть названы нетварными, но и не обладают бытием через творение, чтобы называться тварными. Это особенно актуально для всех тех сущих или модусов сущих, которые не могут возникнуть через творение; таковы, например, движение, укорененность²⁸ и т. п.

3. *Третье*. — Разделение сущего на необходимое и не-необходимое не кажется адекватным главным образом из-за свободных актов божественной воли. В самом деле, они не являются ни необходимыми в абсолютном смысле, ибо это противоречит свободе, ни не-необходимыми, или контингентными, ибо в противном случае они были бы чем-то тварным и акцидентальным для Бога. Тот же аргумент можно выдвинуть применительно к другим названным выше членениям, ведь такой акт не может быть назван ни нетварным сущим, потому что не вполне независим и, вообще говоря, может не быть; ни тварным, ибо он имеет место в Боге. И на том же основании он не есть ни сущее через причастность, так как является внутренним для Бога, ни сущим через сущность, так как сущностно он не есть Бог, ибо может и не быть.

Взвешивается мнение Скота

4. Этот вопрос в значительной мере богословский, как нетрудно понять из сформулированных затруднений. Тем не менее его не следует здесь оставлять без внимания — как потому, что он необходим для восполнения учения и для, так сказать, исчерпания объекта всей метафизики, так и потому, что мы стремимся в этой науке так рассмотреть метафизические предметы, чтобы выявить все необходимые для теологии основания. Итак, в данном вопросе Скот в «Кводлибет 5»²⁹, в опровержении последнего аргумента, считает, что такое разделение сущего неадекватно и что более внятно то его субчленение, которым прежде того надлежит разделить сущее на квантифицируемое (*ens quantum*)³⁰ и неквантифицируемое (*ens non*

²⁸ Имеется в виду укорененность (*inhaerentia*) акциденций в субстрате как специфический модус бытия акциденций, отличный от субсистенции (независимого существования) как модуса бытия субстанций.

²⁹ *Quodlibet* («Вопрос о чем угодно») — жанр средневекового диспута. Здесь говорится о «Пятом вопросе о чем угодно», который был переведен на русский язык и прокомментирован В. Л. Ивановым: *Иоанн Дунс Скот, ОМБ. Какие угодно вопросы. Вопрос V. Есть ли отношения происхождения [в божественном] формально бесконечное* // *ESSE. Философские и теологические исследования*. 2018. Т. 3, № 2. С. 226–254. — То место, на которое ссылается Суарес, см. на с. 253 (п. 58). Подробную информацию о жанре *Quodlibet* см. в предисловии к указанному переводу: *Иванов В. Л. Вопрос Дунса Скота об интенсивной бесконечности в Троице в контексте истории жанра теологических вопросов quodlibet* // Там же. С. 189–201.

³⁰ В указанном месте Кводлибета V Дунс поясняет, что *ens quantum* (букв. «сколькое», или квантифицируемое, сущее) есть то сущее, которое может быть полным или частичным, большим или меньшим, превосходить нечто или быть превосходимым и насколько, т. е. в принципе способно принимать количественные определения применительно

quantum), а затем разделить квантифицируемое сущее на конечное и бесконечное. Исходя из этого, к названному выше разделению можно было бы добавить третий член, а именно сущее, которое не будет ни конечным, ни бесконечным. То же суждение отстаивает Лихетус³¹ там же³² и в Комментариях на кн. II «Сентенций», дист. 1, вопр. 4 и 5³³, где он также намекает на четвертый член. Ибо из сущих (по его словам) одно заключает в себе совершенство и не заключает никакого несовершенства, и таково бесконечное сущее; а другое заключает в себе совершенство вкупе с несовершенством, и таково в собственном смысле неквантифицируемое сущее — ни конечное, ни бесконечное. Наконец, имеется сущее, которое не заключает в себе никакого совершенства, но не исключает никакого несовершенства, и таково, по мнению Лихетуса, тварное отношение. Оно тоже подводится под квантифицируемое сущее, хотя и не заключает в себе никакого совершенства, а одно лишь несовершенство. Здесь явно имеется противоречие в терминах, как отмечает и сам Скот в указанном Кводлибет, ведь квантифицируемым сущим он там называет то, что обладает некоторым количеством совершенства; стало быть, то, что не заключает в себе никакого совершенства, не может истинно называться квантифицируемым сущим.

5. *Опроверяются различные членения сущего, выдуманные Лихетусом. — Устраняется возражение.* — Исходя из этого, мы видим и другое противоречие в высказываниях этого автора. Действительно, неквантифицируемое бытие противоречит конечному бытию, ибо, согласно их [Дунса и Лихетуса] учению, конечное и бесконечное предполагают количество. Отсюда они делают вывод, что отношение в Боге не является конечным, потому что оно не квантифицируется; стало быть, на том же основании надлежит сделать вывод, что и тварное отношение не конечно, потому что не квантифицируется. С другой стороны, из того же принципа нетрудно заключить, что противоречие коренится в наличии некоторого сущего, не имеющего в себе совершенства, но имеющего несовершенство: прежде

но к физическим характеристикам *moles* (массе, объему, протяженности...) или к совершенству (что дает нам различные степени совершенства). Пример неквантифицируемого сущего — отношение отцовства: оно не может быть полным или частичным, превосходить другое отцовство или быть превосходимым другим отцовством.

³¹ Франциск Лихетус (ок. 1465–1520) — итальянский францисканец, автор авторитетных комментариев к сочинениям Дунса Скота. Комментарии Лихетуса (наряду с комментариями других авторов) вошли в собрание сочинений Дунса, изданное в XVII в. Люком Уоддинггом: *Johannes Duns Scotus. Opera omnia: in 22 vols / ed. L. Wadding. Lugduni: Durand, 1639.* — Это же издание воспроизведено в XIX в. в 26 томах: *Johannes Duns Scotus. Opera omnia. Paris: Vivès, 1891–1895.*

³² *Johannes Duns Scotus. Opera omnia. Vol. XXV. Paris: Vivès, 1895. P. 234–238.*

³³ *Johannes Duns Scotus. Opera omnia. Vol. XI. Paris: Vivès, 1893. Quaestiones in secundum librum Sententiarum, dist. 1, q. 4. P. 113: “Dico ergo, quod ens prima sui divisione dividitur per quantum et non quantum, et quantum dividitur in absolutum et respectivum, finitum et infinitum” («Итак, я утверждаю, что сущее своим первым разделением разделяется на квантифицируемое и неквантифицируемое и квантифицируемое разделяется на абсолютное и относительное, конечное и бесконечное»).*

всего, потому, что либо это несовершенство привативно, либо только негативно. Первого нельзя утверждать, так как привативное несовершенство означает отсутствие должного совершенства; но в таком существе не может отсутствовать должное совершенство, ибо никакое совершенство для него не будет должным, ведь сказано, что оно само по себе не имеет никакого совершенства. Что же касается негативного несовершенства, нельзя измыслить большего несовершенства, чем отсутствие всякого совершенства; но именно этим характеризуется любая вещь, которая в своей существенности не заключает никакого совершенства. Стало быть, говоря о негативном несовершенстве, нельзя измыслить сущего, которое не заключало бы в себе ни совершенства, ни несовершенства; следовательно, нельзя помыслить сущее, которое, помимо отрицания любого совершенства, само по себе выражало бы некоторое несовершенство. В противном случае я спрашиваю далее, каково это несовершенство. Тот же автор [Лихетус] ответит, что это — несовершенство ограничения. Возражаю: это означает круг в доказательстве, ибо ограничение имеется в некотором количестве массы или совершенства; следовательно, если такое сущее не заключает в себе никакого количества совершенства, оно не имеет и того, что могло бы ограничиваться. Быть может, скажут, что оно содержит ограничение не в совершенстве, а в существенности. Возражаю: ведь тогда и отношение в Боге будет называться ограниченным в своей формальной существенности, а значит, будет названо конечным по бытию. Таким образом, в итоге любое сущее будет конечным либо бесконечным в существенности, как бы ни обстояло дело с совершенством. Первый вывод (ибо остальные ясны) доказывается через аргумент к человеку в учении Скота. В самом деле, отношение в Боге, согласно его формальной и отвлеченной существенности, не включает в себя существенность сущности — ни эминентно, ни формально. Следовательно, оно ограничено в своей формальной существенности. Причем недостаточно, чтобы оно тождественно включало существенность сущности, ведь, как пространно доказывает Скот во многих местах, этого недостаточно, чтобы назвать его бесконечным по совершенству, хотя бы оно и тождественно заключало в себе бесконечное совершенство сущности. Следовательно, не будет достаточным также называть его неограниченным в существенности, что тождественно включает в себя бесконечную существенность сущности.

6. Быть может, скажут, что само отношение³⁴ в силу своей формальной существенности способно отождествляться с сущностью и поэтому от самого себя не быть ни неограниченным, ни ограниченным, тогда как тварное отношение само от себя несовместимо с бесконечной существенностью и не может заключать ее в себе, в том числе заключать тождественно. И поэтому оно не только не будет неограниченным само по себе, но само по себе ограничено и конечно, а это есть несовершенство, которое оно включает в себе и которым отличается от отношения в Боге.

³⁴ Имеется в виду отношение в Боге.

Но, во-первых, та способность отождествляться с божественной сущностью, которую приписывают отношению в Боге, не исключает ограниченности этого отношения в абсолютном смысле, по его формальной сущности, ведь оно формально не заключает в себе бесконечной сущности, да и, вообще говоря, быть способным отождествляться с бесконечной сущностью есть нечто меньшее, чем формально быть ею. А во-вторых, если та бытийная ограниченность, из-за которой тварное отношение не может быть бесконечным ни формально, ни тождественно, есть несовершенство, то, конечно, в отношении в Боге способность полностью и реально отождествляться с божественной сущностью есть великое совершенство. Следовательно, пусть даже это отношение формально отвлечено (*praescindatur*), оно, будучи мыслимым как способное отождествляться с божественной сущностью, мыслится как обладающее неким совершенством, причем гораздо большим, чем обладает любая тварная сущность. И наоборот, именно потому, что в тварном отношении его ограниченность тварной сущностью есть некое несовершенство в роде сущего, оно с необходимостью представляет собой не просто отрицание совершенства, но некое совершенство, которому придано указанное отрицание, как было показано выше. Таким образом, мы в итоге заключаем, что не нужно выдумывать какую-то сущность, лишённую всякого совершенства, которая в собственном смысле могла бы быть промежуточной между конечным и бесконечным сущими. Подробнее это было рассмотрено выше, при обсуждении блага в Рассуждении X.

Решение вопроса

7. *Это адекватное сущему разделение выражается любыми терминами, приведенными в предыдущем разделе.* — Итак, следует сказать, что данное разделение достаточно и адекватно сущему как сущему. Это утверждение можно легко подкрепить сказанным в предыдущем разделе, особенно если такое разделение выразить в приведенных там именах, а именно в терминах сущего от себя и сущего от иного. В самом деле, поскольку между этими терминами имеется непосредственное противоречие, эта дизъюнкция с необходимостью соответствует любому сущему; следовательно, разделение адекватно и достаточно, так как нельзя указать ничего им охватываемого, что не подводилось бы под один из разделяющих терминов. То же самое очевидно относительно двух других членов — абсолютно необходимого и не-необязательного сущего, а также относительно сущего тварного и нетварного. Но мы показали, что во всех этих случаях разделение в реальности — одно и то же, хотя в наших понятиях они ментально различны, ведь такого различия недостаточно, чтобы в одном выражении разделение было адекватным, а в другом нет. Далее, это особо доказывается применительно к конечному и бесконечному, ибо квантифицируемое сущее адекватно разделяется на конечное и бесконечное. Но

любое реальное сущее уже в силу того, что оно реально, квантифицируется количеством сущностного, или формального, совершенства, как было коротко показано в аргументах чуть выше, а более подробно в названном Рассуждении о трансцендентальном благе³⁵. С еще большей очевидностью это суждение будет подкреплено ответами на затруднения, сформулированные в начале.

Рассматривается первое затруднение

8. *Тварное отношение подводится под конечное сущее.* — Итак, в ответ на первое затруднение следует отрицать, что относительные сущие лишены всякого совершенства, сообразно которому они могли бы быть либо конечными, либо бесконечными. Применительно к этой части тварные отношения не вызывают вообще никаких трудностей; более того, они дают нам возможность сформулировать аргумент. Действительно, никто, полагаю, не станет отрицать, что тварное отношение, поскольку оно представляет собой реальное сущее, есть сущее конечное. Как мы видели, с этим согласны даже скотисты, ибо кто взялся бы отрицать, что оно есть сущее ограниченное и, стало быть, конечное? Следовательно, оно обладает конечным совершенством; следовательно, обладает некоторым совершенством. Если же некто упорствующий будет возражать, что сущее конечно по своей существенности, а не по совершенству, можно действительно обратить данный довод против этого человека, ведь отсюда следует, что конечное и бесконечное непосредственно сказываются о сущем не в силу совершенства, а в силу существенности. Отсюда далее следует, что и в Боге отношения конечны или бесконечны в силу существенности. Стало быть, хотя бы с этой стороны указанное разделение будет непосредственным и адекватным, а против Скота и других обратимы аргументы, коими, как мы тотчас увидим, они стремятся показать, что отношения в Боге ни конечны, ни бесконечны.

9. *Нетварное отношение абсолютно бесконечно, так как включает в себя сущность.* — Итак, об отношениях в Боге мы уже ответили выше, что они абсолютно бесконечны в роде сущего в силу сущности, которую они в себе заключают, и потому с этой точки зрения они не умножаются, но суть единое сущее, ведь о сущем, которое таким способом бесконечно, будет истинным сказать, что оно не может умножаться. Что же касается их собственных формальных чтойностей, коими они противостоят друг другу, то в этом роде они бесконечны только в качестве квазивидов отношения. Таким способом множеству бесконечных не противоречит умножаться, ибо с этой точки зрения они противостоят друг другу и потому могут различаться и умножаться.

Но кто-нибудь может потребовать от нас сказать, будут ли такие отношения, взятые с этой второй точки зрения, конечными или бесконечными

³⁵ Рассуждение X.

в абсолютном смысле, ведь если мы не согласимся ни с тем, ни с другим, то тем самым примем нечто промежуточное в этом разделении. Назвать их абсолютно бесконечными мы не можем, так как с этой точки зрения они умножаются и не включают в себя сущность. А бытие конечными сущими выглядит противоречащим божественному совершенству. В самом деле, согласно приведенным выше аргументам Скота, всякое конечное сущее есть как бы часть сущего, ведь только абсолютно бесконечное сущее есть сущее в целом, ибо заключает в себе всё совершенство сущего; следовательно, конечное сущее в сравнении с ним есть как бы часть сущего. Но отношению в Боге противоречит быть частью сущего: либо потому, что в противном случае оно было бы сущим через причастность; либо потому, что имеющееся как часть превосходит тем, что имеется как целое. А отношение в Боге не может быть таким способом превосходимо божественностью, так как в реальности они полностью тождественны.

10. *Отношение в Боге со стороны объективного понятия с необходимостью включает в себя сущность.* — Но если бы этот аргумент был сколько-нибудь валидным, он доказывал бы не только то, что отношение в Боге формально не выражает никакого совершенства, но и то, что формально оно не выражает никакой сущности. Иначе я спрошу: эта сущность имеется по способу целого сущего или по способу части? Первого утверждать нельзя, потому что сущность отношения как таковая не включает в себя сущность сущности и, стало быть, не содержит в себе сущего в целом — ни формально, ни эминентно. Но приведенный аргумент точно так же обращается и против второго мнения. Следовательно, он нуждается в опровержении в любом случае. Итак, можно ответить, что отношение в Боге — например, отцовство — хотя и мыслится нами отвлеченно и формально, есть в абсолютном смысле бесконечное сущее, ибо никогда не может так отграничиться, или абстрагироваться, чтобы сущностно не включать в свое объективное понятие всецелое совершенство сущности. Ведь хотя говорят, что в абстракции наш ум отграничивает отцовство от сущности со стороны формального понятия, т. е. эксплицитного рассмотрения (а именно: в этом акте ум не рассматривает ни отцовство как включающее в себя сущность, ни сущность как включенную в отношение), сущность не может, однако, быть так отвлечена или исключена со стороны объективного понятия отцовства, чтобы сущностно не входить в него. Так что, если ум в рефлексии рассмотрит, что сущностно входит в понятие отцовства, он с необходимостью обнаружит, что туда сущностно включается вся божественность и вся бесконечность Бога, поскольку божественность принадлежит к сущности всего, что имеется в Боге. Отсюда следует, что, хотя в таком понимании отцовство, с точки зрения нашего способа мышления, имеется по типу части, с точки зрения реальности оно есть всецелое сущее не в меньшей мере, нежели Отец. Так же и божественность мыслится по способу части, хотя она равным образом есть всецелое сущее и всецелый Бог.

11. *Три отношения в Боге, поскольку они включают в себя сущность, суть бесконечно единое в абсолютном смысле.* — Итак, согласно этому утверждению, ответим в общих чертах на аргумент, что отношения суть абсолютно бесконечные сущие, но не множество бесконечных, ведь они обладают этой бесконечностью лишь потому, что заключают в себе сущность, в коей они суть одно. Этому не препятствует, вопреки Скоту, тот факт, что они содержат сущность только через тождество. В самом деле, они содержат ее не только через квазиматериальное тождество, но и через формальное и сущностное, так как божественность поистине принадлежит к сущности отношения, согласно помысленной реальности, каким бы способом она ни мыслилась. И этого достаточно, чтобы не имелось ничего промежуточного между конечным и бесконечным сущим, поскольку нет никакого сущего, которое не было бы конечным или бесконечным, соответственно всей своей сущностной существенности.

Ты скажешь: пусть даже сущность нельзя исключать из отношения в указанном смысле, мы тем не менее можем отвлеченно рассматривать то, чем обладает божественное отцовство, исключительно согласно тому, что оно мыслится добавляющим к абсолютному сущностному совершенству, будет ли оно конечным или бесконечным. Отвечаю: такое добавление бесконечно в данном роде, а именно в роде отношения, или отцовства, но не бесконечно абсолютно, т. е. в роде сущего, ибо такая бесконечность не может быть добавлена — даже согласно разуму — сверх абсолютного совершенства; наоборот, она, скорее, формально имеется через него. Но, видимо, не следует также утверждать, что добавляемое отношением как таковым конечно, ведь это означает несовершенство, т. е. ограничение и стяжение до существенности, ограниченной в абсолютном смысле. И все это не противоречит достаточности данного разделения, смысл которого в том, что всякое сущее абсолютно конечно или бесконечно в силу своей сущности, а не в том, что сущность любой вещи обладает конечностью или бесконечностью от какой-либо степени или модуса, в ней помысленных. Достаточно того, чтобы она обладала чем-то, чем определяется ее конституирование в качестве конечной или бесконечной существенности.

Для большей ясности можно провести различие в термине «конечное». Он может быть взят либо позитивно, либо негативно. Позитивно он обозначает бытие, которое настолько ограничено в существенности и совершенстве, что не способно к бесконечному совершенству; негативно же он обозначает нечто, что не наделяет бесконечным совершенством от себя, хотя не препятствует обладанию им от иного. Следовательно, то, что добавляется отношением как отношением, не может быть названо позитивно конечным (что доказывает приведенное рассуждение), поскольку выражает несовершенство и поскольку само отношение пусть не от себя, а от сущности способно, однако, быть бесконечным. Зато негативно можно сказать, что такое добавление не наделяет абсолютной бесконечностью от своей отвлеченной формальной чтойности. И в этом нет

никакой несообразности, потому что отношение не выражает никакого несовершенства. Ибо нет необходимости и не требуется для совершенства вещи, чтобы она обладала всей полнотой абсолютной бесконечности в роде сущего от чего-либо помысленного отвлеченно. Достаточно, чтобы она обладала просто бесконечностью от своей адекватной существенности, а бесконечностью в роде сущего — от некоторой отвлеченно помысленной формальной чтойности. И отсюда предельно ясно, что нет никакого сущего, промежуточного между конечным и бесконечным, если понимать их надлежащим образом.

12. Вот почему те, кто считает в абсолютном смысле возможным отграничить отношения в Боге от сущности — так, чтобы ни в нее формально не включались отношения, ни она сущностно не включалась в них, — с необходимостью вынуждены признать, что реальность отношения, помысленная таким отвлеченным и формальным образом, не является просто³⁶ бесконечной, как доказывает приведенный выше аргумент. Если же далее спросить, следует ли назвать отношение просто конечным, они должны ответить, что оно является конечным негативно, не позитивно, согласно разъясненному нами смыслу, который шире эксплицируется следующим образом. Хотя термин «бесконечное» имеет форму отрицания, этим отрицанием мы не описываем никакой высшей существенности или превосходства; стало быть, применительно к такой позитивности отношение может быть названо негативно конечным: оно не наделяет всей полнотой такого превосходства от себя, хотя не исключает его и не противоречит ему. Исходя из этого, они должны будут признать, что нет несообразности в том, чтобы допустить в Боге нечто конечное согласно нашему отвлеченному понятию. Более того, те, кто надеется избежать этого затруднения, отрицая за отношениями в Боге какое-либо совершенство, тем более вынуждены будут признать их конечными негативно, ведь если отношения не сообщают от себя никакого совершенства, то не сообщают и бесконечности. Так что если думающие так не считают несообразным тот факт, что отношения в Боге не сообщают ни совершенства, ни бесконечности, почему они считают несообразным и не более необходимым, чтобы отношения сообщали бесконечное совершенство в своем роде, а абсолютной бесконечностью обладали бы не от себя, а от сущности?

*Взвешивается затруднение, сформулированное
во втором аргументе*

³⁶ «Просто» (simpliciter) — синоним «абсолютно», или «в абсолютном смысле» (absolute): один из членов пары, другим членом которой выступает термин «относительно» (relative). Под «просто», или «абсолютно», подразумевается способ предиктирования чего-либо без каких-либо ограничений или условий, а под «относительно», или «в относительном смысле», — предиктирование с ограничениями и условиями.

13. *Отношение в Боге есть истинно нетварное сущее, каким бы способом оно ни мыслилось.* — Отвечая на второе затруднение, отрицаю, что сущее не разделяется адекватно на тварное и нетварное. Это почти очевидно при правильном понимании терминов, ибо они заключают в себе непосредственное противоречие. На первый довод: отрицаю, что отношение в Боге не является нетварным сущим, даже если оно мыслится в некотором отвлеченном понятии. Согласно нашему суждению, не имеет силы также довод от противного, ибо мы считаем, что отношение никогда не может быть отвлечено настолько, чтобы сущностно не включать в себя сущность и, следовательно, не быть Богом. Более того, даже если мыслить отношение как добавление к сущности, оно от себя будет чем-то нетварным, ибо такова формальная чтойность того, чему абсолютно противоречит возникать через творение или через произведение самого себя. И поэтому, будет ли отношение вовсе не произведенным (например, отцовство) или произведенным, а точнее, согласно нашему способу выражения, со-произведенным (например, сыновство), такое продуцирование не будет ни творением, ни произведением в собственном смысле, но будет рождением или исхождением гораздо более высокого порядка. И такое отношение никоим образом не тварно, а этого довольно для того, чтобы в любой абстракции и в любой редупликации оно как таковое поистине было нетварным сущим.

14. *Следует ли называть Христа сущим нетварным или тварным.* — На второй довод отвечаю: Христос в абсолютном смысле есть нетварное сущее, поскольку он есть Бог; если же добавить ограничение, или определение «как человек», обозначив природу или весь композит из природы и лица, тогда он будет тварным сущим, ведь с точки зрения такой редупликации он может именоваться не Богом, а человеком и тварью, ибо как таковой поистине создан и рожден во времени. А на то подсказанное возражение, что и как человек он не создан из ничего, потому что хотя человечество и происходит из ничего, но не весь композит, поскольку другой крайний член композита нетварен, — на это следует ответить, что сущее может быть названо тварным двойко. Одним способом — поскольку согласно бытию целое произведено или производимо из ничего, и в этом смысле мы согласны с тем, что Христос даже как человек не есть тварное сущее, что доказывает аргумент. Другим способом называется тварным сущее, которое поистине создано заново и заключает в себе некое тварное сущее, и в этом смысле такой композит называется тварным; и Христос как человек есть тварное сущее и во всей указанной широте понимается как тварное сущее, когда адекватно отличается от сущего нетварного. В самом деле, если понимать тварное в первом и строгом смысле, может иметься составное сущее, которое некоторым образом промежуточно или как бы смешано из тварного и нетварного, хотя философия такого промежуточного не знает, но только христианская вера учит о нем.

15. На третий довод надлежит сказать, что любые сущие вне Бога и любые модусы сущего суть нечто тварное: не потому, что все они непосредственно и сами по себе, первично, возникают из ничего, а потому, что либо творятся таким способом, либо со-творяются с тем, что производится из ничего, как, например, потенции вместе с душой; либо потому, что могут со-творяться, пусть даже фактически, быть может, не со-творяются; либо, наконец (и что сводится почти к тому же) потому, что возникают из сотворенного из ничего.

Разрешение третьего затруднения

16. В третьем пункте затрагивается труднейшая богословская проблема свободного действия Бога, к которой мы сейчас не можем обратиться напрямую, но ниже, говоря об известных по природе божественных атрибутах, рассмотрим ее в той мере, в какой это относится к метафизике³⁷. Теперь же я коротко скажу об основаниях, обозначенных в этом затруднении и приведших меня к тому выводу, что свободный акт как свободный или как свободно завершаемый в некотором объекте не добавляет Богу ничего реального, что в данный момент имеется в Боге, но могло бы не быть в нем. В противном случае я не вижу, как это нечто могло бы называться необходимым сущим, или сущим через сущность, ибо могло бы просто не быть. То же самое касается бесконечного по совершенству и прочих подобных атрибутов, как будет показано в том же месте³⁸. Итак, хотя Бог свободно волит отличное от себя, он, однако, волит его необходимым актом воли, который ему соприсроден. Ибо совершенство этого акта таково, что через него Бог может волить или не волить тварь без какого-либо добавления, произведенного в этом акте. Следовательно, поскольку речь идет о свободном акте Бога, в нем заключены два момента, с точки зрения нашего способа мышления и говорения: первый — это сам акт, которым Бог волит, второй — ментальное отношение к волимому объекту. Первый момент представляет собой необходимое, нетварное и сущностное сущее и потому никоим образом не может не быть в Боге; второе же не есть нечто реальное, что может быть или не быть, но лишь нечто ментальное, а потому ни тварное, ни нетварное. Поэтому оно не должно подводиться под такое разделение, ибо не является реальным сущим.

Раздел III. Будет ли указанное разделение унивокальным или аналогическим

Первое суждение: указанное разделение эквивокально

1. Этот вопрос обычно формулируется и в других терминах: сказывается ли сущее аналогически о Боге и творениях? Относительно него имеются три суждения: два крайних, одно среднее. Первое суждение: сущее

³⁷ Эта проблема рассматривается в Рассуждении XXX, разд. IX и XVI.

³⁸ В Рассуждении XXX.

не сказывается о Боге и творениях ни унивокально, ни аналогически. Это мнение часто приписывают Ауреолу в Комментарий к кн. I «Сентенций», дист. 2, вопр. 1³⁹. Но Ауреол утверждал не это, а только то, что «сущее» не выражает единого понятия, или формального содержания, общего Богу и творениям; а это вполне совместимо с аналогией, что самоочевидно. Более того, многие считают, что сказанное относится к понятию любого члена аналогии, как мы тотчас увидим. И св. Фома в «Дискуссионных вопросах о потенции», вопр. 7, арт. 7⁴⁰, сообщает, что такого мнения придерживался Рабби Моисей⁴¹, поскольку в силу бесконечного отстояния конечного сущего от Бога между ними не может быть никакого соотношения, которое служило бы основанием аналогии. Но св. Фома многими доводами справедливо доказывает там же несостоятельность такого суждения. Прежде всего, в противном случае нельзя было бы ничего доказать о Боге, исходя из творений, если бы у них были общими только имена; иначе говоря, мы не могли бы использовать общие Богу и творениям имена для доказательства чего бы то ни было о Боге, так как средний член⁴² был бы эквивокальным. Вывод довольно абсурден. Далее, между Богом и тварью имеется некое подобие, поскольку они соотносятся как причина и причиненное; следовательно, более всего они подобны в формальной чуждости сущего, которая есть первая из всех. Поэтому независимо от того, взираем ли мы на именование и обозначение или на понятие, обозначенное этим именем, очевидно, что разделение затрагивает не только имя и что не случайно, не просто так о сущем говорится применительно к Богу и творениям, но в силу некоторого подобия, соотношения или соответствия их между собой. Наконец, из самого опыта явствует, что в этом разделении общим будет не только имя, но и понятие.

Второе суждение: разделение унивокально

2. *Основания второго суждения.* — *Первое.* — Второе суждение: сущее унивокально сказывается о Боге и творениях. Так считал Скот в Комментарий к кн. I «Сентенций», дист. 3, вопр. 1 и 3, и в Комментарий к кн. III

³⁹ См. Dist. II, sect. 9, num. 31–140 (passim) в издании: *Petrus Aureoli. Scriptum super primum sententiarum: in 2 vols. Vol. 2 / ed. M. Buytaert. New York: Franciscan Institute, 1956. P. 477–488.*

⁴⁰ *Thomas Aquinas. De Potentia. q. 7 a. 7 co // Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae: in 2 vols. Vol. 2: Quaestiones disputatae de potentia / ed. P. M. Pession. Taurini; Romae: Marietti, 1965.* — Вопрос седьмой «О потенции» представляет собой вставку в текст Фомы, автором которой был Винченцо Банделло ди Кастроново (1435–1506).

⁴¹ *Thomas Aquinas. De Potentia. q. 7 a. 7 co: “Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses...”* («Некоторые же говорят иначе: что о Боге и твари ничто не предсказывается аналогически, но чисто эквивокально. И такого мнения придерживается Рабби Моисей...»). Рабби Моисей — Моисей Маймонид (1135–1204), иудейский философ и теолог, оказавший значительное влияние на развитие западноевропейской средневековой мысли.

⁴² Средний член силлогизма.

«Сентенций», дист. 8, вопр. 2⁴³; и в тех же местах за ним следуют и его поддерживают скотисты. Доказательство: имя сущего непосредственно обозначает единое понятие, общее Богу и творениям; следовательно, оно называется о них не аналогически, а унивокально. Антецедент был доказан нами в Рассуждении I данного труда; консеквент же доказывается несколькими способами. Во-первых, из определения унивокального у Аристотеля в «Антепредикаментах»⁴⁴: «Унивокально то, у чего общее имя и одно и то же понятие сущности, сообразное имени». Но в данном случае не только имя будет общим, но и понятие сущности. А это соответствует объективному содержанию, адекватно обозначенному таким именем; следовательно, коль скоро объективное содержание одно и то же, понятие сущности тоже будет одним и тем же.

3. *Второе*. — Во-вторых, консеквент доказывается из общего содержания имени «аналогическое», совпадающего с именем «эквивокальное» в том, что термин для обозначения многого установлен не одной импозицией⁴⁵, а несколькими. Различие же между ними в том, что в эквивокациях одно имя устанавливается для обозначения других вещей случайно, а в аналогиях сначала производится импозиция для обозначения одной вещи, а затем, в силу подобия или соответствия, распространяется на другие. Но в данном случае дело обстоит не так: имя сущего обозначает то, что есть, через одну импозицию и благодаря ей прилагается к Богу и твари, ведь в обоих оно находит для себя общее означаемое. Стало быть, здесь нельзя выдумать никакого основания аналогии.

4. *Третье*. — В-третьих, это более развернуто доказывается из различий аналогии. В самом деле, обычно различают два вида аналогии: одну многие называют аналогией пропорциональности, вторую — аналогией пропорции [т.е. соотношения]; другие же первую называют аналогией пропорции, а вторую — аналогией атрибуции. Я отмечаю это лишь во избежание двусмысленности терминов, ибо реальность здесь одна и та же. О ней прямо учит Аристотель в «Этике», кн. I, гл. 6⁴⁶, где называет аналогией атрибуции аналогией «от одного» или «к одному», вторую же именуется соотношением понятий. Итак, первая аналогия берется от отношения

⁴³ *Duns Scotus. Opera omnia. Vol. IX. Paris: Vivès, 1891. P. 8, 87–161; Vol. XIV. Paris: Vivès, 1856. P. 362–383* (дистинкция состоит из единственного вопроса).

⁴⁴ *Antepredicamenta* — средневековое название первых двух глав трактата Аристотеля «Категории» и форм предикации, которые рассматриваются в этих главах: одноименной предикации, или эквивокации (антонимы), предикации соименной, или унивокации (синонимы), и предикации отыменной, или деноминации (паронимы). Приведенная Суаресом цитата выглядит в опубликованном русском переводе так: «Соименными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же» (*Аристотель. Категории, гл. I, 1а 7–8 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 53*).

⁴⁵ Импозиция — первичное наделение определенного звукового комплекса значением, в результате чего он становится значащим устным словом.

⁴⁶ *Аристотель. Никомахова этика. Кн. I, гл. VI, 1096 b 25–30 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 61.*

нескольких вещей к некоторым терминам и состоит в том, что главный член аналогии именуется таковым от своей формы, взятой в абсолютном рассмотрении, а другой член хотя и принимает схожее именование от своей формы, но не в абсолютном рассмотрении, а в силу того, что сохраняет к ней отношение, подобное отношению первого члена аналогии к его форме. Так, человек называется смеющимся от собственного акта смеха, взятого абсолютно; луг же называется смеющимся от его зеленого цвета, и не абсолютно, а поскольку зеленеющий луг сохраняет соотношение со смеющимся человеком. В силу того, что это соотношение связывает две соотнесенности, его обычно называют пропорцией пропорций, или пропорциональностью.

Другая аналогия берется от отнесенности к одной форме, которая в одном члене присутствует собственно и внутренне, а в другом несобственно и внешне. Именно так о здоровом говорится применительно к живому существу и о моче. Такая аналогия регулярно наблюдается между собственным членом аналогии и любым из остальных, например между живым существом и лекарством или между живым существом и мочой. Но можно наблюдать ее и между самими вторичными означаемыми, например между мочой и лекарством: то и другое, очевидно, называется здоровым не чисто эквивокально и не унивокально, поскольку они не обладают совершенно одним и тем же содержанием, или общим понятием. Следовательно, они называются так по некоей аналогии, которая некоторым образом может быть сведена к первому виду⁴⁷, ибо лекарство так относится к здоровью в порядке производящей причинности, как моча — в порядке обозначения. Однако ничто из этого не принимает такое именование от указанного отношения к другому, но оба — от атрибуции здоровому живому существу, с которым они непосредственно соотносятся в понятии здорового.

Отсюда следует своего рода опосредованная аналогия атрибуции, связывающая их между собой. Именно это, стало быть, служит основанием аргумента, ибо ни в одном сущем из этих членов аналогии она не обнаруживается в отношении Бога и творений. Применительно к первому виду аналогии это ясно, коль скоро тварь именуется сущим абсолютно, от своего бытия, а не от некоего сохраняемого ею соотношения с бытием Бога. Применительно ко второму виду аналогии это доказыва­ется, так как тварь называется сущим не через внешнее именование от существенности Бога. Далее, по этой причине в таких членах аналогии второе определяется через первое; но тварь в качестве сущего не определяется через Бога. Наконец, то и другое можно подтвердить тем, что формальная чтойность сущего вполне абсолютно и внутренне, в собственном смысле, схватывается в творении; более того, если говорить о нас, то она прежде схватывается людьми в конечном сущем, чем в бесконечном. Следовательно, имя сущего никоим образом не перенесено по аналогии от Бога к творениям.

⁴⁷ То есть к аналогии пропорциональности.

Третье суждение: разделение аналогично

5. Третье суждение отрицает, что сущее эквивокально или унивокально, и, следовательно, называет его аналогическим, а имя сущего первично приписывает Богу и вторично — творениям. Таково суждение св. Фомы в «Сумме теологии», кн. I, вопр. 13, арт. 5⁴⁸, и в трактате «О потенции», вопр. 7, арт. 7⁴⁹, и в кн. I «Суммы против язычников», гл. 32 и далее⁵⁰. Эту же позицию всячески отстаивают Каэтан⁵¹ и Феррарец⁵² в соответствующих местах: Каэтан — в трактате «О сущем и сущности», гл. 1, вопр. 2; Капреол⁵³ — в Комментарий к «Сентенциям», кн. I, дист. 2, вопр. 1; Сото⁵⁴ — в «Антепредикаментах», гл. 4. Вся сила этого суждения заключается в его второй негативной части, т. е. в том утверждении, что указанное разделение не унивокально, потому что первая часть, а именно то, что оно не эквивокально, очевидна и предполагается, исходя из сказанного. Отсюда с необходимостью следует вывод последней части, утверждающий аналогичность. Таким образом, в подтверждение этой части приводят несколько рассуждений. Некоторые из них имеют общий характер; ими доказывается вообще, относительно любых сущих, что сущее не может быть унивокальным. На мой взгляд, эти доводы не могут быть действенными. В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы относительно некоторых членов сущее было унивокальным; я скажу об этом ниже, в дисп. XXXII, говоря об аналогии сущего применительно к субстанции и акциденции, где мы рассмотрим эти понятия. Другие понятия собственно и конкретно обозначают сущее применительно к Богу и творениям. Среди них главным и фундаментальным представляется то, о котором выше говорит св. Фома, а именно: когда эффект не соразмерен силе причины, их общее имя сказывается о них не унивокально, а аналогически; но творения суть следствия производящей причинности Бога, несоразмерные ее силе; следовательно, в сравнении с Богом они будут сущими не унивокально, а аналогически.

Большая посылка доказывается: действительно, когда эффект не адекватен силе причины, он не принимает подобие ей согласно тому же самому объективному понятию; следовательно, не может он иметь и общего с ней имени согласно тому же самому понятию; следовательно, не

⁴⁸ *Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars I, q. 13, a. 5 co.*

⁴⁹ *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de Potentia [Bandello di Castronovo V.] Q. 7, a. 7 co.*

⁵⁰ *Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. Liber. I, cap. 32–34.*

⁵¹ Каэтан — кардинал Томмазо де Вио (1468 или 1469–1534), выдающийся церковный и политический деятель и автор первого полного комментария к «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

⁵² Феррарец — Франческо Сильвестри да Феррара (1474–1528), комментатор «Суммы против язычников» Фомы Аквинского.

⁵³ Иоанн Капреол (ок. 1380–1444) — доминиканский теолог, прозванный князем томистов.

⁵⁴ Доминго де Сото (1494–1560) — испанский теолог и философ.

может иметь и унивокального имени, которое сказывалось бы согласно тому же самому понятию.

6. Но этот довод представляется слабым и недейственным. В самом деле, когда говорится, что эффект, неадекватный силе причины, не подобен ей согласно тому же самому понятию, это верно в отношении видового и нижайшего понятий, но не в отношении родового или трансцендентального понятий, как явствует во всех случаях эквивокации: в них эффекты действительно неадекватны силе причин, ибо не имеют с ними видового подобия, но тем не менее в них можно обнаружить унивокальное подобие в некоем общем предикате. Так, огонь, золото и другие подобные тела, будучи эффектами солнца, не адекватны его силе, однако унивокально подобны ему в понятии тела, субстанции и т. д. И основание этого очевидно, ведь для того, чтобы эффект не соответствовал силе причины, довольно, чтобы он не достигал ее видового совершенства. Следовательно, такая причинность не требует неперменного отсутствия унивокального сходства в других предикатах.

7. *Эффект, неадекватный силе причины, не подобен ей унивокально в той степени, в какой зависит от нее.* — Отвечаю: это утверждение нужно относить не к видовому, родовому или трансцендентальному понятиям, а отвлеченно и формально к той формальной чтойности, согласно которой эффект происходит из причины. И это явствует из терминов, ведь если эффект происходит из причины не только согласно нижайшему объективному понятию, но и согласно общему понятию и ни в одном из них не соответствует силе причины, то имя не может быть унивокальным, идет ли речь о нижайшем или об общем понятиях, ибо в таком случае у того и другого будет одно и то же основание. Но тварь есть эффект Бога не только поскольку она есть такое-то сущее, но и поскольку она вообще есть сущее, потому что тварное сущее зависит от Бога согласно любой своей формальной чтойности и ни с какой стороны не адекватно силе или сущности Бога. Следовательно, никакое имя ни с какой стороны не может сказываться унивокально о Боге и творениях. Приведенные примеры здесь неуместны, ведь, например, огонь или золото представляют собой эквивокальные эффекты солнца только согласно их собственным объективным понятиям; зато согласно общим понятиям, в которых они унивокально совпадают с солнцем, они либо суть унивокальные эффекты, либо, скорее, не суть эффекты через себя. Действительно, Аристотель где-то говорит, что вещь не сама по себе, а лишь акцидентально возникает согласно тому понятию, которое предпосылается со стороны эффекта или субъекта; сама же по себе она возникает только согласно тому понятию, которое не предпосылается. Например, когда из воздуха возникает вода, возникает не сам по себе элемент, или простое тело, но вода, а прочие объективные понятия будут акцидентально сопутствующими. Стало быть, когда солнце порождает огонь или золото, здесь всегда предпосылаются понятия сущего, субстанции и тела; поэтому эффект согласно этим понятиям причиняется солнцем не через себя, и поэтому же ничто не препятствует тому, чтобы

в них эффект и солнце могли унивокально совпадать. Но тварь сама по себе есть эффект Бога не только согласно определенному понятию сущего, но и согласно понятию сущего как такового, поскольку оно находится в твари. Следовательно, оно никоим образом не предпосылается в твари действию Бога, но во всей своей цельности проистекает и зависит от Бога.

8. *Доказывается, что ни одно творение не адекватно силе Бога.* — Второй аргумент берется от того же места в тексте св. Фомы и подтверждает предыдущий. В частности, он показывает, что творение ни в одной формальной чтойности, происходящей от Бога, не адекватно силе Бога, будь то объективное понятие сущего, субстанции или чего угодно другого. Ибо в Боге объективное понятие сущего таково, что сущностно включает всяческое совершенство сущего; в твари же оно обнаруживается не таковым, а определенным и ограниченным до некоторого родового совершенства; следовательно, тварь неадекватна Богу даже в общем понятии сущего; следовательно, сущее не сказывается о Боге и твари согласно одной и той же адекватной формальной чтойности; следовательно, адекватно сказываться оно тоже не может. Антецедент ясен, так как Бог, будучи предельно простым, сущностным и бесконечным сущим, сущностно заключает в себе все совершенство сущего как одно. Отсюда сама формальная чтойность сущего, поскольку она пребывает в Боге, сущностно заключает в себе чтойности субстанции, мудрости, справедливости и даже сущностно заключает в себе (это главное!) абсолютно независимое бытие само по себе. А поскольку в творении, напротив, сама формальная чтойность сущего всецело зависит от иного и в любом сущем ограничена до определенного родового совершенства, понятие сущего по этой причине называется пребывающим в Боге через сущность, а в творениях — через причастность. Далее, оно называется пребывающим в Боге как бы тотально, т. е. в полноте всего сущего, как если бы оно было одним; в других же сущих оно словно разделено на части. Стало быть, в сравнении с Богом понятие сущего в творениях обнаруживается в намного более низком и неадекватном виде, а значит, не сказывается о Боге и творениях унивокально и адекватно одной и той же формальной чтойности. Ведь если бы нужно было дать определение Богу и твари или каким-либо другим способом описать их, то Бог оказался бы сущим через совсем иное основание, нежели тварь.

9. *Затруднение, способное затронуть предшествующие аргументы.* — Эти и подобные аргументы весомы и проницательны, однако в них всегда присутствует вдобавок то затруднение, что они либо доказывают слишком многое, либо недействительны, ведь они, очевидно, доказывают, что сущее не только не унивокально, но и не имеет одного объективного понятия, общего Богу и творениям. Между тем выше мы показали, что это ложно, и многие томисты, прибегающие к таким доводам, с этим не согласны, как, по-моему, не согласен и сам св. Фома, что было показано выше. Следование доказывается, ведь если формальная чтойность сущего как пребывающая в Боге сущностно включает в себя нечто иное, чем как пребывающая в твари, то она, стало быть, не может быть настолько единой, чтобы ре-

презентироваться в одном формальном понятии и конституировать одно объективное понятие, ибо немислимо, чтобы в одном понятии как таком присутствовало сущностное многообразие. А подтверждается это так: когда говорится, что Бог заключает в своем сущностном понятии всецелое совершенство сущего, творение же заключает лишь его часть и потому заключает неадекватно, то речь идет о Боге и творении либо поскольку они — сущие, либо поскольку они — такие-то сущие. Второго утверждать нельзя, потому что это не имеет отношения к нашему настоящему обсуждению: как потому, что мы не говорим здесь ни о таком-то сущем, ни об общности, которым оно обладает как такое-то, но говорим о сущем как таковом и его общности; так и потому, что этого недостаточно, чтобы воспрепятствовать унивокации. Ведь мы точно так же можем сказать, что «животное» сущностно заключает в человеке нечто иное, нежели в лошади, и что поэтому лошадь не адекватна животному совершенству как пребывающему в человеке, т. е. при рассмотрении того и другого как таких-то животных, а не отвлеченно, в качестве животных вообще. Если же речь идет о Боге и творении как сущем вообще, то будет ложным, что нечто сущностно входит в понятие одного и не входит в понятие другого, ибо если бы нечто включалось таким способом, то речь о них шла бы не отвлеченно, как о сущих, а как о таких-то сущих. А если бы они даже как сущие обладали таким различием и многообразием, иметь одно объективное понятие для них было бы невозможным.

Какой вид аналогии здесь мог бы иметь место

10. Итак, чтобы истинность этого мнения и вероятность предыдущих рассуждений, которую я считаю немалой, стали понятнее, считаю нужным начать с другой части, утверждающей аналогичность сущего Богу и творениям. В самом деле, если сущее не эквивокально и не унивокально, то из достаточного перечисления возможных суждений следует, что оно аналогично. Однако надлежит это прямо заявить и показать, чтобы отсюда четче выявилась первая часть, отрицающая унивокальность сущего. А чтобы это показать, требуется выяснить, какой род аналогии здесь мог бы иметь место.

Итак, некоторые полагают, что здесь имеется аналогия пропорциональности. Так думает св. Фома в «Дискуссионных вопросах об истине», вопр. 2, арт. 11, где, кажется, признает только ее, а любую аналогию атрибуции исключает из указанного выше разделения; и Каэтан, «О сущем и сущности», вопр. 3. Другие же учат, что здесь имеет место аналогия пропорциональности, но не одна, а вместе с аналогией атрибуции. Так утверждает Феррарец, Комментарий к «Сумме против язычников», кн. I, гл. 34, и еще яснее Фонсека, Комментарий к «Метафизике», кн. IV, гл. 4, разд. 7. Основанием здесь служит, видимо, то, что в порядке сущего между Богом и тварью поистине имеется некое соотношение двух отношений, ведь как Бог относится к своему бытию, так тварь по-своему относится к своему. Но

считаю нужным предостеречь, что не любой пропорциональности достаточно для конституирования аналогии пропорциональности: такое соотношение отношений возможно также между унивокальными или вполне подобными вещами. В самом деле, как четыре относится к двум, так восемь относится к четырем, и как человек соотносится со своими чувствами или с началом чувствования, так лошадь — со своими; однако такое соотношение не устанавливает аналогии, как не устанавливает ее никакой род общего имени, поскольку унивокальное имя живого существа или двойного берется не от соотношения, а от единства формальной чтойности, обнаруживаемой в единичных членах.

11. *Между Богом и творениями нет аналогии пропорциональности в собственном смысле.* — Дело в том, что для такой аналогии необходимо, чтобы один член был таковым абсолютно, через свою форму, другой же не абсолютно, а поскольку подлечит такой пропорции, или отнесенности к другому. Но в данном случае этого нет, рассматривать ли саму реальность или именование. Действительно, тварь является сущим благодаря своему бытию, абсолютно и помимо усмотрения такой пропорциональности, потому что именно благодаря своему бытию она пребывает вне ничто и обладает некоторой актуальностью. Имя сущего тоже дано твари не потому, что она сохраняет указанную пропорцию или пропорциональность с Богом, а просто потому, что она сама по себе есть нечто, а не просто ничто. Более того, ниже будет показано, что это имя скорее надлежит мыслить данным тварному, нежели нетварному существу. Наконец, любая истинная аналогия пропорциональности заключает в себе нечто метафорическое и несобственное: так, о смеющемся луге говорится в силу метафорического переноса. Но в данной аналогии сущего нет никакой метафоричности или несобственности, так как тварь поистине, собственно и абсолютно есть сущее. Следовательно, здесь нет места аналогии пропорциональности — ни самой по себе, ни вместе с аналогией атрибуции; стало быть, остается сказать, что если здесь и есть какая-либо аналогия, она будет аналогией атрибуции. Таково окончательное мнение св. Фомы в «Сумме теологии», части I, вопр. 13, арт. 5 и 6, и в кн. I «Суммы против язычников», в гл. 34; и в «О потенции», вопр. 7, арт. 7, и в Комментариях к «Сентенциям», кн. I, в Прологе, вопр. 1, арт. 2, на 2.

12. *Бог и тварь не выражают аналогии атрибуции к чему-то третьему.* — Остается прояснить вопрос о том, какой не может быть эта атрибуция. Здесь, прежде всего, не подлежит сомнению, что речь идет не об атрибуции многого одному, т. е. аналогии Бога и твари чему-то третьему (такую атрибуцию мы назвали выше опосредованной), ведь нельзя измыслить ничего, что было бы первее Бога и твари и по отношению к чему как Бог, так и тварь именовались бы сущими. Стало быть, речь идет об атрибуции одного другому. О ней, далее, тоже не подлежит сомнению, что она представляет собой не аналогию Бога твари, а, наоборот, аналогию твари Богу, ибо не Бог зависит от твари, а тварь от Бога, и сущее не сказывается первичнее о твари, чем о Боге, но наоборот. Во всем этом

следует держать перед глазами приведенное выше замечание св. Фомы о том, что это имя, как и прочие, которые сказываются о Боге и творениях в собственном смысле, хотя бы для нас и обозначали в первую очередь творения, т. е. были установлены для их обозначения, со стороны обозначенной вещи, однако изначально и первично подобают Богу. В самом деле, философствуя в естественном свете, люди прежде всего познают бытие творений, или мудрость, или другие подобные совершенства, и поэтому в первую очередь дают имена именно им. Вот почему, если мы рассмотрим состояние ума или намерение тех, кто учредил эти имена для обозначения, они первично будут обозначать совершенства в творениях; но так как сами имена в силу своей абсолютной импозиции не заключают тварных несовершенств в своем значении, они в силу самих обозначенных вещей изначально и перве обозначают те же совершенства как существующие в Боге. Ибо обозначенные этими именами тварные совершенства проистекают из другого совершенства, которое в предельно собственном и совершеннейшем смысле пребывает в Боге.

13. В каком смысле платоники называют Бога не сущим, а сверхсущим. — Схожим образом надлежит отличать абсолютное и общее значение от способа обозначения. В самом деле, мы говорим так, как мыслим, а простое мыслим как составное и поэтому так же его именуем и таким же образом отличаем конкретное имя от абстрактного, каковые в собственном смысле, в таком способе обозначения, не имеют места в Боге. Вот почему мы иногда говорим, что Бог есть не столько сущее, сколько само бытие, ведь «сущее» — конкретное имя и обозначает то, что обладает бытием, как если бы обладающее бытием некоторым образом отличалось от самого бытия и было сущим через своего рода причастность к нему. И в отношении данного способа обозначения, или именованное, сущего в более собственном смысле подобает твари, чем Богу, настолько, что иногда ученые люди, говорящие так в строгом смысле, утверждают, что Бог есть не сущее, но сверхсущее. Из немалого числа платоников об этом прямо заявили Пико делла Мирандола в сочинении «О Сущем и едином»⁵⁵, в гл. 3 и 4; и Дионисий в трактате «О божественных именах», в гл. 5⁵⁶, а также в трактате «О мистическом богословии», в гл. 5⁵⁷. С ними отчасти согласны Августин, «О Троице», кн. V, гл. 10 в конце⁵⁸; Василий, «Против Евномия», гл. 13⁵⁹; Дамаскин, «О православной вере», кн. I, гл. 4⁶⁰;

⁵⁵ *Pico della Mirandola G. De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942. P. 386–441.*

⁵⁶ *S. Dionysios Areopagita. De divinis nominibus // Patrologia Graeca (далее — PG). 1857. Vol. 3. Coll. 815.*

⁵⁷ *Ibid. Coll. 1046–1064.*

⁵⁸ *Augustinus. De Trinitate // PL. 1865. Vol. 42. Col. 918.*

⁵⁹ *S. Basilius Caesariensis Episcopus. Eunomii impii apologia // PG. 1857. Vol. 30. Coll. 848.*

⁶⁰ *S. Ioannes Damascenus. Expositio accurata fidei orthodoxae // PG. 1857. Vol. 94. Coll. 798–799.*

Боэций, «О Троице», кн. I, в начале⁶¹. Но так как этот способ обозначения в действительности не опирается на обозначенную вещь и не приписывает ей несовершенства, «сущее» в абсолютном понимании означает то, что есть, и, таким образом, в предельно собственном и главном смысле сказывается о Боге без какой-либо соотнесенности с тварью. Так обстоит дело в Исх 3:14, где Бог говорит: *Ego sum qui sum*, чему в Септуагинте соответствует: *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*, т. е. «Я есмь Сущий». Потому что (как сказано Дионисием выше) «Бог есть не каким угодно способом, но абсолютно и свободно, без какого-либо ограничения, охватывая и заключая в себе вообще все, что есть».

14. *Двойной способ атрибуции одной вещи другой.* — Далее, надлежит заметить, что, вообще говоря, одна вещь может двумя способами именоваться через атрибуцию другой вещи. При первом способе именуемая форма внутренне заключена лишь в одном крайнем члене, в других же членах она имеется только через внешнюю отнесенность. Именно так «здоровое» в абсолютном смысле сказывается только о живом существе, а о лекарстве — через атрибуцию живому существу. При другом способе именуемая форма внутренне заключена в обоих членах, хотя в одном она заключена абсолютно, а в другом — через соотнесенность с первым. Так «сущее» сказывается о субстанции и акциденции, ведь акциденция именуется сущей не внешне, от существенности субстанции, а от собственной и внутренней существенности, которая такова, что целиком состоит в некоторой соотнесенности с субстанцией. Между этими двумя атрибуциями немало различий.

Одно различие состоит в том, что в первой атрибуции имя атрибуируется вторичному означаемому лишь в несобственном и метафорическом, или фигуральном, смысле; во второй же оно представляет собой в высшей степени собственное именование и даже может быть сущностным, потому что берется от внутренней формы, т. е. от собственной природы.

Другое различие состоит в том, что в первой атрибуции вторичный член аналогии как таковой или как обозначаемый таким-то именем определяется через первичный член, так что этот первичный член следует включить в определение вторичного члена. Например, если ты захочешь объяснить, что означает для лекарства быть здоровым, ты скажешь, что оно производит или сохраняет здоровье живого существа. Ибо в силу того, что лекарство лишь внешним образом именуется здоровым от данной формы, оно не может не определяться ею, как заметил св. Фома в «Сумме теологии», части I, вопр. 13, арт. 6. Во второй же атрибуции нет необходимости в том, чтобы вторичный член аналогии определялся через главный член, по замечанию Каэтана в Комментарий на тот же арт. 6 у св. Фомы и на его «Дискуссионные вопросы об истине», вопр. 2, арт. 11. То же самое доказывается путем индукции: в самом деле, хотя мудрость аналогически

⁶¹ *Boethius. Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii // PG. 1847. Vol. 64. Coll. 1247–1251.*

сказывается о тварной и нетварной мудрости, тварная мудрость, однако, не определяется через нетварную; и акциденция определяется через субстанцию в качестве акциденции, но не в качестве сущего. И объясняется это тем, что форма, от которой берется такое именование, не внешняя, а внутренняя; а чтобы она могла обозначаться этим именем, пусть даже абстрактно и отвлеченно, она не должна включать в собственное определение тот способ, каким данная форма пребывает в том или ином из членов аналогии.

Третье различие состоит в том, что в первой атрибуции не дано понятия, общего всем членам аналогии, потому что форма, от которой берется аналогия, внутренне и собственно заключена только в одном из них, в остальных же — через перенос и внешнее именование; тогда как во второй атрибуции дано общее формальное и объективное понятие, потому что члены аналогии собственно и внутренне таковы и поистине совпадают в таком определении, которое ум может абстрактно, или отвлеченно, помыслить в одном общем для всех понятии.

Можно добавить и последнее различие, состоящее в том, что имя, аналогичное через первую атрибуцию, не способно служить средним термином доказательства, ибо средний термин является таковым не в силу имени, а в силу понятия. Если же имя подводится под несколько понятий, то имеется не один средний термин, а несколько эквивокальных. Иначе, однако, обстоит дело в членах аналогии второго типа — по противоположной причине.

15. В творениях атрибуция к Богу не есть атрибуция от не имеющего внутренней формы к тому, что ее имеет. — В таком случае из сказанного следует, что атрибуция, обнаруживаемая между Богом и тварью, не может относиться к первому типу, т. е. к тому, в котором форма, к которой производится атрибуция, внутренне и собственно заключается только в одном члене аналогии, а в других содержится внешне и в силу переноса. Действительно, тварь как сущее определяется не через Творца или через бытие Бога, а через бытие как таковое и пребывающее вне ничто. Ведь если добавить отнесенность к Богу — например, то, что тварь есть сущее через причастность божественному бытию, — то таким образом тварь будет определяться не как сущее, а как такое-то сущее, а именно тварное. Наконец, как мы показали выше, «сущее» в одном понятии сказывается обо всем, что содержится под ним, и поэтому может служить средним членом доказательства; и формальная чтойность сущего, обнаруживаемая в творениях, может приводить к подобной, но превосходящей формальной чтойности, существующей в Творце. И этому не препятствует то, что имя сущего иногда прилагается к Богу как единичное и собственное, о чем свидетельствует приведенная цитата из Исх 3, или что о творениях иногда говорится как о предстоящих перед Ним, перед Его взором, Ис 40:17: «Все народы пред Ним как ничто, — менее ничтожества и пустоты считаются у Него». Платон тоже пользовался иногда тем же способом речи, по словам Августина, «О граде Божиим»,

кн. VIII, гл. 1⁶²; и в «Софисте» Платон утверждает⁶³, что подлинным бытием обладает лишь то, что содержит в себе все совершенства и в чем нет недостатка. Это (говоря я) и тому подобное потому не препятствует, что утверждается здесь не то, что творения — не истинно и собственно сущие, а лишь то, что они бесконечно отстоят от Бога и что Бог есть Тот, что есть, неким единственным и превосходным способом: Он есть источник всякого бытия, от которого все прочее становится и называется сущим. Об этом говорит Дионисий в указанном месте⁶⁴, и об этом же изящно высказался Иероним в толковании на Еф 3:15, на слова: «От которого именуется всякое отечество на небесах и на земле»⁶⁵. И там же Иероним излагает те места Писания, где один лишь Бог называется благим, или мудрым, или бессмертным: Мк 10:18; Лк 18; Рим последн.; 1Тим 5. То же утверждает и Августин в кн. I и кн. V, гл. 2 трактата «О Троице»⁶⁶, и в кн. VII, гл. 11 «Исповеди»⁶⁷, и в кн. XII «О граде Божиим»⁶⁸; а также Иларий в кн. VII «О Троице»⁶⁹, где-то в начале.

Решение вопроса

16. *Какова аналогия творения Богу.* — Итак, остается сказать, что эта аналогия, или атрибуция, какую тварь в качестве сущего может иметь к Творцу, есть аналогия второго типа, а именно основанная на собственном внутреннем бытии, обладающем сущностной отнесенностью к Богу, т. е. зависимостью от него. В такой атрибуции нужно указать на два момента. Первый — что такая атрибуция истинно занимает промежуточное положение между тварью и Богом; второй — что ее достаточно для учреждения аналогии. Первое превосходно подтверждается приведенными выше доводами св. Фомы; из них сильнейший тот, что творение сущностно есть сущее через причастность тому бытию, которое в Боге имеется через сущность как в первом и всеобщем источнике, откуда оно через некую причастность низводится ко всему прочему. Следовательно, любая тварь есть сущее через некоторую отнесенность к Богу, т. е. поскольку она причастна божественному бытию, некоторым образом подражает ему и, как обладающая бытием, сущностно зависит от Бога намного сильнее, чем акциденция зависит от субстанции. Таким образом, «сущее» сказывается о твари через отнесенность, или атрибуцию, Богу. Не нужно понимать это так, будто отнесенность к Богу выражается в твари, помысленной в абстрактнейшем

⁶² *Augustinus. De civitate Dei // PL. 1864. Vol. 41. Col. 225.*

⁶³ *Платон. Софист, 248e // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 317.*

⁶⁴ *S. Dionysios Areopagita. De divinis nominibus // PG. 1857. Vol. 3. Coll. 815.*

⁶⁵ *Иероним Стридонский. Творения: в 17 ч. Ч. 17. Киев: типография И. И. Горбунова, 1903. С. 27–28.*

⁶⁶ *Augustinus. De Trinitate // PL. 1865. Vol. 42. Coll. 822; 912.*

⁶⁷ *Augustinus. Confessionum libri Tredecim // PL. 1845. Vol. 32. Col. 742.*

⁶⁸ *Augustinus. De civitate Dei // PL. 1864. Vol. 41. Col. 349.*

⁶⁹ *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate // PL. 1845. Vol. 10. Col. 28.*

и смутнейшем понятии сущего как такового. Это абсолютно невозможно, как справедливо доказывают приведенные выше аргументы, ведь в таком понятии тварь мыслится не как конечное и ограниченное сущее, а как сущее полностью абстрактное и лишь смутно мыслимое как существующее вне ничто. Следовательно, понимать это нужно так, что в самой реальности тварь причастна формальной чтойности сущего лишь в некотором сущностном подчинении Богу; это самоочевидно, ибо она сущностно есть сущее от иного, как уже было разъяснено выше.

17. *Истинная аналогия атрибуции обнаруживается в членах, внутренне обладающих формой.* — Другая же часть, а именно то, что такая отнесенность и подчиненность учреждает некий вид аналогии, доказывается из кн. V, гл. 6 «Метафизики» Аристотеля⁷⁰, где он говорит, что аналогически едино все то, что имеется как отнесенное к иному. Именно так переводит это место Виссарион, а в греческом тексте буквально стоит: «как иное к иному». Отсюда почти все интерпретаторы заключают, что Аристотель говорит об аналогии пропорциональности, где одно так относится к другому, как иное — к иному. Однако слова Аристотеля могут быть правильно поняты в более общем смысле; например, и св. Фома, и Александр Гэльский, и Скот понимают их в приложении к тем членам аналогии, которые сказываются по отношению к чему-то третьему, — например как моча и лекарство называются здоровыми через отнесенность к здоровью живого существа. На том же основании эти слова можно понять как обозначающие те члены, из которых один предикцируется другому. В самом деле, о них тоже будет верным сказать, что они так относятся друг к другу, как иное к иному; но именно так тварь относится к Богу в порядке сущего. Поэтому тот же Аристотель в кн. IV, гл. 2 «Метафизики»⁷¹ замечает, что о сущем говорится в нескольких смыслах, но по отношению к чему-то одному; и то же самое он повторяет в кн. VII, гл. 4⁷², где в общем смысле утверждает, что все сказываемое по отношению к одному имеет аналогический характер. Под аналогией он подразумевает в этих местах аналогию атрибуции акциденций субстанции, которая такова, что формальная чтойность сущего собственно и внутренне сообразна им всем. Но так как акциденции причастны к этой формальной чтойности лишь через отнесенность к субстанции, этого достаточно для учреждения аналогии атрибуции. Стало быть, на том же или большем основании этого достаточно и в нашем случае.

Наконец, это подтверждается разумом. Ибо сущее как таковое, сколь бы абстрактно и смутно оно ни мыслилось, само по себе постулирует такой порядок, что первично, через себя и почти полностью оно заключено в Боге, а через Бога нисходит к остальному, в чем присутствует лишь благодаря отнесенности к Богу и зависимости от него. Следовательно, в этом

⁷⁰ Аристотель. Метафизика. 1016b 33–34 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 155.

⁷¹ Там же. 1003a 33–35. С. 119.

⁷² Там же. 1030a 33–1030b 5. С. 193.

оно отстывает от унивокальности, ведь унивокальное само по себе безразлично и нисходит к низшим сущим равно и помимо какого-либо порядка или отношения одного к другому; следовательно, сущее по отношению к Богу и творениям справедливо причисляется к аналогическим терминам. Еще яснее это станет из ответов на аргументы.

Хотя, по правде говоря, среди признающих единое смутное понятие сущего вряд ли может возникнуть разногласие по существу вопроса, разве что о способе выражения. Действительно, сущее, несомненно, обладает немалым сходством с унивокальными терминами, ибо в одном понятии, абсолютно и без прибавлений предцируется Богу и твари; и только это сходство и принимают во внимание те, кто называет его унивокальным. Так иногда выражается Аристотель в кн. II, гл. 1 «Метафизики», в конце⁷³, где по-гречески буквально сказано: «Из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим». Отсюда он заключает: наиболее истинным, или наиболее сущим, будет то, что служит для других сущих причиной их бытия такими-то сущими. Однако если внимательно рассмотреть указанное выше различие и способ, каким формальная чтойность сущего обнаруживается в Боге и в остальном, легко понять, что ей многого недостает для подлинной унивокальности и что ею учреждается как бы первый порядок аналогических терминов.

Ответ на аргументы

18. *Опровергается ответ некоторых.* — Итак, если говорить об основании второго суждения, опровергается данное следование: «сущее» обозначает одно понятие, общее Богу и творениям; следовательно, оно сказывается о них унивокально. Отвечая на первое доказательство, некоторые проводят различие в понятии сущего: оно берется либо как включающее собственные формальные чтойности низлежащих сущих, либо как их исключющее или не включающее. Первым способом, говорят они, сущее аналогично, ибо включает упорядоченное многое, и с этой точки зрения они отрицают, что формальная чтойность сущего одна и та же в твари и в Творце; более того, они отрицают также единство понятия сущего, ибо в одном понятии не могут заключаться все члены согласно собственным формальным чтойностям. Вторым же способом, по их признанию, сущее едино по имени, понятию и формальной чтойности, однако они отрицают его унивокальность или аналогичность, потому что с этой точки зрения оно не выражает порядка относительно низлежащих сущих, тогда как нечто называется унивокальным или аналогическим именно в порядке отношения к низлежащим.

Но такой ответ предполагает различие, которое мы выше, разъясняя значение слова «сущее» и единство его понятия, опровергли как

⁷³ Аристотель. Метафизика. 993b 23–25. С. 95.

беспольное. В самом деле, сущее как включающее в себя собственные формальные чтойности низлежащих, не обозначается словом «сущее» и не может мыслиться в соответствующем собственном и адекватном понятии. Ибо сущее как включающее низлежащие сущие согласно их собственным формальным чтойностям есть не просто сущее, а сущее конечное и бесконечное, субстанция и акциденция и т. д.; но как все это мы не можем помыслить в одном понятии согласно собственным формальным чтойностям, так не можем и обозначить одним именем. Следовательно, эта дистинкция в сущем, включающем и не включающем низлежащие, не имеет отношения к объяснению его аналогического характера. Это утверждается и подтверждается. Действительно, либо речь идет о сущем, которое актуально и отчетливо включает в себя низлежащие, и против этого обращен приведенный аргумент, что такие понятия не соответствуют слову «сущее» и относятся не к сущему как сущему, а к сущему как субстанции или акциденции и т. д. Либо речь идет о сущем, включающем низлежащие лишь смутно и как бы в потенции, и тогда будет ложным, что оно не соответствует одному общему понятию, но отвечает собственным понятиям Бога и твари, субстанции и акциденции, ведь явное противоречие состоит в том, чтобы в смутном понятии отчетливо мыслились частные формальные чтойности сущего. Наконец, на том же основании можно сказать, что и «животное», поскольку оно включает в себя низлежащие сущие, не унивокально, потому что как таковое не имеет единого понятия, но подчиняется собственным и отчетливым понятиям низлежащих. Однако такой ответ был бы бесполезным и несерьезным, ведь ни те понятия не отвечают этому термину, «животное как таковое», ни «животное» не есть только животное, но есть человек, лошадь и т. д.

19. С другой стороны далее выглядит ложным сказанное в ответе, что сущее как не включающее низлежащие сущие не будет ни унивокальным, ни аналогическим, потому что как таковое не соотносится с ними. Ведь речь идет либо об актуальном сопоставительном знании со стороны интеллекта, а для унивокации в нем нет необходимости: так, понятие человека унивокально, даже когда не соотносится актуально и в рефлексивном знании с низлежащими. Либо речь идет о возможностном (*aptitudinalis*) сопоставлении со стороны самого объективного понятия сущего, актуально не включающего низлежащие; и тогда будет ложным, что оно не сопоставляется или не сопоставимо с ними, ведь оно способно им предсказываться, что самоочевидно. Называя тварь, субстанцию или акциденцию сущим, мы предсказываем им сущее не как включающее актуально низлежащие сущие, а только согласно смутному понятию сущего. Стало быть, необходимо, чтобы в соответствии с этим понятием сущее было либо унивокальным, либо аналогическим.

20. *Другой ответ на аргументы.* — Разбирается предыдущий ответ. — Итак, можно иначе ответить, почему Аристотель в диалектике никогда не отличает аналогические термины от унивокальных или экви-

вокальных: потому, что аналогические термины, будучи промежуточными между двумя крайними, сводятся к тому из них, с каким у них больше сходства. Поэтому Аристотель в указанной главе «Антепредикаментов» подводит аналогический термин, обозначающий низлежащие сущие посредством нескольких понятий — например, «животное» применительно к нарисованному и к живому животным, — под эквивокальные термины. Так что, согласно этим определениям, термин «сущее» можно скорее подвести под унивокальные, чем под эквивокальные термины, и поэтому с точки зрения употребления в диалектике назвать его унивокальным, поскольку он может служить средним членом доказательства и абсолютно, без добавлений, сказывается о сущем тварном и нетварном, будучи общим по имени и понятию. А с метафизической точки зрения сущее имеет аналогический характер, ибо не через равную отнесенность и упорядоченность присутствует в низлежащем, как было показано.

Допустим, ты скажешь, что в таком ответе сущее столь же унивокально, что и любой род, ибо род, будучи логически унивокальным, физически или метафизически может быть назван аналогическим, ведь в нем очевидно неравенство, так как он нисходит к своим низлежащим членам как не вполне равным (это явствует из аристотелевской «Физики», кн. VII, комментированного текста 3174, и «Метафизики», кн. X, комментированного текста 26⁷⁵, а яснее — из Комментария св. Фомы к «Сентенциям», кн. I, дист. 19, вопр. 5, а. 2, на 1). Отвечу, что это не одно и то же. В самом деле, в роде имеет место лишь неравенство совершенства между самими видами, происходящее исключительно из различий между ними, но нет неравенства порядка, происходящего из общего родового понятия самого по себе, которое из себя постулировало бы, что оно присутствует в одном виде первично и абсолютно, а в прочих видах — вторично, через отнесенность к первому. Такое неравенство можно было бы назвать неравенством сущностной зависимости, и общий характер сущего требует именно его. Вот почему, хотя физически и по бытию, каким виды рода обладают в реальности, род называется некоторым образом аналогическим или эквивокальным, он не называется так метафизически, согласно объективному и общему понятию. Тогда как сущее аналогично даже метафизически, согласно общему объективному понятию, хотя с точки зрения диалектических определений кажется, что оно подпадает под унивокальные понятия. Следовательно, такой ответ вероятен, хотя излишне благоприятствует унивокальности сущего.

21. *Третий и верный ответ.* — Итак, третий ответ отрицает, что формальная чтойность сущего абсолютно одинакова в конечном и бесконечном сущих, ведь в бесконечном она является сущей из самой себя, а в конечном — от иного. Если ты скажешь, что этими словами объясняется

⁷⁴ *Aristoteles. Opera cum Averrois Cordubensis Commentariis. Vol. IV. Venetiis: apud Junctas, 1562. Foll. 331r 2 F–331v 2 M.*

⁷⁵ *Aristoteles. Opera Averrois Cordubensis Commentariis. Vol. VIII. Venetiis: apud Junctas, 1562. Foll. 276r 1 F–277r 1 C.*

не адекватное понятие сущего как такового, а только понятия такого-то и такого-то сущего, ответчу, во-первых, что понятие сущего трансцендентально и внутренне входит во все собственные и определенные понятия сущих, а также в сами модусы, определяющие сущее как таковое. И поэтому, пусть даже общая и абстрактная формальная чтойность сама в себе едина, конститутивные формальности единичных сущих различны, а ведь любые сущие абсолютно конституируются в их бытии сущими именно этими формальностями как таковыми. Во-вторых (что важнее всего в данном вопросе), само общее понятие из себя самого постулирует такую определенность вкупе с упорядоченностью и отнесенностью к одному; и поэтому, хотя согласно смутному понятию сущее не только едино, но и тождественно, однако тождественно не вполне, потому что не вполне единообразно само в себе. Но именно единообразия и тождества в понятии требуют унивокальные термины, и определение их следует формулировать именно так.

22. *Разрешение второго аргумента.* — На второй аргумент ответчу: он справедливо доказывает, что «сущее» происходит не от тех членов аналогии, которые сказываются метафорически или в силу переноса. Однако отсюда никоим образом не следует, что оно вообще чуждо аналогии. Ведь указанное условие аналогического имени, а именно то, что оно является общим для многих не в силу единой импозиции, относится не к любым членам аналогии, а только к тем, которые сказываются метафорически или в силу переноса. Поэтому при внимательном рассмотрении такая аналогия будет переносной, или метафорической; и хотя она обладает основанием в вещах, но происходит не всецело от них, а от импозиции и употребления людьми. Тогда как аналогия сущего всецело основывается на самих вещах и происходит от них; и вещи так упорядочены между собой, что с необходимостью относятся, как сущие, к чему-то одному. И поэтому имя сущего не могло смутно обозначать то, что обладает бытием, не обозначая последовательно многое вкупе с отнесенностью к одному, и, таким образом, стало аналогическим не через перенос, а через истинное и собственное значение.

Тем самым оказывается разрешенным также третий аргумент, где тщательно перечисляются члены аналогии атрибуции. Ведь помимо терминов, которые сказываются о вторичных означаемых в силу внешнего именованья, есть и другие, которые внутренне и собственно сказываются обо всех означаемых; они обладают собственными законами и условиями, отличными от имеющих у других аналогических терминов, как было достаточным образом показано.

Перевод поступил в редакцию 10 ноября 2021 г.

Перевод рекомендован к печати 29 ноября 2021 г.

* The translation from Latin was made by G. V. Vdovina with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project No. 21-011-44040 “The Philosophical theology of Francisco Suarez”.

Disputationes Metaphysicae. Disputation XXVIII**Franciscus Suarez*

For citation: Franciscus Suarez. *Disputationes Metaphysicae. Disputation XXVIII. Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 1, pp. 10–53. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.102> (In Russian)

References

- [Pseudo-]Augustinus (1475) *De cognitione verae vitae*. Mainz, Peter Schoeffer.
- [Pseudo-]Augustinus (1865). “De cognitione verae vitae”, in *Patrologia Latina*, vol. 40, coll. 1005–1032.
- Aristoteles (1562) *Opera cum Averrois commentariis*. Vol. V. Venetiis, Apud Junctas.
- Aristoteles (1562) *Opera cum Averrois Cordubensis Commentariis*. Vol. IV. Venetiis, apud Junctas.
- Aristoteles (1562) *Opera cum Averrois Cordubensis Commentariis*. Vol. VIII. Venetiis, apud Junctas.
- Aristoteles (1574) *Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. Venetiis, Apud Junctas.
- Aristoteles (1976) *Works*. In 4 vols, vol. 1. Moscow, Mysl’ Publ. (in Russian)
- Aristoteles (1978) *Works*. In 4 vols, vol. 2. Moscow, Mysl’ Publ. (in Russian)
- Aristoteles (1983) *Works*. In 4 vols, vol. 4. Moscow, Mysl’ Publ. (in Russian)
- Augustinus (1845) “Confessionum libri Tredecim”, in *Patrologia Latina*, vol. 32, coll. 0657–0868.
- Augustinus (1863) “De Diversis Quaestionibus LXXXIII Liber Unus, quaestio 16”, in *Patrologia Latina*, vol. 40, coll. 1005–1032.
- Augustinus (1864) “De civitate Dei”, in *Patrologia Latina*, vol. 41, coll. 13–804.
- Augustinus (1865) “De Trinitate. Liber VII, cap. 1”, in *Patrologia Latina*, vol. 42, coll. 819–1098.
- Avicenna Latinus (1980) *Liber de Philosophia Prima*. In 2 vos, vol. 2. Louvain, Peeters; Leiden, Brill.
- Boethius (1847) “Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii”, in *Patrologia Latina*, vol. 64, coll. 1247–1256.
- Franciscus Suarez (1597). *Disputationes Metaphysicae*. Tomus posterior. Salmanticae: apud Ioan-nem & Andream Renaut.
- Hieronymus (1845) “Commentariorum In Epistolam Beati Pauli Ad Ephesios Libri Tres”, in *Patrologia Latina*, vol. 26.
- Hieronymus Stridonensis (1903) *Works*. In 17 parts, part 17. Kiev, Tipografia I.I.Gorbunova Publ. (In Russian)
- Hilarius Pictaviensis (1845) “De Trinitate”, in *Patrologia Latina*, vol. 10, coll. 439–554.
- Hyman A. (ed.) (1986) *Averroes’ De substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*. Cambridge MA, Medieval Academy of America; Jerusalem.
- Ioannes Duns Scotus OFM (2018) “Quaestiones Quodlibetales. Quaestio V: Utrum relatio originis sit formaliter infinita”, in *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 3, no. 2, pp. 226–254. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2018) “The Question on the intensive Infinity in the Trinity by John Duns Scotus within the Tradition of the theological Quodlibetal questions. An Introduction”, in *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 3, no. 2, pp. 189–225. (In Russian)
- Joannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*, vol. IV. Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1856) *Opera omnia*. In 26 vols, vol. XIV. Paris, Vivès.
- Johannes Duns Scotus (1891) *Opera omnia*. In 26 vols, vol. IX. Paris, Vivès.
- Johannes Duns Scotus (1893) *Opera omnia*. In 26 vols, vol. XI. Paris, Vivès.
- Johannes Duns Scotus (1895) *Opera omnia*. In 26 vols, vol. XXV. Paris, Vivès.

- Lactantius (1844) “Divinarum Institutionum Liber I ‘De Falsa Religione Deorum’”, in *Patrologia Latina*, vol. 6, coll. 111–252 A.
- Petrus Aureoli (1956). *Scriptum super primum sententiarum*. In 2 vols, vol. 2, ed. M. Buytaert. New York, Franciscan Institute.
- Pico della Mirandola G. (1942) *De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno*. Firenze, Vallecchi.
- Plato (1993). *Collected works*. In 4 vols, vol. 2. Moscow, Mysl’ Publ. (In Russian)
- S. Basilius Caesariensis Episcopus (1857) “Eunomii impii apologia”, in *Patrologia Graeca*, vol. 30, coll. 835–870.
- S. Dionysios Areopagita (1857) “De divinis nominibus”, in *Patrologia Graeca*, vol. 3, coll. 586–997.
- S. Ioannes Damascenus (1857) “Expositio accurata fidei orthodoxae”, in *Patrologia Graeca*, vol. 94, coll. 790–1227.
- Suarez F. (2007) *Disputationes Metaphysicae*. Rus. ed. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (1888) *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*, vol. IV: *Summa Theologiae*, pars I, q. I–XLIX. Roma, Typographia Polyglotta.
- Thomas Aquinas (1961). *Summa contra Gentiles*, vol. 2, eds P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini, Romae, Marietti.
- Thomas Aquinas (1961). *Summa contra Gentiles*, vol. 3, eds P. Marc, C. Pera, P. Caramello. Taurini, Romae, Marietti.
- Thomas Aquinas (1965) *Quaestiones disputatae*. In 2 vols, vol. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, pp. 1–276. Taurini, Romae, Marietti.
- Wadding L., ed. (1639) *Joannes Duns Scotus. Opera omnia*. In 22 vols. Lugduni, Durand.

Received: November 10, 2021

Accepted: November 29, 2021