

ТЕОЛОГИЯ: ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

УДК 2-1, 272, 111

**Метафизические рассуждения.
Рассуждение XXIX. Раздел II****Франсиско Суарес*

Для цитирования: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел II // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 3. С. 386–413.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.302>

**Рассуждение XXIX. О Боге как первом существе и нетварной
субстанции, насколько само Его бытие может быть
познано естественным разумом**

*Раздел II. Можно ли доказать бытие Бога апостериорно, показав,
что нетварное существо только одно*

1. Хотя в рассуждении, приведенном в предыдущем разделе, с очевидностью подтверждено, что не могут все существа быть произведенными, но некое существо должно быть произведенным, тем самым еще не доказано, что таких существ имеется не много, а только одно. Действительно, можно было бы сказать, что все произведенное произведено иным, и в этой прогрессии надлежит остановиться в каждом из порядков вещей на некоем произведенном начале, но не обязательно на одном и том же, а на многих, соответственно разнообразию вещей и видов. Так, немало язычников полагали разные начала у разных вещей: одно было богом зерна,

* Перевод с лат. яз. выполнен Г.В. Вдовиной по тексту первого издания «Метафизических рассуждений»: *Franciscus Suarez. Disputationes Metaphysicae. Tomus posterior. Salmanticae: apud Ioannem & Andream Renaut, 1597. Fol. 1–15.*

См. первую часть перевода: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел I // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 2. С. 173–198.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.201>

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
- © Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

другое — богом вина и т. д. Некоторые из еретиков тоже полагали одно начало для духов и другое — для тел или одно для благих вещей и другое для дурных, которые именовались у них высшим благом и высшим злом; таковы были манихеи, а также им подобные. Согласно этому пагубному заблуждению, ни одно сущее, пусть даже нетварное, не было бы истинным Богом в том значении, которое мы вкладываем в это слово. Быть может, именно в этом смысле «сказал безумец в сердце своем: *Нет Бога*»¹; Цицерон приписывает эти слова Диагору в кн. I «О природе богов»², и Августин говорит то же в кн. III «Против писаний Петилиана», гл. 21³; и Лактанций в кн. I, гл. 2⁴; и Феодорит, в Слове III «Лечения эллинских недугов»⁵. Но если бы мы показали, что такое нетварное и необходимое через себя сущее может быть по природе и сущности только одним по числу, отсюда вполне ясно следовало бы, что оно есть первопричина всех прочих сущих, которые существуют или могут существовать, и потому оно есть Бог и, следовательно, истинный Бог. Поэтому доказательства, которые философы и теологи обычно приводят в подтверждение единственности Бога, исходя из бесконечного совершенства божественной природы, весьма хороши в иных случаях, как мы увидим ниже, но теперь не смогут быть нам полезными, ведь они предполагают уже доказанным реальное бытие Бога, т. е. некоего сущего, бесконечно совершенного по сущности и природе. Однако пока еще мы этого не доказали, а доказали только бытие сущего, необходимого через себя, поскольку оно из себя самого обладает бытием.

2. По этой причине, возможно, среди католических теологов тоже находятся те, кто говорит, что доказать бытие Бога нельзя. Так, Петр д'Альби в Комментарий на «Сентенции», кн. I, вопр. 3, арт. 2 и 3⁶, во-первых, пытается опровергнуть доказательство того, что имеется некоторое нетварное сущее от себя; однако не говорит ничего внятного или правдоподобного, на что следовало бы отвечать. Во-вторых, он заявляет, что, даже если согласиться с возможностью доказать бытие некоторого сущего от себя, этим еще не доказывается, что оно не более чем одно, а потому и бытие Бога недоказуемо. Более того, даже если доказать или допустить, что имеется некое одно нетварное сущее — производящая первопричина всего произведенного, отсюда еще не следует с очевидностью, что

¹ Пс 13:1. — *Здесь и далее примеч. пер.*

² Цицерон *Марк Туллий*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 61, 81, 99.

³ *Augustinus*. *Contra litteras Petilianae*, lib. III, c. 21 // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / ed. by J.-P. Migne (далее — PL). Vol. 43. Col. 360: «...atheus Diagoras qui esse Deum negavit, ut de illo videatur praedixisse propheta, 'Dixit stultus in corde suo, *Non est Deus*' (Ps 13:1)» («...безбожник Диагор, который отрицал, что Бог есть, так что, видимо, о нем предвестил пророк: "Сказал безумец в сердце своем: *нет Бога*" (Пс 13:1)»).

⁴ *Лактанций*. Божественные установления. Кн. I–VII / пер. с лат., вступ. ст. В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко. 2007. С. 37.

⁵ *Theodoretus Syrensis*. *Graecarum affectionum curatio* // *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* / ed. by J.-P. Migne (далее — PG). Vol. 83. Col. 863A.

⁶ *Petrus de Alliaco*. *Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis cameracensis super primum, tertium et quartum sententiarum*. Parisii: J. Barbier, J. Petit, 1513 (без пагинации).

это Бог, ибо не следует, что оно есть первопричина всего, что есть: ведь можно было бы сказать, что имеется множество непроеведенных сущих и что среди них имеется другое, высшее сущее — пусть не производящая, но целевая причина другого нетварного сущего. На том же основании можно было бы измыслить множество нетварных сущих, не имеющих между собой причинного порядка; таковы, например, два ангела, которых некоторые считают сущими, необходимыми через себя. Такого же мнения о невозможности доказательства бытия Бога придерживался Рабби Моисей в своей «Философии», кн. VI, гл. 6⁷, и некоторые другие философы, упоминаемые св. Фомой в «Сумме против язычников», кн. I, гл. 11 и 12⁸, и в сочинении «Об истине», вопр. 10, арт. 12⁹.

3. Другие же на прямо противоположном основании утверждали, что бытие Бога нельзя доказать потому, что оно известно само по себе. Такого суждения, видимо, придерживался Ансельм в «Прослогионе», гл. 2 и 3, и в книге «Против безумца» (*Contra insipientem*)¹⁰. На это же содержится намек в Толковании на книгу Иова, которое приписывается Иерониму, гл. 36, где сказано: *Omnes homines vident Deum* («Все люди видят Бога»)¹¹, и в переводе Псалма 95, в словах: *Correxit orbem terrae, qui non commovebitur* («Исправил орбиту земли, не поколеблется»¹², Пс 95:10), и «Он будет судить народы по правде» (Пс 95:10). То же мнение поддерживает Дамаскин в кн. I «Точного изложения православной веры», в гл. 1 и 3, где он говорит, что знание Бога по природе вложено в человека¹³. А св. Фома, выше и в «Сумме теологии», ч. I, вопр. 2, а. 1, излагает дело так, что в людей по природе вложено нечто, из чего можно вывести знание о Боге¹⁴; так же можно истолковать Иерони-ма. Что же касается Ансельма, св. Фома признает, что он поддерживал это суждение, которому следовал также Авилец в комментарии на гл. 6 книги Исхода, вопр. 2¹⁵. Но ложность этого мнения станет явной из рассуждения в данном разделе, что мы и отметим по его завершении.

⁷ *Maimonides*. *Dux neutrorum*. Parisiis, 1520 (reimpress. Frankfurt/Main, 1964). P. 74.

⁸ *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. с лат. Т.Ю. Бородай. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 34–69.

⁹ *Thomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de veritate*. URL: <https://www.corpusthomicum.org/qdv10.html53787> (дата обращения: 12.09.2024).

¹⁰ *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 128–129; *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*. Vol. 1 / ed. F. S. Schmitt. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1946. P. 130–139.

¹¹ Точнее, *Omnes homines vident eum* — «Все люди видят его»: *Hieronimus*. *Commentarii in librum Iob* // PL. Vol. 26. Col. 37C. В синодальном переводе эти слова относятся не к Богу, а к его делам: «Все люди могут видеть их» (Иов 36:25).

¹² В синод. пер.: «Тверда вселенная, не поколеблется».

¹³ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2023. С. 33, 34–35.

¹⁴ *Thomas Aquinas*. *Opera omnia*. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> (дата обращения: 12.09.2024).

¹⁵ Авилец (*Abulensis*) — Алонсо (Альфонсо) Тостадо: *Alfonso Tostado Ribera*. *Opera omnia*. T. 2: *Commentaria In Primam Partem Exodi*. Venetiis: ex Typographia Balleoniana, 1728. P. 57–58.

4. Итак, следует утверждать, что может быть с очевидностью доказано: то сущее, которое необходимо через себя, есть исток, или производящая причина, всех прочих вещей и поэтому только одно; так будет с очевидностью доказано бытие Бога. Чтобы понять это утверждение и последовательность его частей, нужно исходить из того, что понимается всеми под именем Бога. Конечно, Бог в силу Его простоты и бесконечности не подлежит определению и не может быть в точности описан нами, поскольку мы Его мыслим несовершенно; но для того, чтобы иметь возможность о Нем рационально рассуждать, необходимо хотя бы предварительно помыслить и понять значение этого слова. Однако при объяснении значения слова нужно избегать двух крайностей. С одной стороны, не нужно вкладывать в это описание все условия и атрибуты Бога — как потому, что в противном случае никогда нельзя будет заключить о бытии Бога, если до того не будут доказаны все божественные атрибуты в некотором сущем, что противно обыкновению и мышлению всех людей; так и потому, что у Бога множество свойств, познать которые гораздо труднее, чем познать бытие Бога.

5. Другой крайностью было бы связывать это имя [Бог] с любым одним из свойств, которые кажутся присущими Богу. Например, Богу свойственно быть достойнейшим среди всех сущих; поэтому некоторые утверждают, что имя «Бог» означает не что иное, как наиболее совершенное из всех сущих. Но этого недостаточно, чтобы прояснить понятие Бога или значение этого термина: ведь даже если вообразить, что в реальности существует только этот телесный мир, а в нем благороднейшими сущими из всех будут небо или человек, это еще не означает, что небо или человек будут тотчас сочтены Богом этого мира — разве что верить в то, что в них присутствуют и другие божественные свойства. Схожим образом можно считать Бога первым двигателем неба; но отсюда еще не следует, что будет правильным считать имя Бога означающим только первый двигатель неба как таковой, ведь если бы в Боге не было ничего, кроме бытия первым двигателем неба, Он от этого еще не был бы Богом. И то же самое я утверждаю о том атрибуте, каковым является бытие необходимым сущим, или сущим от себя, ибо и этого атрибута самого по себе недостаточно, чтобы исчерпать понятие, которое мы разумеем под именем Бога. В самом деле, если бы, как я сказал немного раньше, имелось много необходимых через себя сущих, ни одно из них не было бы таким сущим, какое мы хотели бы обозначить именем Бога. Итак, это имя обозначает благороднейшее сущее, которое превосходит все остальные и от которого, как от первого Творца, зависят все остальные; поэтому Его надлежит почитать и ему поклоняться как высшему божеству. И таково в самом деле общепринятое и как бы первичное понятие, которое мы все образуем о Боге, услышав это имя. Вот почему для доказательства бытия Бога недостаточно показать, что в реальности имеется некое необходимое сущее от себя, но следует также под-

твердить, что такое сущее — единственное и что оно является источником любого бытия, от которого зависит и принимает бытие все, что некоторым образом причастно бытию как таковому. Когда же это будет доказано, будет в достаточной мере подтверждено и бытие Бога, поскольку прочие Его атрибуты, сопряженные необходимой связью с таким сущим, должны доказываться позже.

6. *Насколько достоверно предыдущее утверждение.* — Так вот, разъясненное таким образом утверждение считается теологами не только истинным, но и настолько достоверным, что учение д'Альби они уличают в ошибках. И по заслугам, ибо оно противоречит суждению Павла в Рим 1: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им»¹⁶. Тем, что можно знать о Боге, Павел называет то, что может быть узнано о Нем благодаря естественному свету; как минимум, это должно быть знание о том, что Бог есть, ведь если этого не знать, не будет вообще никакого знания о Боге. А разъяснив такой способ явления Бога, Павел добавляет: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что нет прощения [нечестивым], поскольку они, познав Бога, не прославили Его как Бога»¹⁷. Отсюда вывод: из творений можно извлечь такое знание о Боге, что для людей будет непростительным не соглашаться с существованием Бога или отказываться почитать Его. Правда, кажется, что именно очевидность такого знания не следует из приведенных слов с полной ясностью: часто ведь достаточно и меньшего знания, нежели очевидное, чтобы оно обязывало человека и делало непростительным поведение, идущее с ним вразрез. Однако если тщательно взвесить слова Павла, они недвусмысленно указывают на очевидное знание, например: «явно для них» и «через рассматривание творений видимы». Схожее свидетельство обнаруживается у Соломона, Прем 13, где порицаются не знающие истинного Бога: «Подлинно суетны, — говорит он, — по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника»¹⁸; и ниже: «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их»¹⁹. На то же указывают и слова Псалма 18: «Небеса возвещают славу Божию»²⁰, что подробно излагает Златоуст в Беседах 9 и 10 к народу²¹. И в том же смысле толкует

¹⁶ Рим 1:19.

¹⁷ Рим 1:20–21. В синодальном переводе: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога...». В Вульгате: «...ut sint inexcusabiles; quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt...»

¹⁸ Прем 13:1.

¹⁹ Прем 13:5.

²⁰ Ps 19:1: «Caeli enarrant gloriam Dei». Не совпадает с текстом синодального перевода.

²¹ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд. Петерб. дух. акад., 1906. Т. 12, Кн. 1: Одиннад-

Григорий в кн. XXXVII «Моралий»²² слова Иова, 36: «Все люди могут видеть Его; каждый усматривает Его издали»²³. Наконец, так же понимают это Отцы Церкви, перечислять которых здесь мне кажется далеким от задач метафизики. Тем не менее обозначу некоторые рациональные подтверждения высказанного тезиса, и лучше всего показать это, приведя доказательства, подтверждающие названную истину.

Первое доказательство бытия Бога

7. Итак, представляется, что для такого доказательства есть два основных пути: первый — всецело апостериорный, от эффектов; второй — близкий к априорному, хотя отдаленно он тоже апостериорен, как будет показано ниже. Первый путь чаще использовался Святыми Отцами и больше согласуется с высказываниями Павла и Соломона в указанных местах; лучше всего он обозначен в следующих словах из книги Премудрости: «Ибо от величия красоты и созданий», т. е. «от величия и красоты созданий...»²⁴ На основании этих слов мы можем образовать аргумент следующего вида: хотя единичные эффекты, взятые и рассматриваемые сами по себе, не являются одного и того же Творца всего, красота мира в целом и дивное сопряжение и устройство всех сущих в Нем вещей достаточно свидетельствуют о том, что есть одно первое сущее, всем управляющее и дающее начало всему. Этого довода касается св. Фома в кн. I, гл. 13 «Суммы против язычников», опираясь на Дамаскина, кн. I, гл. 3 «О православной вере»²⁵, и Григорий в кн. XXVI, гл. 8 «Моралий»²⁶, и Златоуст в Беседе 4 на книгу Бытия²⁷. Дионисий Ареопагит прямо говорит в гл. 7 «О божественных именах», что Бог познается из строжайшего порядка всех творений²⁸. О том же твердил Августин в кн. XI, гл. 4 «О граде Божием»²⁹; и Иустин, будучи спрошен,

цать бесед св. Иоанна Златоуста. С. 282–357.

²² S. Gregorii Magni Moralia in Job. The John Rylands Library, Latin MS 83. Spain, 1914. Без пагинации.

²³ Iob 36:25: «Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul». В синод. пер. имеется в виду не Бог, а его дела: «Все люди могут видеть их; человек может усматривать их издали».

²⁴ Прем 13:5: «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виножник бытия их». В Вульгате чуть иначе: «A magnitudine enim et pulchritudine creaturarum cognoscibiliter potest creator horum videri» («Ибо от величия и красоты созданий может быть виден в познании их Творец»).

²⁵ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1. С. 69–89; *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. С. 34–35.

²⁶ S. Gregorii Magni Moralia in Iob libri XXIII–XXXV. Vol. 3 (Corpus christianorum. Series latina CXLIII B = CCSL 143 B). Turnhout: Brepols, 1985. P. 1275.

²⁷ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд. Петерб. дух. акад., 1898. С. 22–32.

²⁸ Восточные Отцы и Учители Церкви V в. / под ред. иером. Илариона (Алфеева). М.: Изд-во Моск. физ.-тех. ин-та, 2000. С. 302–306.

²⁹ *Блаженный Августин*. О граде Божием, Кн. I–XIII // Блаженный Августин. Творения. Т. 3. СПб.: Алетейя, 1998. С. 374–377.

в вопр. 16 «Вопросов язычников к христианам»³⁰: «Откуда можно узнать, есть ли Бог вообще?», изящно и коротко отвечает: «Из плотности, определенности и прочности сущих». Исходя из этого, и Евсевий Кесарийский превосходно сказал в кн. VII, гл. 2 «Евангельского приготовления»: «Как не может возникнуть дом без строителя или полотно без ткача, так и сей мир без творца»³¹. А Григорий Назианзин во Второй богословской беседе приводит пример кифары, ее точнейшего и прекраснейшего строя: как он немислим без некоего мастера-настройщика, так и тончайший строй этого мира немислим без Бога³². Наконец, тот же аргумент просматривается у Философа в кн. XII «Метафизики», гл. 2, в словах: «Каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?»³³ О том же он подробнее говорит в гл. 10, где приводит пример правильно устроенного дома и семьи, а также пример войска, которое без военачальника не может держать строй³⁴. Тот же вопрос затронут в кн. I, гл. 3 и 4³⁵.

8. *Попытки обойти этот аргумент.* — А чтобы сила этого аргумента стала яснее, нужно его тщательнее взвесить. Прежде всего, можно было бы сказать, что из такого эффекта в лучшем случае следует существование правителя универсума, но не его создателя. Далее, можно было бы сказать, что он един не по природе, или существенности, а по согласию, подобно тому как множество мастеров согласно трудятся над возведением одного здания. Затем, такое рассуждение не применимо к чисто духовным вещам, ведь о них мы не знаем с очевидностью, как они связаны между собой или с другими вещами этого видимого мира. Наконец, если кто-нибудь вообразит, что, помимо этого видимого мира, существует какой-то другой, не имеющий с этим никакой связи, и что его создатель тоже нетварен, однако представляет собой сущее, отличное от того, которое создало этот мир и правит им, то приведенным выше доводом такого человека убедить не удастся. Следовательно, из известных нам в опыте эффектов мы не сможем убедительно показать, что существует только одно нетварное сущее — начало всего прочего, что есть в реальности, будь то в этом мире или в ином. Стало быть, сила указанного довода, видимо, зависит от такого изложе-

³⁰ Beati Iustini Philosophi & martyris opera omnia, Quae Adhuc Inveniri potuerunt, Id Est, Quae Ex Regis Galliae Bibliotheca prodierunt. Parisiis: Apud Iacobum Dupuys, 1554. P. 8.

³¹ Eusebii Pamphili Evangelicae Preparationis Libri XV. T. IV. Oxonii: e Typographeo Academico, 1842. P. 316–318.

³² *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. Слово 28. О богословии второе, 6. М.: Сибирская благозвонница, 2007. С. 335: «Кто видит красиво отделанные гусли, их превосходное устройство и расположение или слышит самую игру на гусях, тот ничего иного не представляет, кроме сделавшего гусли или играющего на них, и к нему восходит мыслью, хотя, может быть, и не знает его лично. Так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью».

³³ В действительности в Кн. XI: *Аристотель.* Метафизика. Кн. XI, гл. 2, 1060a 26–27 // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. С. 275. Ср.: *Аристотель.* Метафизика. Кн. XII, гл. 10, 1075b 25 // Там же. С. 318.

³⁴ *Аристотель.* Метафизика. Кн. XII, гл. 10, 1075a 11–15; 16–24 // Там же. С. 316–317.

³⁵ Там же. С. 70–75.

ния, которое охватывало бы все сущие вообще и приводило бы к выводу, что среди них всех имеется лишь одно первое, источник остальных; ибо именно такое сущее мы называем Богом.

Опровергается первая уловка. Показано, что весь чувственный мир протекает из одной производящей причины

9. На первое возражение, или, скорее, уловку, прежде всего следует ответить словами Лактанция из кн. I, гл. 2 «О ложной религии»: «Никто не настолько невежествен и не настолько груб нравами, чтобы, обратив глаза свои к небу и пусть даже не зная, кто тот Бог, чье провидение правит всем, что объемлется небесами, не понял бы, однако, из самой величины, движения, расположения, постоянства, полезности, красоты и соразмерности вещей, что имеется некое провидение; и невозможно, чтобы отмеченное удивительной разумностью не было устроено согласно некоему величайшему замыслу»³⁶. В последних словах изящно выражено, что из управления правильно выводится сотворение, ибо миром может управлять лишь тот, чьим замыслом и могуществом он был создан. Ведь именно потому мир отмечен чудесной соразмерностью и разумностью и сохраняется удивительной связностью и последовательностью вещей, что был возведен мудрейшим демиургом так, как требовалось для этого управления и сохранения. В итоге из сопряжения и взаимодействия вещей в мире выводится не только то, что правитель мира — один, но и то, что он — его создатель.

10. Далее обоснуем это кратко, пройдясь по всем вещам, из которых состоит этот мир. Ранее уже было показано относительно всех видов вещей, подлежащих возникновению и уничтожению, что из одной лишь последовательности одного индивида за другим нельзя заключить, что они обладают бытием от себя, но необходимо, чтобы каждый вид производился в индивиде некоей высшей причиной. Из сказанного в предыдущем разделе это очевидно хотя бы применительно к композитам и к материальным формам; в отношении же самой материи приведенный там аргумент не применим. Однако доказательство может быть взято из представленного выше, в дисп. XXII, о творении, а именно: бытие от себя есть предельное совершенство; следовательно, если оно не свойственно форме или субстанциальному суппозиту, оно тем менее может быть свойственно первой материи.

11. *Ответ на возражение.* — Далее, так как ни одна субстанциальная форма не присутствует в первоматерии по природе, без производящего действия, то и сама первоматерия не может иметь актуальную существенность от себя, не принимая ее от какого-либо деятеля, ибо она по природе постулирует форму и зависит от нее. Следовательно, она постулирует бытие лишь в композите и в обладании формой; следовательно, она не может от себя обладать бытием, но ожидает форму от деятеля. Вывод очевиден: ведь если бы она существовала от себя, то существовала бы с не-

³⁶ *Lactantius. Divinae institutiones. Lib. I: De falsa religione deorum // PL. Vol. 6. Coll. 121B.*

обходимостью, даже если бы деятель не делал ничего; а деятель мог бы не производить никакой формы, потому что он производит ее свободно, как будет сказано ниже. Более того, если бы материя имела бытие от себя, она с необходимостью была бы вечной; но внешний деятель не смог бы от вечности вводить в нее какую-либо из форм тленных вещей — разве что бесконечно долго сохраняя в ней форму, введенную в нее от вечности, как явствует из сказанного в предыдущем разделе. Но никто в здравом уме не способен выдумать, будто создатель этого низшего мира (кем бы он ни был) нуждается в вечном введении в материю некой конкретной формы и бесконечно долгом ее сохранении в материи. И ни один философ, даже из тех, кто считал мир существующим вечно, не воображал этот низший тленный мир вечным в том смысле, что он вечно длится в некотором или некоторых определенных индивидах, прежде чем в нем начнется череда возникновений и уничтожений.

Ты скажешь: этот довод исходит из предположения, что материя по своей природе зависит от формы, а это неочевидно. Отвечаю: даже если исключить строгую зависимость, в силу одного того, что материя по своей природе постулирует форму и без нее может пребывать лишь в предельно противоположном состоянии (чего никто не может отрицать), уже можно заключить, что природе материи абсолютно чуждо обладать бытием от себя и в то же время дожидаться формы от деятеля. Точно так же, согласно справедливому учению философов о душе, для разумной души противоположно существовать прежде тела, потому что она по своей природе постулирует пребывание в теле, хотя и не зависит от тела. Вот почему она хотя и способна сохраняться без тела, однако находится при этом в противоположном состоянии. Этот же аргумент приводит к верному выводу о том, что разумная душа не имеет сама от себя необходимого и вечного бытия.

12. *Из сказанного выше извлекается подтверждение вывода относительно подлунных вещей.* — Итак, отсюда справедливо выводится, что все вещи под небом были сотворены неким высшим создателем. Во-первых, из сказанного следует, что четыре простых элемента сотворены одним и тем же творцом, а именно тем, который расположил и упорядочил их так, как было необходимо для сохранения мира в целом и управления им. Ибо если они были сотворены ради этой цели, т. е. ради блага мира и ради возникновения смешанных тел, то были сотворены в том соотношении, которое соответствовало бы цели, и не только в отношении количества, но и, подчеркиваю, в отношении качества и природного тождества или различия. Итак, творец универсума необходимо должен был быть одним и тем же; в противном случае такое соотношение и такая связь не могли бы регулироваться одним намерением. Во-вторых, из сказанного также следует, что творец элементов был не только правителем, но и создателем тех смешений, которые возникают из элементов. Ведь все смешанные тела не обязательно были произведены одним творцом мира непосредственно; более того, если иметь в виду произведение через подлинное и непосред-

ственное творение, это не только не обязательно, но даже неверно, потому что, даже согласно божественному Писанию, Бог произвел смешанные тела из ранее сотворенных элементов. А такое произведение не могло быть творением в собственном смысле, ибо совершилось из прежде созданной материи. Даже, пожалуй, относительно самих элементов неясно: они были сотворены непосредственно или сначала был сотворен один элемент, а остальные сформированы из него позднее? Хотя первое предположение более вероятно и лучше соответствует Священной истории, тем не менее рационально доказать это нельзя, да и к нашему вопросу это не имеет отношения до тех пор, пока мы не удостоверимся, что у всего этого один и тот же создатель.

13. Если же вопрос о смешанных телах понимать широко, т. е. как произведение либо через собственно творение, либо из прежде созданного другого тела, то нужно проводить четкое различие, ибо можно говорить либо о произведении непосредственно Богом и только Им, либо о произведении через вторичные причины. Кроме того, некоторые из смешанных тел настолько несовершенны, что могут возникать в силу представившихся общих причин без содействия частной причины из того же разряда, которой такая функция подобала бы сама по себе и как бы по установлению. Таким способом производятся не только смешанные тела, в собственном смысле именуемые незавершенными, или парообразными, потому что они чаще всего возникают во второй, воздушной, области³⁷, но и металлы, производимые силой солнца в недрах земли, и многие живые и одушевленные несовершенные существа. Относительно их всех, думаю, нельзя с большей очевидностью показать, что они непосредственно произведены первой причиной, т. е. создателем всего, нежели привести тот довод, которым выше было доказано, что первая причина непосредственно содействует вторичным причинам во всех их действиях и эффектах. А оказывать большее содействие нет нужды, поскольку в универсальных тварных причинах или в совместном действии многих причин заключено достаточно силы, чтобы произвести такие следствия при общем содействии первопричины. Для нашей темы, или для доказательства, к которому мы стремимся, довольно этого способа происхождения названных вещей от того же творца, каким были созданы элементы. Более того, говоря строго, достаточно было показать, что у этих эффектов нет другого нетварного первого творца, кроме того, который сотворил элементы и прочие вещи в мире, происходят ли они от него непосредственно или же опосредованно, т. е. в силу того, что ближайшая причина таких следствий проистекает из этого первого сущего.

14. Другие же смешанные тела настолько совершенны, что не могут непосредственно возникать от неба или других общих причин без собственного и определенного содействия ближайшей причины того же

³⁷ *Аристотель*. Метеорология, гл. 9, 346b 16–17 и др. // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 460.

рода. Так, человек рождается только от человека, и лев — от льва, и так же обстоит дело с другими совершенными животными. То же самое, как видим, происходит с любыми деревьями и травами: пшеница возникает только от пшеницы, и о том же, видимо, свидетельствует опыт относительно совершенных деревьев. Итак, с гораздо большей очевидностью следует возводить сотворение всего этого к некоему высшему творцу, ибо вид в целом не мог бы происходить сам из себя и от самого себя обладать бытием, как было показано выше; и во всех этих зримых причинах нет достаточной силы, чтобы ввести в мир виды подобных вещей. А то, что у всех этих вещей один и тот же первотворец, сопоставлять ли их между собой или с элементами, явствует из их взаимосвязи либо в порядке материи, либо в порядке производящей или целевой причины. Ибо элементы учреждены так, что из них могут надлежащим образом возникать эти смешанные тела, ими питаться или сохраняться, так что при малейшем сдвиге со своих естественных мест они служат удобству и пользе смешанных тел. А среди таких смешений одни употребляются другими в пищу или годятся на что-то еще, и почти все служат человеку, ради которого и были непосредственно созданы. Это можно понять прежде всего из самих вещей, а также их различных качеств и многих свойств, наилучшим образом приспособленных к пользе людей: свойств, принятых от момента творения. Стало быть, это — очевидный знак, что все вещи не только управляются одним и тем же творцом, но и созданы им. О том же, далее, свидетельствует сама красота универсума, порядку которой, несомненно, подчинено сотворение столь разнообразных смешений и которая столь гармонична, что не могла бы случайно или наугад быть произведенной разными создателями, но возникла от одного всеобщего творца, замыслившего это прекраснейшее мироустройство.

15. *Одушевлено ли небо, и если да, то какой душой, по мнению некоторых.* — *В отношении небесных тел утверждение доказывается.* — Остается сказать о небесных телах, происхождение которых представляется по природе более темным ввиду их нетленности, поэтому многие из язычников считали очевидным, что небо не имело начала, как передает Иустин в ответе на Вопрос Пятый христиан к язычникам³⁸. Однако то, что и небо сотворено, можно показать, прежде всего исходя из его несовершенства. В самом деле, небо несовершеннее человека; но коль скоро человек обладает бытием только от высшей причины, как можно считать, что небо обладает бытием от себя? Ты скажешь, во-первых, что не вполне ясно, действительно ли небо несовершеннее человека, ведь многие думали, что оно одушевляется мыслящей душой. Отвечаю: вряд ли какой-нибудь философ считал небо одушевленным через принятие формы, ибо в этом теле мы не находим никаких признаков или действий жизни:

³⁸ *Pseudo-Iustinus. Quaestiones Christianae ad Graecos. Ad graecos quaestio christiana quinta // PG. Vol. 6. Coll. 1453D–1456A.*

освещение и распространение — это все природные действия, а перемещение относительно места само по себе, и особенно непоступательное перемещение, вовсе не является признаком жизни, потому что может вызываться природным или внешним побуждением. Так что те, кто называл небо живым, или одушевленным, говорили так из-за отделенного ума, который приводит небо в движение и метафорически именуется его душой, поскольку поддерживает его и некоторым образом пользуется им для действия. Те же, кто утверждал это в собственном смысле, утверждали нечто недостоверное. Тем не менее против упорствующих в таком мнении приведенное рассуждение не было бы эффективным, но следовало бы философствовать о небе так же, как и о прочих отделенных умах, о которых я тотчас скажу. Почти та же ситуация сложится, если ты скажешь, во-вторых, что человек превосходит небо только тем, что обладает мыслящей душой, а относительно нее не вполне ясно, была ли она сотворена. Следует ответить, что сотворенность мыслящей души как раз вполне ясна как из того общего рассуждения, которым это может быть показано применительно к отделенным умам — ведь душа менее совершенна, чем отделенные умы, и если они сотворены, то она тем более, — так и в силу особого рассуждения, а именно: будучи формой тела и обладая бытием не столько от себя, сколько от композита в целом, она не может ни существовать по природе прежде тела, ни обладать бытием из себя, коль скоро сам композит нуждается в производящей причине, что мы показали чуть выше.

16. Наконец, в-третьих, могут сказать, что, хотя небесное тело менее совершенно по степени бытия, оно более совершенно по способу бытия, поскольку оно нетленно. Поэтому возможно, что и совершенством бытия от себя оно превосходит человека, хотя степенью бытия человек его превосходит. Отвечаю: это невозможно, и к тому же суть этих двух атрибутов весьма различна, ведь вещь может быть нетленной либо из-за отсутствия противоположного, либо из-за состояния материи, либо в силу простоты вещи; поэтому такое свойство не всегда указывает на высшее, или предельное, бытийное совершенство вещи. Зато бытие от себя и та особая необходимость бытия, которая проистекает из независимости от любой производящей причины, есть явный признак некоего превосходнейшего совершенства не только в способе, но и в степени самого бытия, ибо в силу такого совершенства сущее более отстоит от ничто, или от небытия, чем в силу любого иного совершенства, могущего быть отграниченным от этого. Далее, такое сущее обладает меньшей потенциальностью, потому что не может пребывать в объективной потенции. Наконец, такое сущее не подпадает под власть другого сущего. Поэтому оно с полным правом (если можно так выразиться) бытийствует единственным и высшим способом и не подчиняется ничему другому. Все это, несомненно, указывает на превосходнейшее совершенство; поэтому невозможно, чтобы вещь, низшая по степени сущего, обладала тем совершенством, которого не способна достигнуть высшая.

17. Тем самым подтверждается аргумент от несовершенства неба. Действительно, небо есть материальное сущее, т. е. (скажем, не вдаваясь в разбор разных мнений) сущее телесное, протяженное, принимающее количественные определения. В этом свойстве, а именно в квантифицируемости и протяженности, оно совпадает с низшими телами и находится в пассивной потенции, по крайней мере в отношении движения и некоторых акцидентальных совершенств; и оно нуждается в движении хотя бы для того, чтобы иметь возможность прилагать свое действие в различных местах. Однако двигаться и воздействовать указанным образом оно не имело бы силы, если бы не приводилось в движение иным. Так можно ли поверить, что нуждающееся в движении, но не способное двигаться от себя существует само по себе? Следовательно, такое совершенство, какое предполагается независимым и необходимым сущим, не пребывающим в объективной потенции, прямо противоречит сущему, обладающему столькими несовершенствами, сколько их усматривается в небе. Стало быть, небо не есть нетварное сущее, но произведено.

18. Остается, однако, показать (и тем самым подтвердить), что бытие неба сотворено тем же, кто сотворил элементы и прочие низшие тела. Сделать это нетрудно, если продолжить и приложить рассуждение, приведенное относительно связи и соразмерности этих тел между собой. Прежде всего, очевидно, что небесные тела обладают предельной соразмерностью и должной соподчиненностью не только по фигуре, положению и месту, но и (что в высшей степени важно) в движении и воздействии, как это необходимо или желательно для устойчивости и благоустройства мира в целом. Стало быть, это — явный знак того, что, во-первых, все небесные сферы были сотворены одним и тем же творцом и что, во-вторых, он был тем самым, кто создал весь универсум и кто сотворил элементы и прочие низшие тела. Вывод доказывается применительно к первой части: в самом деле, нельзя помыслить ни того, что такое расположение и такое устроенное возникли случайно, ни того, что небесные сферы сначала были созданы частными деятелями, а уже потом так расположены и устроены неким высшим деятелем, чтобы способствовать благу мира в целом. Ведь и само прекраснейшее и соразмернейшее разнообразие и расположение небес по величине, фигуре и силе очевидно повествуют о мудрости творца, расположившего их так ввиду некой цели и всеобщего благоустройства; и сама устойчивость и природа небес вполне ясно свидетельствуют о том, что они приняли такое расположение не после природы, а вместе с самой природой, прежде всего в отношении четырех перечисленных нами свойств, а именно величины, фигуры, места и врожденной силы воздействия. Что же касается движения, там основание другое, ибо движение по необходимости является последующим, пусть даже на одно мгновение, и принимается в большей мере извне. Итак, творца мира не нужно воображать по образу мастеровых людей, которые располагают предсуществующие от иной причины вещи согласно предустановленной цели и таким способом складывают искусственную вещь. Его же нужно мыслить как мастера ино-

го рода, который, основав небеса, наделил их природой, приспособленной к расположению и устройению, сотворенному одновременно с ними.

19. Отсюда легко убедиться во второй части вывода, а именно необходимо ли утверждать, по причине одинакового основания и связи названных высших тел с низшими, что и условия бытия их всех одни и те же. Это разъясняется также следующим образом: то, что мир состоит из небесных сфер и подлунных тел, можно понять двояко или трояко. Во-первых, так, что небеса, уже существующие либо от себя (что опровергнуто), либо от некоей производящей причины, сами, своей силой и действительностью, создали все низшие тела и соответствующим образом приспособили их к устройению и сохранению этого низшего мира. Такой способ сам по себе невероятен. Прежде всего потому, что этот низший мир возник только через творение, ведь ни одно тело не может обладать природной силой творения, как было сказано выше. Даже если вообразить, что Бог заранее сотворил материю, небеса не смогли бы тотчас произвести из нее все элементы, различные между собой и расположенные так, как того требовала их природа или польза и красота универсума. Ведь поскольку небеса действуют — по природе и сами по себе — одинаково, когда их воздействие прилагается в условиях одинаковой близости или удаленности и в одинаковом движении, они не могли бы из одной и той же материи сами по себе и равно безразлично произвести столь разнообразные и упорядоченные эффекты. Стало быть, очевидно, что это было делом не одной лишь природы, но ума, обладающего превосходнейшей силой, многообразно действенной и свободной в том, чтобы поступать согласно намеченной цели. Далее, такой способ невероятен потому, что небеса сами по себе вряд ли могут нечто произвести без содействия низших тел, ведь они должны предпослать этому свет или другое соразмерное себе воздействие, а также всегда нуждаются для выполнения эффектов в сотрудничестве какой-либо из низших причин. Это подтверждается тем аргументом, что солнце, которое кажется сильнейшим из всех небесных тел, никак не может ни взрастить посевы без дождя и подходящей почвы, ни произвести что-либо подобное собственными силами. Вдобавок в этих низших телах имеются такие эффекты, которые не могут быть произведены небесами помимо унивокальных деятелей, как мы видели выше.

20. Во-вторых, можно вообразить, что при уже существующих через свою производящую причину и определенным образом расположенных небесах некий совершенно иной деятель произвел низший мир и расположил его таким подходящим и удобным образом, чтобы высший мир его хранил и им управлял. Но этот способ тоже сам по себе недостоверен. В самом деле, если понять его так, что мир был произведен как бы в силу соглашения и договора между обоими деятелями, то это утверждение подпадает под второе возражение из тех, которые вскоре будут приведены. А если речь идет (как подсказывают значения слов) о том, что творец небесных тел при их сотворении и расположении не следовал собственному замыслу и намерению — удобству и пользе низшего мира, то это явно ложно, как

вполне можно заключить из сказанного, ведь само расположение и действие небесных тел свидетельствуют о том, что создатель *уделил их всем народам*, как сказано в Писании³⁹. О том же свидетельствуют их в высшей степени согласованные движения, в некоем единообразном разнообразии чудесно распределенные так, чтобы служить для всяческой пользы, в которой возникает нужда в низшем мире: для различения времен года, возникновения и уничтожения вещей и, наконец, *для знамений, и времен, и дней, и годов*⁴⁰. Неважно, что эти движения были добавлены небесным телам после их сотворения и что, вероятно, они производятся двигателями, отличными и друг от друга, и от творца небес, ведь тем не менее небесные тела созданы годными и приспособленными для таких движений, как это явствует из их очертания и воздействия. Стало быть, это знак того, что они были созданы с таким прицелом и намерением. Хотя у них есть собственные непосредственные двигатели, эти двигатели не независимы от первотворца и правителя и движут согласно его велению и волею, как того требует благо всего универсума и надлежащее применение низших тел. Итак, из устройства и устройства этого мира, из связности, соразмерности и соподчиненности его частей наилучшим и очевиднейшим образом следует, что творец мира как целого един.

Опровергается вторая уловка. Показано, что первотворец мира как целого истинно един

21. Но тут же приходит на ум вторая уловка, ибо такое единство может быть понято двояко: во-первых, как природное и простое единство одной и той же причины; во-вторых, как соединение и согласие многих причин. Мы имеем в виду первое единство, именно оно необходимо для вывода о существовании Бога; но приведенное рассуждение хотя и доказывает единство, однако, видимо, не доказывает, что оно настолько совершенно. В самом деле, рассуждение основывается на том, что мир в целом должен был быть задуман одним деятелем в качестве одного адекватного эффекта; но это может быть истинным даже в том случае, если многие как бы частичные деятели трудились совместно как один ради произведения соответствующего эффекта, словно множество мастеров на постройке одного здания. Итак, чтобы исключить подобный вымысел и показать, отталкиваясь от эффекта, истинное единство первотворца, прежде всего нужно предположить, что такая причина необходимо должна быть мыслящей; мы покажем это ниже, это также очевидно из сказанного об устройении и расположении универсума и к тому же явно следует из одного эффекта, а именно человека. Наконец, даже согласно названному вымыслу это в прямом смысле необходимо, так как две частичные причины, лишённые

³⁹ Втор 4:19: «И дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом».

⁴⁰ Быт 1:14: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов».

познания, и особенно если они различны по роду, не способны сами по себе и преднамеренно совпасть в произведении одного адекватного эффекта, если не подчиняются некой высшей причине, для которой они служат как бы органами или орудиями.

22. *Сколько несуразностей следует из утверждения множественности не соподчиненных причин этого мира.* — Отсюда следует далее обратить внимание на то, что мыслить такое согласие нескольких частичных причин в создании универсума можно двумя способами. Во-первых, так, что все они подчинены одной высшей причине, от которой приняли бытие. Хотя такой смысл заключает в себе ложное и ошибочное учение, он ничем, однако, не препятствует и не противоречит тому, о чем мы ведем речь: ведь, согласно этому смыслу, мы уже принимаем, что имеется единственное нетварное сущее, от которого произошли все прочие, и что весь этот мир исходно ведет начало от него. Этого достаточно для доказательства бытия Бога, ибо такое первое сущее мы и называем Богом. А произвел ли Он мир сам по себе, непосредственно, или через низшую, подчиненную ему причину — одну или несколько, о чем говорится в указанном выше смысле, — это относится к другому вопросу — о творении, который мы разобрали выше и сейчас затронули вторично. Во-вторых, можно понять дело так, что несколько причин сошлись для создания этого мира, не подчиняясь друг другу или некой высшей причине, но будучи равно независимыми в своем бытии и действовании, хотя, быть может, какая-то из них больше других содействовала произведению следствий или произвела лучшие следствия, ведь необходимо утверждать, что одна создала небо, другая — огонь, или воду, или, схожим образом, нечто иное. Таков смысл этого заблуждения, которое, будучи провозглашенным, без всякой борьбы тотчас и само по себе являет свою невероятность и нелепость, ибо напрасно и безосновательно умножает начала. При этом либо каждое из них должно быть по необходимости несовершенным и недостаточным для произведения своего эффекта, либо все остальные должны быть избыточными и, стало быть, невозможными.

23. *Первый и второй аргументы.* — Итак, мои аргументы таковы. Либо каждая из этих причин нуждается в содействии других потому, что сама, без других, не имеет силы произвести мир в целом; либо потому, что, хотя отдельные причины могут произвести все сами по себе и равны силой, они тем не менее пожелали разделить этот эффект между собой. В первом случае следует, что любая причина, взятая сама по себе, весьма несовершенна и ограничена в силе. Отсюда, далее, следует, что она также бессильна в отношении того эффекта, который ей приписывают, ведь такой эффект может быть произведен только через творение — например, любое светило и любой элемент, включающие всецелую и первичную сотворенность. Но выше было показано, что для творения таким способом, через главную причину, требуется абсолютно бесконечная сила; показано также, что причина, обладающая главной творящей силой, может сотворить все сотворимое. А о названных причинах говорится, что в них сила ограничена

и определена к тому или иному эффекту; следовательно, это не творящая сила; следовательно, она недостаточна для первичного создания мира даже частично, если не предполагается, что ее действию предшествует сотворение материи. Но коль скоро вся материя была сначала сотворена некоторым деятелем, то вместе с ней была сотворена и некоторая форма, так как материя возникает не сама по себе, но вкуче со всем тем, что творится. Следовательно, ее творец и есть первый создатель универсума, которого мы называем Богом.

24. *Третий аргумент.* — Третье: из данного заблуждения следует, что совокупность всех этих причин ограничена по силе, несовершенна по мудрости, изменчива под действием разных волей. Отсюда далее выводится, что провидение и зависящее от него управление миром не могут не быть весьма несовершенными и во многом ущербными и весьма далекими от бесконечной мудрости и силы, вполне явленных в устройении и управлении мира. Вывод очевиден. Во-первых, поскольку каждая из этих причин обладает конечной силой, из них всех, взятых сообща, не может образоваться бесконечная сила — разве что эти частичные причины будут названы бесконечными по числу. Но этого нельзя сказать о тех причинах, которые в действительности произвели вещи мира: ведь коль скоро вещи конечны по числу, то и число причин не может быть бесконечным, если только не сказать, что многое или даже бесконечное число причин участвует совместно в создании каждой вещи, что явно абсурдно и нелепо. Не менее невероятным было бы утверждать, что такие причины, могущие указанным способом производить вещи мира, бесконечны, даже если не все они в этом участвуют. В самом деле, даже если опустить общие аргументы, которые можно привести против такой бесконечности, — что такие причины измышляются напрасно и безосновательно, если не проявляют себя в действии; и что все это бесконечное множество причин бесполезно для создания мира, как он создан в действительности, если не все они этому содействовали, — даже если, говорю я, опустить все это, все равно во всей определенной совокупности причин не будет бесконечной и всецело совершенной действующей силы, потому что такое совершенство состоит не в множественности, а в интенсивности.

25. Во-вторых, похожее рассуждение можно образовать о мудрости — этом известнейшем совершенстве умной вещи, соразмерном бытийному совершенству. Но если сила ограничена и несовершенна, то такова и сущность, а значит, и мудрость. Исходя из этого, такие частичные причины можно было бы считать не ведающими многое, и прежде всего будущие события, которые зависят от чужих волей; какое же провидение могло бы тогда происходить от подобных причин, даже если вообразить, что все они одновременно согласуются между собой, помогают друг другу и восполняют несовершенство и немощь друг друга? Что сказать об их волях? Будучи явно изменчивыми по причине своей конечности, они, стало быть, легко могли бы нарушать согласие между собой, и одна могла бы действовать вопреки воле или против воли другой. Так что верно сказал

о предмете нашей беседы Иустин Мученик в «Увещании к эллинам», что многовластие чревато войнами и усобицами, а единовластие свободно от этих бедствий⁴¹. Так же судит Афанасий в речи против идолов, говоря: где нет одного правителя, там рождается смута; отсюда заключают, что множество богов означает отсутствие богов⁴². И Киприан в книге «О суете идолов» замечает: «Для единодержавия Божия возьмем пример и от предметов земных. Начиналось ли когда совместное царствование верностью или оканчивалось ли оно без кровопролития?»⁴³ И Платон в «Политике», во второй половине, называет во всех вещах слабым и немощным правление многими⁴⁴. Поэтому, согласно Аристотелю в «Этике», кн. VIII, гл. 10⁴⁵, и суждению всех философов, монархическое правление предпочтительно перед всеми прочими. Поэтому же по праву тот же Аристотель заключает в кн. XII своей «Метафизики»: «Сущее не желает быть плохо управляемым. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель” (Илиада II, 204)»⁴⁶. Итак, правление миром и провидение были бы весьма несовершенными, если бы зависели от многих умов и многих конечных и переменчивых волей, не подчиняющихся некоей высшей силе, высшей мудрости, неизменной и всеблагой воле.

26. Добавь, что вещи мира так между собой расположены и связаны, что одни безусловно нуждаются в других либо для своей сохранности, либо для осуществления своих действий. Ибо все они имеют целью целостность и сохранность всего универсума и даже иногда отрекаются от собственной пользы ради них: так, вода порой поднимается вверх, дабы заполнить пустоту, и земля вопреки своему природному состоянию занимает более высокое место, чем вода, как гласит более общепризнанное суждение. А если (как считают другие) вода в абсолютном смысле выше земли, тем более удивительно, что она всегда сдерживает подъем своих потоков, дабы не затопить красоту земли и всех ее обитателей. Какая же из этих частичных причин будет достаточной для сбережения и сохране-

⁴¹ *Св. Иустин-философ и мученик*. Творения. Репринт. изд. М.: Паломник; Благовест, 1995. Увещание к эллинам, 17. С. 423.

⁴² *Афанасий Великий*. Слово на язычников, 38: «Многобожие есть безбожие; так многоначалие по необходимости будет безначалием. Поелику каждый уничтожает власть другого, то ни один не окажется начальствующим, но у всех произойдет безначалие. А где нет начальствующего, там непременно бывает беспорядок» (Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1902. С. 176–177).

⁴³ *Киприан*. О суете идолов: Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. 1–2 [сплетены вместе, каждая часть с отдельным титульным листом и пагинацией]. Ч. 2: Трактаты. Киев: изд-во Киев. дух. акад., 1879. С. 9.

⁴⁴ *Платон*. Политик, 303а: «Правление немногих, поскольку небольшое — это середина между одним и многим, мы будем считать средним по достоинству между правлением одного и правлением большинства. Что касается этого последнего, то оно во всех отношениях слабо» (*Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 59).

⁴⁵ *Аристотель*. Этика, 1160a 31–1161a 9 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 234–236.

⁴⁶ *Аристотель*. Метафизика. Кн. XII, гл. 10, 1076a 1–5 // Там же. Т. 1. С. 319.

ния собственного эффекта? Поистине никакая, но причине, сотворившей смешанные или одушевленные тела, пришлось бы умолять ту, что господствует над водами, сдержатъ их, чтобы они не разрушили ее эффекта; таким образом, каждая причина предполагала бы помощь со стороны другой, дабы сберечь и сохранить свой эффект. Нетрудно выдумать и другие подобные несообразности и несуразности, поскольку состоящее из многих несовершенных частей не может не быть несовершенным. Итак, столь дивное устройство и столь удивительная соразмерность и упорядоченность различных вещей немислимы без единого высшего устроителя.

27. А если некто выберет другую часть изложенной выше дилеммы и скажет, что у вещей мира есть много первоначал, причем каждой из них самой по себе достаточно для управления целым, и все они равны силой и совершенством, и т. д., против этого, во-первых, говорит безосновательность утверждения, что такие причины разделили между собой создание мира по частям. В самом деле, откуда это взято? А если не взято, кто это сообщил в откровении? Напротив, приведенные аргументы безусловно приводят к выводу о необходимости одной соразмерной причины, которая сама по себе была направлена на мир в целом и соблюдала его пользу, тогда как частичных причин недостаточно, будут ли они частичными по причине немощи или добровольно. Во-вторых, против измышляющих подобное хватило бы того довода, что они вводят множество начал без глубоких и разумных оснований. Ведь если любая из этих причин полагается достаточно для создания мира в целом и управления им в его нынешнем виде и согласно всякому совершенству, какое только можно в нем пожелать, то к чему выдумывать множество таких первопричин? В силу чего можно обнаружить такое множество или уверовать в него? Быть может, ответят, что такое множество полагается не ради эффекта — не потому, что оно необходимо для произведения таких-то и стольких эффектов, — а потому, что оно само по себе принадлежит к совершенству вещей, чтобы столь совершенные вещи умножались. Возражаю: ведь к совершенству этой и других вещей принадлежит скорее единство и единственность их природы. Это будет прямо показано ниже, при рассмотрении единства Бога, а также затронуто в следующем пункте этого раздела. Здесь же скажем об этом коротко, в продолжение разговора о первом существе как о причине и согласно его соотнесенности с тем соразмерным ему эффектом, каковым является мир в целом. Итак, продолжая это обсуждение и рассуждение, скажем, что, если бы этот мир имел несколько первоначал, ни одно из них не обладало бы совершенной властью над миром в целом и, стало быть, ни одно из них не могло бы им в совершенстве управлять. В самом деле, если бы одно из них пожелало нечто разрушить или уничтожить, а другое этого не хотело, то первое не смогло бы этого сделать, потому что второго достаточно самого по себе, чтобы это сохранить. Схожим образом, если бы одно из них пожелало вызвать ветер или дождь, а другое воспротивилось этому, то первое не смогло бы их вызвать, потому что оба начала были бы по меньшей мере равны по силе. И так же в отношении прочего. Следова-

тельно, совершенство такой причины, поскольку она является причиной и госпожой своего эффекта, и совершенство управления этим эффектом требуют, чтобы такие равные между собой причины не умножались. Отсюда Аристотель в кн. XII своей «Метафизики» сформулировал правильный вывод в чуть выше приведенных словах. Отсюда же — известный стих Гомера из кн. II «Илиады»: «Нет в многовластии блага; да будет единый властитель».

28. Поэтому прав Лактанций, когда в кн. I, гл. 3 «О ложной вере в богов» опровергает, прежде всего, множественность начал и правителей мира, разделивших обязанности между собой, ведь они непременно были бы немощны, «ибо ни один из них без помощи остальных не мог бы управлять такой громадой». Далее, он доказывает, что множество правителей не может быть таким, каким «мы хотели бы видеть одного, потому что могущество каждого из них (по его словам) не могло бы быть совершенным, когда бы мощь остальных противодействовала ему. Ибо неизбежно случилось бы так, что либо никто не был бы в состоянии выйти за пределы свои, либо, если бы вышел, пограл бы тем самым другого»⁴⁷. Также Иероним в Письме четвертом к Рустику показывает на разнообразных примерах, взятых как из природы, так и из политической жизни, что не могут одним царством владеть двое и власть не терпит соправителя⁴⁸.

29. Правда, кто-нибудь мог бы подумать и сказать, что это верно для тех, кто способен иметь противоборствующие воли, тогда как эти правители и создатели мира имеют воли, полностью согласные друг с другом. Но почему тот, кто так считает, дабы сохранить совершенное владение и управление универсумом, не помыслит лучше одну-единственную волю, от которой все зависит и которой все управляется? Ведь, согласно справедливым словам св. Фомы в «Сумме теологии», ч. I, вопр. 103, а. 3, «то, что само по себе едино, вернее может быть причиной единства, чем соединенные многие; поэтому множество лучше управляется одним, чем многими»⁴⁹. Далее, те многие воли были бы согласны между собой либо в силу природной необходимости, либо в силу свободной уступки. Первое мыслимо лишь при условии, что они лишены свободы и всегда действуют в силу природной необходимости. Но мыслить так о первоначале нельзя, что я покажу ниже. Допущение же очевидно: ведь если каждая из воль свободна и ни одна не обладает действующей причинностью относитель-

⁴⁷ Лактанций. Божественные установления. С. 40.

⁴⁸ «Император один, судья провинции один. Только что основанный Рим не мог иметь царями двоих братьев вместе и осквернился братоубийством. Во чреве Ревекки Иса и Иаков враждовали. В церквах по одному епископу, по одному архипресвитеру, по одному архидиакону, и всякий чин церковный поддерживается своими правителями. На корабле один кормчий; в доме один господин; в войске, хотя бы и весьма большом, ожидают сигнала одного» (Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 3. Киев: Тип. К. Т. Керер, 1880. С. 281).

⁴⁹ *Thomas Aquinas*. Opera omnia. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1103.html#32713> (дата обращения: 12.09.2024).

но другой, но обе ничем не связаны и независимы, то какая природная необходимость способна заставить одну волю то же, что волит другая? А в силу свободной уступки такое надежное и непогрешимое согласие еще менее возможно, ибо для согласия одной воли с другой оснований не больше, чем для несогласия, и нет причины, по которой одна бы к чему-то приступала, а другая уступала. Стало быть, такое согласие будет возникать как бы случайно, и на том же основании могло бы часто вмешиваться несогласие.

Ответы на третье возражение и рассуждение о производящей причине отделенных умов

30. Все сказанное до сих пор явно (как полагаю) относится к тому первому существу, которое служит причиной этого видимого мира, доступного нам в опыте, и поэтому мы с легкостью можем, отталкиваясь от него, философствовать и рассуждать. Но здесь возникает третье возражение: ведь, исходя из такого созидания и единства мира, мы не в силах доказать, что отделенные умы и духовные сущие обладают бытием не от себя, т. е. сотворены тем же создателем, которым создан мир. В самом деле, из эффектов видимого универсума нельзя показать, что отделенные умы либо тварны, либо каким-то образом связаны с прочими вещами мира, исходя из которых делался бы вывод об их сотворенности тем же, кем был сотворен универсум или небесные тела. Поэтому случалось, что некоторые из философов считали отделенные умы необходимо сущими через себя и никем не произведенными; такое мнение многие приписывают Аристотелю и Комментатору — например, Григорий в кн. II Комментария к Сентенциям, дист. 1, а. 1⁵⁰, — однако они, как будет сказано, судили об отделенных умах так же, как о небесных телах.

31. На это затруднение следует заметить, что одно дело — прямо и в абсолютном смысле спрашивать, являются ли отделенные умы сущими, необходимыми через себя и независимыми от иного в своем бытии, и что вообще может быть доказано относительно них природным разумом; и другое дело — доискиваться, какой из эффектов, доступных в опыте мира, мог бы непосредственно привести к выводу относительно этого. Для действительности нашего настоящего рассуждения важен только этот второй вопрос. Здесь нужно было бы выяснить, во-первых, возможно ли из природных эффектов узнать о существовании некоторых отделенных и превосходящих все чувственные вещи субстанций, помимо той единственной первой, которая, как мы покажем, необходима для создания этого видимого мира и управления им; и, во-вторых, в силу чего они существуют, или каково их происхождение. Ведь если в природе нет таких эффектов, из которых познавались бы подобные субстанции, из этих эффектов нельзя было бы заключить, тварны они или нетварны. Допустим, что имеются

⁵⁰ *Gregorius de Arimino. Lectura in Secundo Sententiarum. 1503. Fol. 2r a.*

некоторые субстанции, не оказывающие на тела никакого воспринимаемого воздействия; как бы мы тогда могли непосредственно заключить из эффектов, происходят ли такие субстанции от одной первой субстанции или нет и равны они ей или ниже ее? Я всегда добавляю «непосредственно», потому что задним числом, исходя из свойств Бога, о коих мы умозаключаем из эффектов, мы способны рассуждать, подобают ли такие свойства лишь одной субстанции и поэтому несообщаемы другим; и таким способом, т. е. опосредованно, из эффектов, а еще вернее априори мы сможем, вероятно, доказать, что если, помимо первой субстанции, такие отделенные умы существуют, они действительно происходят от нее как от производящей причины, и только она одна существует от себя, о чем будет сказано в следующем разделе.

32. Итак, общий вопрос о том, существуют ли такие субстанции, будет рассмотрен позже, в собственной диспутации, которую мы им посвятим; теперь же коротко скажу, что из одних лишь доступных нам в опыте эффектов их существование не вполне явлено. Если оно и подлежит доказательству через некое метафизическое средство, то скорее через их причину, нежели через эффект, причем тем способом, каким доказывалось их бытие, одновременно доказывалось и то, что они обладают бытием, принятым от первого сущего. С другой стороны, я утверждаю, что из эффекта, а именно физического движения, возникает некая догадка о действительном существовании подобных субстанций как приводящих в движение небесные сферы; но это — всего лишь вероятное рассуждение, а не доказательство, как я покажу ниже. Наконец, я заявляю, что тем способом, каким эти субстанции могут исследоваться из эффектов, они познаются не как существующие от себя, но как действительно возникающие от той самой первопричины, которая произвела мир. Именно таким способом, вероятно, Аристотель и другие философы узнали, что отделенные умы произведены Богом. Что такова была мысль Аристотеля, указывает св. Фома в Комментариях к кн. II Сентенций, дист. 1, вопр. 1, и в Комментариях к кн. VIII Физики, и в Комментариях к кн. XII Метафизики⁵¹; о том же — Скот в Комментариях к кн. II Сентенций, дист. 2⁵², и в Кводлибет VII, ближе к концу⁵³; прямо же это доказывают Сонцинат, на кн. XII Метафизики, вопр. 16⁵⁴; Явелли, вопр. 28⁵⁵; Каэтан, «О сущем и сущности», гл. 5, вопр. 10, где непосред-

⁵¹ *Thomas Aquinas*. Opera omnia. URLs: <https://www.corpusthomicum.org/snp2001.html>; <https://www.corpusthomicum.org/cpy07.html>; <https://www.corpusthomicum.org/cmp12.html> (дата обращения: 12.09.2024).

⁵² *Duns Scotus*. Opera omnia. Vol. VII. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973. P. 33.

⁵³ *Duns Scotus*. Opera omnia. Vol. XXV: Quaestiones quodlibetales. Parisiis: Apud Ludovicum Vives, 1895. P. 314–318.ox

⁵⁴ *Paulus Soncinas*. Quaestiones metaphysicales acutissimae. Venetiis: Apud haeredem Herontimi Scoti, 1576. P. 333–335.

⁵⁵ *Chrysostomus Iavellus*. Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis. Lugduni: apud Carolum Pesnot, 1576. Foll. 380v–385v.

ственно доказывает, что таково было суждение Комментатора⁵⁶. Явелли же считает, что Комментатор в этом вопросе ошибался и понимал его иначе, нежели Аристотель⁵⁷; особого значения это не имеет, но, может быть, из рассуждения и соображения, которое тотчас последует, выяснится, кто из них ближе к истине. Авиценна в кн. IX своей *Метафизики*, гл. 4, тоже полагает, что все, как телесное, так и нематериальное, проистекает из первого сущего, однако не непосредственно, а так, что первый отделенный ум проистекает непосредственно от Бога, из первого ума проистекает второй и так вплоть до последнего, от которого непосредственно возникает универсум⁵⁸. Это учение Авиценна признает платоновским, и почти то же самое известно под именем учения Аристотеля из кн. III «О сокровеннейшей части божественной Премудрости», гл. 2⁵⁹. Но такой способ эманации абсолютно ложен, что нетрудно понять из сказанного выше о творении; также во всевозможных эффектах или движениях, постигаемых нами в опыте небес, или элементов, или нас самих, этому нет никакого подтверждающего признака. Так что теперь следует оставить без внимания эту доктрину, о которой уже довольно сказано выше и будет сказано впоследствии.

33. Итак, высказанное утверждение подтверждается, ибо в мире нет эффекта или движения, из которых можно было бы заключить о существовании отделенных умов, кроме движения небесных сфер; но этот эффект, указывающий на бытие отделенных умов, с той же достоверностью, или предположительностью, или вероятностью указывает и на то, что они подчинены создателю мира и поэтому им же произведены; следовательно⁶⁰. Бóльшая посылка явствует, во-первых, из Аристотеля, кн. VIII «Физики» и кн. XII «Метафизики», где от движения неба он восходит к созерцанию отделенных умов⁶¹ и ни в каком другом месте не находит иного пути, чтобы показать, что мире имеется такой род сущих; в этом ему как бы подражают позднейшие философы. Во-вторых, она явствует из того, что, проходя по всем эффектам в мире, мы не находим ни одного, для которого был бы необходим такой род сущих. В самом деле, для создания мира в целом, как простых тел, так и совершенных видов смешанных тел, довольно силы первосоздателя; а для изменений, возникновений и уничтожений, а также преобразований в элементах довольно силы ближайших вторичных причин и причин универсальных, или небесных, при общем содействии первопричины. Следовательно, если в чем-то некоторые эффекты и могут

⁵⁶ Cajetan, Tommaso de Vio. Commentary on being and essence: In De ente et essentia. Milwaukee: Marquette University Press, 1964. P.210–217.

⁵⁷ Chrysostomus Iavellus. Quaestiones.

⁵⁸ Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, V–X. Louvain: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1980. P.476–488.

⁵⁹ Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Parisiis: Ex officina Jacobi du Pluis, 1572. P.23rv.

⁶⁰ Характерный для схоластического стиля обрыв вывода, когда дальнейшее абсолютно ясно и не требует эксплицитного проговаривания.

⁶¹ Аристотель. Физика, Кн. VIII, гл. 7–9, 260а 20–266а 9 // Аристотель. Соч. Т. 3. С. 244–258; Метафизика, Кн. XII, гл. 5, 1071а 5–15 // Там же. Т. 1. С. 305.

зависеть от отделенных умов, то лишь постольку, поскольку они зависят от движения неба, а через него — от двигателя неба.

34. Остаются, видимо, только те эффекты, которые люди испытывают в самих себе и которые могут быть названы скорее моральными, чем физическими, так как не принадлежат к происходящим в мире физическим возникновениям или изменениям и не им подчиняются, а нравам людей. Но такие внутренние речения или движения, побуждающие нас к добру или злу, происходят, как достоверно известно из опыта, от некоей высшей причины, или духа; более того, часто случается так, что подобные речения или явления зримы и даже во множестве встречаются у философов, которые называют этих духов то гениями, то демонами и богами. Однако этот эффект либо не вполне убедительно показывает наличие высших духов, отличных от людских душ и от первопричины, либо если и указывает на них, то одновременно указывает и на их тварность. Ибо, во-первых, не вполне очевидно, что эти внутренние движения или речения ближайшим образом происходят от внешнего интеллектуального деятеля, а не от внутренней силы самой души, через посредство представляющих ей объектов. Во-вторых, даже если согласиться с тем, что подобные движения порой таковы или так совершаются, что при правильном рассмотрении из них вполне можно понять, что происходят они от внешнего духа, — даже при всем том, коль скоро эффект является благим, он может непосредственно происходить от Бога. Именно так часто и бывает с внутренними движениями или речениями, ведь тот факт, что они порой происходят от благих ангелов, известен нам скорее из богооткровенного учения, чем из опыта. Если же это становилось известно некоторым философам, то они узнавали об этом либо благодаря услышанному в общении с верующими того времени, например с евреями, либо из достаточного откровения самих ангелов. Такое познание более принадлежит к некоей человеческой дисциплине, основанной на вере, чем к открытиям науки из произведенных эффектов, о которой мы сейчас говорим. Если же эффект дурен и ведет к моральному злу или лжи, он не может происходить непосредственно от Бога, Который есть высшее благо; однако не очевидно, что он не может происходить от отделенных человеческих душ. И даже если признать, что иногда такой эффект явно происходит от высшего и более действенного духа, он в то же время указывает на тварность этого духа. В самом деле, будучи злым, такой дух будет изменчивым и страдающим нехваткой блага, ибо зло есть не что иное, как недостаток блага, что было показано выше⁶². Но изменчивым и ущербным может быть только тварное; следовательно, эти духи тварны. Стало быть, из самой порочности таких духов можно сделать достоверный вывод, на который часто указывает Августин, выступая против манихеев: ведь если эти злые духи

⁶² Понятие зла рассматривается Суаресом в дисп. XI. О благе и зле в «Метафизических рассуждениях». См. об этом: *Карпов К. В.* Привационная теодицея и учение о трансценденциях: Франциско Суарес о благе и зле // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. № 78. С. 107–118.

возникают через отступление от блага, это само по себе являет благость их природы; для них отступление от блага именно потому будет злом, что сама их природа — благая. Но она не может быть высшим благом, потому что тогда она не смогла бы уклониться от блага. Следовательно, она является благой через причастность; следовательно, она произведена высшим благом. Так вот, я опускаю этот моральный эффект как не относящийся к рассмотрению в рамках физики или метафизики. А из природных эффектов ни один не приводит нас к познанию отделенных умов, кроме движения неба.

35. Остается доказать другое предположение, а именно: как из этого эффекта мы выводим бытие отделенных умов, так следует вывести и то, что они обладают бытием от создателя универсума. Во-первых, потому, что отделенные умы принадлежат к устройству этого мира не меньше, чем прочие вещи, коими он образован, поскольку без их действия ни этот мир не мог бы сохраняться естественным путем, ни в нем не были бы возможны возникновение и уничтожения; следовательно, откуда существует целое, оттуда и часть мира. Во-вторых, движущий небо отделенный ум движет так, как это требуется для блага универсума, и ради этой цели он постоянно и неизменно упорствует в этом движении; стало быть, это означает, что одним и тем же создателем он был сотворен ради этой цели и предназначен к этому служению. С другой стороны, это также означает, что отделенный ум движет ради цели, намеченной творцом универсума, и, стало быть, движет ради самого творца универсума, т. е. повинуюсь его власти, или служа ему, или сотрудничая с ним в достижении намеченной им цели, или уподобляясь ему в действии и благотворении. Следовательно, это означает, что такой отделенный ум подчинен самой первопричине и зависит от нее, а стало быть, ею создан. Так же рассуждает и Философ в кн. XII «Метафизики», в комментированном тексте 36⁶³, когда говорит, что неподвижный двигатель, от которого зависят все прочие отделенные умы, только один, потому что все они принадлежат к порядку универсума и, таким образом, все приводятся в движение перводвигателем хотя бы как желанной целью; он же сам есть неподвижный двигатель.

36. Ты скажешь: отсюда следует только то, что прочие отделенные умы соотносятся с первым как целью, но не как производящей причиной. Отвечаю: из целевой причины следует производящая, ибо все имеющее целевую причину имеет и производящую, как было сказано выше и еще будет сказано ниже. Далее, отвечаю, что, согласно рассуждению, которому мы следовали во всей этой аргументации, из сопряженности отделенных умов с миром следует, что они происходят от того же создателя, от которого берет начало мир. Ибо не нужно думать, будто создатель мира не мог сотворить его целостным и независимым от всех его причин, среди которых эти отделенные умы занимают весьма выдающееся место. И не кажется правдоподобным, будто после сотворения небесных сфер творец как бы вызвал откуда-то слугителей, дабы приспособить их двигать небесами, а не вывел их из небытия

⁶³ Аристотель. Метафизика, 1072a 25 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 309.

к бытию собственной силой и способностью, как вывел сами небеса, ведь одно не труднее другого. Наконец, если бы отделенные умы были столь же необходимыми от себя сущими, что и Бог, они не находились бы в Его власти и, следовательно, не подчинялись бы Его велениям; так каким же образом Бог мог бы тогда действительно использовать их в том служении, в коем нуждается мир? Итак, из этого служения истинно следует, что отделенные умы суть творения, подчиненные творцу мира и произведенные им.

Ответ на четвертое возражение

37. Четвертое возражение гласило, что, помимо нашего мира, можно признавать бытие другого мира, созданного другим нетварным первым сущим. Пожалуй, на это Философ ответил бы, что другой мир невозможен по причинам, изложенным в кн. I трактата «О небе», в гл. 8 и 9⁶⁴. Однако те соображения не должны приниматься во внимание философом-христианином, ведь нет сомнения в том, что Бог мог бы сотворить множество миров, и если бы он их сотворил, то к ним, очевидно, были бы неприменимы все предположения Аристотеля, коими он хочет доказать либо то, что в нашем мире сосредоточена вся материя, из которой могут быть образованы простые или смешанные тела, либо то, что элементы нашего мира не могли бы покоиться на своих местах при существовании другого мира, который тем не менее не был создан. Во-первых, другой мир мог бы состоять из простых тел иного вида — либо по форме, либо также (что менее вероятно) по физическому роду или первой материи. Во-вторых, хотя нет никаких признаков существования другой материи, кроме той, которая сосредоточена в этом мире, ибо ничто не указывает на другую материю, и поэтому ни один философ не может утверждать, что она существует, однако поистине и (если можно так выразиться) позитивно нет ничего, что могло бы послужить средним членом доказательства, что вся материя телесных вещей, имеющаяся в природе, заключена в нашем мире. Наконец, что касается местопребываний или движений элементов: так как они определяются естественным порядком простых тел относительно друг друга, тела каждого мира (если бы их было два) пребывали бы в покое на своих местах, а двигались бы ради сохранения между собой надлежащего естественного порядка. Но тела иных миров не обладали бы упорядоченностью между собой, и поэтому ни одно из них не стремилось бы находиться ниже или выше другого. Стало быть, нужно признать, что изобретатель другого мира с целью уклониться от силы приведенного рассуждения не утверждал бы ничего невозможного или противоречивого; боюсь, однако, что (не говоря уже о заблуждении, противном вере) он утверждал бы нечто, что не фальсифицируемо никаким аргументом или допущением, а потому такое уклонение не будет философским. Тем не менее я признаю, что это и предыдущее возражения убеждают в том, что приведенное рассуждение, призванное подтвердить наличие только одного нетварного

⁶⁴ Там же. Т. 3. С. 285–293.

сущего и сотворенность им всех прочих сущих, не приводит к выводу обо всех сущих в целом, но лишь о тех, которые в силу натурфилософского рассуждения могут быть предметами человеческого познания. Поэтому в общем смысле аргумент приводит к заключению, что непременно должно быть априорное доказательство, о котором шла речь во вторую очередь и которое мы рассмотрим в следующем разделе.

Перевод поступил в редакцию 23 августа 2023 г.;
рекомендован к печати 24 мая 2024 г.

Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part II*

Franciscus Suarez

For citation: Franciscus Suarez. *Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part II. Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 3, pp. 386–413.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.302> (In Russian)

References

- Alfonso Tostado Ribera. (1728) *Opera omnia*. Vol. 2: *Commentaria In Primam Partem Exodi*. Venetiis, ex Typographia Balleoniana.
- Anselm of Canterbury (1995) *Works*. Moscow, Kanon Publ. (In Russian)
- Aristoteles (1976) *Works*. In 4 vols, vol. 1. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Aristoteles (1981) *Works*. In 4 vols, vol. 3. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Aristoteles (1983) *Works*. In 4 vols, vol. 4. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Athanasius of Alexandria (1902) *Works*. Part 1. Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ. (In Russian)
- Augustinus (1865) “Contra litteras Petilian. lib. III, c. 21”, in *Patrologiae cursus completes. Series Latina*. Ed. by J.-P. Migne. Vol. 43, coll. 245–388.
- Augustinus (1998) *Works*. Vol. 3. St. Petersburg, Aleteiia Publ. (In Russian)
- Avicenna Latinus (1980). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V–X. Louvain, E. Peeters; Leiden, E. J. Brill.
- Cajetan Tommaso de Vio (1964) *Commentary on being and essence: In De ente et essentia*. Milwaukee, Marquette University Press.
- Chrysostomus Iavellus (1576) *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*. Lugduni, apud Carolum Pesnot.
- Cicero Marcus Tullius (1985) *Philosophical treatises*. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Cyprian (1879) *On the Vanity of Idols: Works of the Holy Hieromartyr Cyprian, Bishop of Carthage*. Kiev, Izdatel'stvo Kievskoi dukhovnoi akademii Publ. (In Russian)
- Duns Scotus (1895) *Opera omnia*. Vol. XXV: *Quaestiones quodlibetales*. Parisiis, Apud Ludovicum Vives.
- Duns Scotus (1973) *Opera omnia*. Vol. VII. Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Eusebius Pamphilus (1842) *Evangelicae Preparationis Libri XV*. Vol. IV. Oxonii, E Typographeo Academico.
- Gregorius de Arimino (1503) *Lectura in Secundo Sententiarum*. (S.1.)

* The translation from Latin was made by G. V. Vdovina.

See the first part of the paper: Franciscus Suarez. *Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part I. Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 2, pp. 173–198.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.201> (In Russian)

- Gregory of Nazianzus (2007) *Works*. Vol. 1. Moscow, Sibirskaja blagovonnitsa Publ. (In Russian)
- Hieronimus (1845) “Commentarii in librum Iob”, in *Patrologiae cursus completes. Series Latina*. Ed. by J.-P. Migne. Vol. 26, coll. 619–802B.
- Hieronimus Stridonensis (1880) *Works*. In 17 parts, part 3. Kiev, Tipografia K. T. Kerer Publ. (In Russian)
- Hilarion (Alfeev), hieromonk, ed. (2000) *The Eastern Fathers and Teachers of the Fifth Century Church*. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo fiziko-tehnicheskogo instituta Publ. (In Russian)
- Iustinus Martyr (1554) *Beati Iustini Philosophi & martyris opera omnia, Quae Adhuc Inveniri potuerunt, Id Est, Quae Ex Regis Galliae Bibliotheca prodierunt*. Parisiis, Apud Iacobum Dupuys.
- Iustinus Martyr (1995) *Works*. Moscow, Palomnik Publ.; Blagovest Publ. (In Russian)
- John Chrysostom (1898) *Works*. Vol. 4, book 1. St. Petersburg, Izdanie Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ. (In Russian)
- John Chrysostom (1906) *Works*. Vol. 12. St. Petersburg, Izdanie Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ. (In Russian)
- John of Damascus (2023) *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Moscow, Izdatel'stvo Sreten-skogo monastyrja Publ. (In Russian)
- Karpov K. V. (2018) “Privationist theodicy and the doctrine of transcendentals: Francisco Suárez on goodness and evil”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 78, pp. 107–118. (In Russian)
- Lactantius (1844) “Divinae institutiones. Lib. I: De falsa religione deorum”, in *Patrologiae cursus completes. Series Latina*. Ed. by J.-P. Migne. Vol. 6. Coll. 111A–252A.
- Lactantius (2007) *Institutiones Divinae*. Transl. by V. M. Tiulenev. St. Petersburg, Izdatel'stvo Ole-ga Abyshko Publ. (In Russian)
- Maimonides (1520) *Dux neutrorum*. Parisiis (reimpress. Frankfurt/Main, 1964).
- Paulus Soncinas (1576) *Quaestiones metaphysicales acutissimae*. Venetiis, Apud haeredem Her-ontimi Scoti.
- Petrus de Alliaco (1513) *Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis cameracensis super primum, tertium et quartum sententiarum*. Parisii, J. Barbier, J. Petit.
- Plato (1994). *Collected works*. In 4 vols, vol. 4. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Pseudo-Iustinus (1857) “Quaestiones Christianae ad Graecos. Ad graecos quaestio christiana quinta”, in *Patrologiae cursus completes. Series Graeca*. Ed. by J.-P. Migne. Vol. 6, coll. 1453D–1456A.
- S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi (1946) *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. F. S. Schmitt. Edinburgh, Thomas Nelson & Sons.
- S. Gregorius Magnus (1914) *Moralia in Job*. The John Rylands Library, Latin MS 83, Spain.
- S. Gregorius Magnus (1985) *Moralia in Iob libri XXIII–XXXV*. Vol. 3 (Corpus christianorum. Series latina CXLIII B). Turnhout, Brepols.
- Theodoretus Syrensis (1864) “Graecarum affectionum curatio”, in *Patrologiae cursus completes. Series Graeca*. Ed. by J.-P. Migne. Vol. 83, coll. 775–1153.
- Thomas Aquinas (2004) *Summa contra Gentiles*. Vol. 1. Transl. by T. Iu. Borodai. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sviatogo Fomy Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (S. a.) *Opera omnia*. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (accessed: 12.09.2024).

Received: August 23, 2023

Accepted: May 24, 2024