

УДК 2-1, 272, 111

Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел III*

Франсиско Суарес

Для цитирования: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел III // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 4. С. 559–585.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.402>

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

Раздел III. Возможно ли каким-либо способом априорно доказать бытие Бога

1. Чтобы сформулировать предложенную истину о втором способе доказательства¹, предположим, что, проще говоря, доказать априорно бытие Бога нельзя, так как Бог не имеет причины своего бытия, через которую оно доказывалось бы а priori. Но даже если бы она имелась, мы не познавали бы Бога настолько точно и совершенно, чтобы исследовать Его,

* 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. вступительную статью и перевод первых двух разделов: *Вдовина Г.В. Философская теология Франсиско Суареса: оргия логического разума // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 1. С. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101>; 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>; 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>*

¹ Иными словами, о доказательстве априорном. — *Здесь и далее примеч. пер.*

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2024

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

исходя (если можно так выразиться) из Его собственных начал. Поэтому Дионисий говорит в гл. 7 трактата «О божественных именах»², что Бога нельзя познать в Его собственной природе. Но хотя это действительно так, мы можем тем не менее априорно доказывать один атрибут из другого, после того как о Боге нечто будет доказано апостериорно: например, от безмерности заключать к неизменности по месту. Думаю, для априорного рассуждения человеческим способом достаточно ментального различия между атрибутами.

Решение вопроса

2. Об этом способе надлежит сказать следующее: после того как будет апостериорно доказано, что Бог есть необходимое сущее и сущее от себя, из этого атрибута можно в дополнение априорно доказать, что другого необходимого сущего от себя быть не может, и, следовательно, доказать, что Бог есть. Ты скажешь: стало быть, из познанной чтойности Бога доказывается Его бытие, ибо чтойность Бога и есть необходимое сущее от себя; но это в буквальном смысле противоречиво, потому что вопрос о том, *что́ есть* нечто, предполагает вопрос о том, *есть ли* оно, как верно подметил св. Фома в «Сумме теологии», части I, вопр. 2, арт. 2, на 2³. Отвечаю: говоря строго и формально, бытие Бога доказывается не через Его чтойность как таковую, и в этом приведенное возражение справедливо, а исходя из некоего атрибута, который в реальности есть сущность Бога, но мыслится нами более абстрактно — как модус не-причиненного сущего; с ним мы сопрягаем другой атрибут и отсюда заключаем, что такое сущее есть Бог. Стало быть, для вывода о бытии Бога предполагается иметь доказанным понятие Бога как некоего сущего, необходимого через себя: доказанным хотя бы из его эффектов и отрицания ухода в бесконечность. И таким способом первое, что доказывается об этом сущем, есть бытие; второе — внутренне необходимое бытие; из него — единственность такого бытия как по содержанию, так и по способу существования; а значит, доказывается и то, что такое бытие есть Бог. Кроме того, при данном способе доказательства сначала некоторым образом определяется вопрос, *есть ли* Бог, и лишь потом — *что́ Он есть*. Правда, как было сказано выше, к Богу эти вопросы не вполне применимы, потому что бытие Бога есть чтойность Бога, а свойства этого бытия, через которые можно показать его присущность именно Богу, образуют (если можно так выразиться) саму чтойность и сущность Бога.

² Дионисий Ареопагит. Сочинения (с Толкованиями Максима Исповедника) / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 461–463.

³ Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae. Prima pars, quaestio II. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html#28308> (дата обращения: 11.02.2024).

Почему сущее, необходимое через себя, может быть только единственным. Первый довод

3. Однако из того, что имеется одно сущее, необходимое от себя и через себя, непросто убедительно доказать путем дедукции, что не может быть другого сущего, схожего с ним в этом качестве. Сонцинат в кн. XII, вопр. 17 «Метафизики»⁴ подтверждает это тем доводом, что первичное бытие через себя свойственно непроизведенному сущему, но не может через себя и первично быть свойственно двум сущим; следовательно, может быть только одно непроизведенное сущее. Большая посылка видится известной сама по себе, так как непроизведенное сущее обладает бытием не акцидентально, а сущностно и не через иное, потому что оно абсолютно независимо; следовательно, бытие свойственно ему через себя и первично. А меньшая посылка очевидна, так как свойственным чему-либо через себя и первично называется то, что свойственно ему необходимо, т. е. таким образом, что подобает ему через себя и всегда, и не подобает ничему иному, кроме него, разве что на его основании или через его посредство. Поэтому и в кн. I «Второй аналитики», в комментированном тексте 11, предикат, свойственный через себя и первично, называется общим, ведь он свойствен необходимо и не через иное⁵. Это рассуждение мы заимствовали из св. Фомы, из кн. II, гл. 15 «Суммы против язычников»⁶. Хотя сам Фома пользовался другими терминами, говоря, что бытие подобает Богу само по себе, но, по сути, речь идет о том же самом, что явствует из Аристотеля в указанном месте.

4. Однако в этом доводе, во-первых, видится предвосхищение основания. Ведь когда говорят, что бытие свойственно Богу через себя и первично, то наречие «первично» можно понять либо негативно, либо позитивно. В первом смысле оно означает, что бытие так подобает Богу, как не подобает ничему иному прежде него. В таком понимании пропозиция самоочевидна, если исходить из предположения, что Бог есть его сущностное бытие; и только в таком смысле эта пропозиция подтверждается приведенным доводом, а именно тем, что Бог обладает бытием не акцидентально и не через иное. Однако в таком смысле этого принципа недостаточно для заключения, что никакое другое сущее не обладает бытием от себя, ведь оно могло бы обладать бытием пусть не прежде, но равно первично. Следовательно, этот принцип нужно понять во втором смысле, согласно которому Богу бытие свойственно прежде, чем любому другому сущему, и нет ничего, чему оно было бы свойственно равно первичным образом. Но тогда в данном рассуждении предвосхищается основание, ведь имен-

⁴ *Soncinas. Quaestiones metaphysicales acutissimae. Lugduni: apud Carolum Pesnot, 1579. P. 335a–336b.*

⁵ *Аристотель. Вторая аналитика, 73b 24–28 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 265.*

⁶ *Фома Аквинский. Сумма против язычников: в 2 кн. Кн. 2. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 41–47.*

но этого мы и доискиваемся, и приведенная пропозиция в таком смысле недостаточно доказана предыдущим рассуждением. В самом деле, из того, что Богу бытие свойственно не акцидентально и не через иное, можно в лучшем случае сделать тот вывод, что ничему другому оно не свойственно прежде Бога, но не тот, что Ему оно свойственно прежде всего прочего.

Быть может, скажут, что этот принцип нужно понимать в первом смысле, а во второй пропозиции суммируется и доказывается, что свойственное чему-либо через себя и первично не может быть свойственно таким же образом чему-то иному, разве что через первое.

5. Однако против этого возражаю, во-вторых и главным образом, потому что во всех этих терминах, т.е. «быть свойственным через себя первично» или «через иное», видится грубая эквивокация. В самом деле, нечто может быть свойственно многому не через иное и первично двумя способами: одним способом — реально и через подлинную производящую причинность, как, например, среди всех небесных тел «свечение» может быть названо свойственным через себя и первично солнцу; вторым способом — согласно только разуму, без какой-либо физической причинности, но только на метафизическом основании; таким образом «способность смеяться» свойственна через себя и первично человеку, а через него — Петру или Павлу. Следовательно, если в нашем нынешнем рассмотрении предложенную пропозицию понять вторым способом, как она и понимается у Аристотеля во «Второй аналитике», то она будет истинной и вполне подтверждается приведенным рассуждением, однако не относится к делу, потому что здесь мы исследуем действительное происхождение одного из другого. Отсюда же, соответственно, можно было бы отрицать первую пропозицию, о чем я тотчас скажу. Если же эту пропозицию понять в первом смысле, она окажется ложной, что ясно видно в приведенном примере с человеком или в том примере с треугольником, который приводит Аристотель: иметь три угла, в сумме равных двум прямым, свойственно треугольнику через себя и первично, однако такое обладание производится в равностороннем треугольнике не через него. Точно так же тот, кто верит в существование двух непроеденных сущих, утверждал бы, что бытие через себя и первично свойственно им обоим в самой реальности, ибо ни одному из них, ни им обоим оно не свойственно в действительности через иное. А значит, не будет несуразным, чтобы один и тот же предикат был свойствен через себя и первично двум вещам, ибо нет необходимости в том, чтобы такой предикат был универсальным, или адекватным по отношению ко всем сущим и к каждому в отдельности, которым он свойствен через себя и первично указанным способом. Что же касается второго аргумента, то принимающий его отрицал бы, что бытие свойственно Богу через себя и первично, поскольку Он есть Бог, но считал бы, что оно свойственно непроеденному существу как таковому, понятие которого (если принять эту гипотезу) абстрагируется в интеллекте от того или иного непроеденного сущего; а уже через него, согласно той же дистинкции в разуме, бытие было бы свойственно тому или иному непроеден-

ному существу. А так как в этом рассуждении говорится, что Богу бытие свойственно не через иное, в смысле «не через производящую причину», то отсюда будет истинным и доказанным, что Бог есть непроеизведенное сущее; если же понять это в смысле «не через другое, более абстрактное понятие согласно абстрагированию в интеллекте», то тогда указанная позиция будет отрицаться тем, кто полагает два непроеизведенных сущих, и не может быть доказана выполненным рассуждением.

6. Представим проблему шире. Чтобы рассуждение выполнялось в точных понятиях, без эквивокации, следует говорить о бытии и сущем, т. е. о том, что есть, выдерживая соотношение. Итак, либо речь ведется о таком определенном бытии, которое имеется в реальности, либо о бытии как таковом, согласно абстрактному понятию. В первом случае будет истинным, что вот это конкретное бытие, которое имеется в Боге, свойственно Богу через себя и первично постольку, поскольку Он есть Бог, причем свойственно адекватно и не пребывает формально ни в чем, кроме него, т. е. того суппозита, каковым является Бог. А по причастности оно свойственно всякому существу только через Него. Однако отсюда нельзя действительно заключить, что и никакое другое бытие не может быть свойственно через себя и первично другому существу, ведь можно вообразить некое бытие, реально отличное от бытия Бога и не причастуемое Им. Не кажется также очевидным, каким образом приведенное рассуждение доказывало бы невозможность этого. Если же речь идет о бытии как таковом, как об абстракции в разуме, мы будем отрицать, что его субъектом или квазисубъектом, с которым оно адекватно соотносится и которому апостериорно свойственно через себя и первично, является вот это конкретное сущее, именуемое Богом, ведь общее понятие отнюдь не должно непременно сказываться через себя и первично о единичной вещи. Поэтому, если понимать бытие предельно абстрактно, как некое аналогическое понятие для нетварного и тварного бытия, оно представляется свойственным через себя и первично не Богу или нетварному существу, а существу как таковому, которое также служит неким аналогическим понятием для сущего через сущность и сущего по причастности. Если же понимать бытие менее абстрактно — как нетварное бытие, то придется утверждать, что оно есть нечто общее согласно разуму, а потому через себя и первично соотносится не с тем сущим, которое есть вот этот Бог, а с нетварным сущим, которое тоже полагается общим согласно разуму для многих нетварных сущих и даже полагается унивокальным, если придерживаться этой гипотезы последовательно. Хотя она ложна, а значит, ложно все, что из нее следует, в этом, однако, не кажется возможным убедиться посредством рассуждения, действительность которого мы исследуем.

7. Быть может, скажут, что в этой аргументации сущее предполагается аналогическим, и поэтому само бытие нельзя сводить к общему понятию, с которым оно соединялось бы через себя и первично, а нужно соотносить с некой единичной вещью. Но отсюда нельзя последовательно заключить, что через эту вещь оно формально и согласно разуму свойственно другим,

а значит, нельзя правильно заключить, что оно свойственно им через эту вещь как через производящую причину. Могут также сказать (и это означает примерно то же самое), что данная аргументация предполагает невозможность абстрагировать в Боге квазиродовое и видовое, общее и частное понятия; именно поэтому нечто считается свойственным Богу, поскольку Он есть божественное сущее или нетварное сущее. Тем не менее такой ответ не кажется удовлетворительным и придающим действительность приведенной аргументации, и тому есть две причины. Первая состоит в том, что сама аналогия сущего (не буду повторять, что говорят об аналогии сущего сторонники данного мнения, хотя одного этого хватило бы, чтобы подорвать силу доказательства), — сама аналогия сущего, будучи понятой правильно, предполагает исхождение и зависимость всех сущих от Бога, что явствует из сказанного выше об аналогии между Богом и творениями. Следовательно, если приведенный выше аргумент предполагает аналогию сущего в отношении Бога и всех прочих сущих, обладающих бытием, он предполагает и то, что мы хотим доказать, а именно: ничто не обладает бытием, кроме как через зависимость от Бога. Другая причина состоит в том, что даже при допущении аналогии остается недоказанным, что из аналогии следует исхождение, а не просто неравенство. Поэтому можно было бы с легкостью утверждать, что хотя бытие, согласно его главному и первому означаемому, через себя и первично свойственно только Богу, согласно некоторому менее основному значению оно, однако, свойственно и другим непродуцированным вещам, ибо нет необходимости в том, чтобы в членах аналогии вторичное значение проистекало из первичного как из производящей причины. Наконец, пусть даже сущее будет аналогическим по отношению к нетварному и тварному сущему или по отношению к субстанции и акциденции, можно было бы тем не менее ответить, что оно унивокально для многих нетварных субстанций точно так же, как фактически унивокально для тварных субстанций при их сравнении исключительно между собой. Отсюда следует ложность сказанного ранее о том, что в Боге нет ни общего, ни частного, если подразумевать общее аналогическое понятие, абстрагируемое согласно нашему разуму. Если же подразумевать унивокальное понятие, то хотя в реальности сказанное будет истинным, его, однако, будут отрицать принимающие множество нетварных сущих, и поэтому не стоит исходить из такого понятия в приведенной выше аргументации, дабы не впасть в порочный круг.

*Второй довод в пользу того, что сущие через сущность
не могут быть многими*

8. На все это можно ответить рассуждением св. Фомы из кн. I, гл. 42, п. 7 «Суммы против язычников», где он аргументирует так: «Если существуют два существа или вещи, бытие которых необходимо, то они должны совпадать в отношении необходимости бытия. Следовательно, они должны различаться чем-то, что присуще либо одному из них, либо обоим, помимо этого необходимого бытия. Но это значит, что либо одно

из них, либо оба должны быть сложными. Однако ничто сложное не существует само по себе необходимо, как было показано выше. Следовательно, невозможно, чтобы существ, бытие которых необходимо, было больше одного»⁷. Так св. Фома приходит к выводу, что не может быть множества сущих, каждое из которых было бы необходимым бытием. Но такое рассуждение тоже несет в себе затруднение, ведь если бы оно нечто доказывало, то убеждало бы и в том, что нет единого понятия сущего или субстанции, общего Богу и творениям. Далее, все это рассуждение можно применить к трем божественным Лицам, поскольку они совпадают в понятии Лица; но тогда схожий аргумент мог бы привести к заключению, что они являются составленными из общего понятия Лица и некоего добавленного свойства, коим и различаются. Если же, несмотря на троичность Лиц, некто стал бы отрицать, что имеется общее им понятие Лица, то тем же аргументом, несмотря на признание множественности непронизведенных сущих, отрицанию подверглось бы и понятие необходимого сущего, общее им всем. Если же, наоборот (что более вероятно), помыслить божественные Лица совпадающими в общем понятии Лица и различающимися собственными свойствами без всякого составления, которое упразднило бы их простоту — ведь такая общность имела бы только через абстрагирование и отграничение в уме, а определение совершалось бы не через собственно сложение, пусть даже в разуме, а через простую, почти что трансцендентальную модификацию, — то ровно так же можно было бы сказать и о двух непронизведенных сущих, поскольку они совпадали бы в общем понятии необходимого сущего и различались бы собственными существенностями. Даже если согласиться с тем, что либо они оба, либо одно из этих сущих в собственном смысле представляет собой композит, образованный ментальным сложением, такое сложение, пожалуй, формально не противоречит необходимости бытия, потому что не включает в себя ни подлинную и реальную потенциальность, ни реальную расторжимость того, из чего образован такой композит. В самом деле, поскольку эти сущие в реальности различаются только ментально, они в реальности пребывают в собственном смысле не чем-то соединенным, но единым, а потому в реальности они не могут разделяться, а могут лишь абстрагироваться в уме, что не противоречит необходимости бытия. Именно такой способ рассуждения и приведенный пример совпадения и различия божественных Лиц одушевляет, как видим, многие аргументы, обычно приводимые по этому вопросу и затронутые св. Фомой в указанном месте и во многих других местах из кн. I и II «Суммы против язычников». Хотя аргументы эти весьма тонки, метафизичны и способны убедить благоприятно расположенный ум, они, однако, вряд ли убедят упорствующего и противящегося.

⁷ Фома Аквинский. Сумма против язычников: в 2 кн. Кн. 1. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 195.

Третий довод — о том же

9. Того же сорта, как видится, и тот довод, который тот же св. Учитель⁸ приводит десятым по счету в кн. I, гл. 42 «Суммы против язычников», а именно: сущее, необходимое через себя, обладает необходимостью бытия постольку, поскольку оно есть вот это единичное сущее; следовательно, невозможно, чтобы необходимых через себя сущих было много; следовательно, не может быть нескольких произведенных сущих; следовательно, все, что есть, происходит от одного произведенного сущего. Первое следствие очевидно, так как единичность вещи не сообщается другой вещи, и поэтому свойственное чему-либо как вот этой конкретной единичности не может умножаться. А остальные выводы известны сами по себе. Антецедент же доказывается тем, что, если необходимое сущее обладает необходимостью бытия не потому, что оно есть вот этот единственный индивид, то, стало быть, эта единичность не сама по себе необходима для необходимого сущего как такового; стало быть, она зависит от чего-то иного или происходит от чего-то внешнего. Но в этом заключается противоречие, ведь сущее, необходимое через себя, в максимальной степени должно быть таковым в качестве единичного, ибо актуально существует только единичное сущее; стало быть, сама единичность в наибольшей мере должна иметься в силу внутренней необходимости, а не извне и не в зависимости от иного. Если же единичность имеется в силу внутренней необходимости бытия, она не может умножаться: так и «человек», если он в силу внутреннего содержания «человека» с необходимостью влечет за собой единичность Петра, не способен умножаться.

10. Это действительно превосходный и тонкий довод; однако упорствующий в предыдущих решениях мог бы ответить, что вот это единичное сущее, которое не произведено, обладает необходимостью бытия в отношении его всецелой единичной существенности: именно она как таковая не сообщается иному; однако обратное неверно, и необходимое сущее как таковое не обязательно постулирует такую единичность, но может иметься несколько таких сущих, и в каждом единичном необходимо сущем будет заключаться его собственная единичность — не приобретенная извне и не зависящая от иного, но свойственная ему в силу его внутренней существенности и природы, взятой не в качестве общей, а в качестве собственной. В самом деле, такая общность, или схожесть, которая имеется только согласно разуму, часто может опираться на сами единичные существенности и на свойства, которыми те обладают тоже в качестве единичностей. Как бытие нетленным сущим по природе свойственно ангелу согласно любой единичной природе, хотя происходит не от одной лишь единичности, но абсолютно, от всей его природы и сущности, так, следовательно, можно было бы говорить о многих произведенных и единичных сущих в отношении абсолютной необходимости бытия.

⁸ Имеется в виду Фома Аквинский.

11. Однако, на мой взгляд, этот довод вполне доказывает как раз то, что я предлагаю в этом вопросе. Хотя любое общее содержание умножимо согласно различным единичным природам, это еще не означает, что единичность должна в самой реальности отличаться от общей природы, однако надлежит, что бы она некоторым образом была внешней по отношению к сущности такой природы. Ведь если бы она была для нее сущностной, такая природа поистине не была бы умножаемой, как сказано выше при рассмотрении принципа индивидуации. Но в произведенном сущем немисливо, чтобы единичность была внешней для сущности его природы; следовательно, невозможно, чтобы такая природа была умножаемой. Меньшая посылка доказывается, ибо в произведенном сущем само его экзистенциальное бытие непременно принадлежит к его сущности. Ведь внутренняя необходимость бытия в том и состоит, что в силу своей сущности такое сущее так обладает бытием, что оно сущностно есть свое бытие; но бытие принадлежит только единичной вещи, поскольку она единична; следовательно, необходимо, чтобы единичность такой природы принадлежала также к ее сущности и, стало быть, чтобы такая природа не подлежала умножению. Именно это говорит св. Фома: сущее, которое не произведено, или которое необходимо в абсолютном смысле, или которое сущностно есть свое бытие, — это не то сущее, которое единично через нечто внеположное его сущности, пусть даже согласно разуму, ведь только при условии, что его единичность входит в его сущностное понятие, в этом сущностном понятии может заключаться необходимость бытия, ибо актуальное бытие подразумевает единичное бытие.

12. *Возражение Ауреола против изложенного выше довода св. Фомы.* — Ты скажешь вслед за Ауреолом в дист. 3 Комментария на кн. I Сентенций⁹: этот довод в лучшем случае доказывает лишь невозможность наличия двух произведенных сущих, различных только числом, но не невозможность различных по виду или по сущности. Так, говорят же многие томисты, что ангельские природы сущностно индивидуальны и поэтому не могут умножаться по числу, однако умножаются по виду. Отвечаю: во-первых, весьма вероятно, что никакая природа, видовая в собственном смысле и обладающая общим родом с другой, не бывает сущностно индивидуальной: либо потому, что, будучи видовой природой, она тем самым уже сама по себе потенциальна, а значит, нет причины, по которой ей противоречило бы умножение по числу; либо потому, что если ей не противоречит сложение из рода и видового отличия, то нет причины, по которой ей противоречило бы сложение из вида и индивидуального отличия. Во-вторых, из приведенного рассуждения, примененного пропорционально, следует, что внутренней и сущностной необходимости бытия противоречит умножение такой природы, в том числе посредством сущностного разнообразия,

⁹ *Petrus Aureolus. Commentariorum in Primum Librum Sententiarum. Pars Prima. Romae: Ex typographia Vaticana, 1596. P. 166–169.*

как на то указывает тот же св. Фома в аргументе 8. Ибо как в сущностное понятие природы, необходимой от себя, входит единичность, так входит и вся сущность такой единичной природы; стало быть, невозможно, чтобы эта сущность необходимого сущего была той или иной, будь то в единичности или в сущностном содержании. Отсюда следует, что как немыслимо, чтобы такая природа становилась единичной через добавление чего-то внеположного ее сущности, пусть даже согласно разуму, так немыслимо, чтобы она как бы конституировалась в таком-то виде через нечто добавленное к общему содержанию необходимого сущего, что было бы — пусть даже согласно разуму — внеположно ее сущности как таковой. Ведь уже в силу того, что сущее мыслится необходимым, оно с необходимостью мыслится как единичным, так и обладающим всецелой необходимо бытийствующей сущностью; поэтому оно не может конституироваться в том или ином сущностном содержании через нечто добавленное, пусть даже согласно разуму. Итак, сущее, необходимое через себя, не может истинно схватываться как общее — будь то видовое, родовое или аналогическое, — но мыслится только как единичное, а потому и никоим образом не способное умножаться.

13. *Этим последним доводом подкрепляется первый.* — Если этот довод прочен, а он действительно таков, от него принимает силу первый довод, основанный на том, что Богу, или необходимому сущему, бытие свойственно через себя, т. е. от себя самого. В самом деле, имеется в виду, что бытие свойственно ему через себя и первично не как подведенному под некое общее понятие, но как вот такому единичному сущему; так что когда говорится, что этому сущему бытие свойственно не акцидентально и не через иное, это означает не только «не через иное», т. е. не только через иную производящую причину, но и «не через некую общую формальную сущность, абстрагированную от единичности». А что это так, было достаточно доказано предшествующим рассуждением и представляется вполне очевидным из собственного понятия самого бытия, ведь первично и через себя оно свойственно единичной вещи, отнюдь не общей; поэтому и в тех вещах или природах, которые обладают принятым бытием, бытие через себя и первично не может сообщаться общей природе, но сообщается единичной; следовательно, бытие свойственно такому сущему через себя и первично, исключая любое посредничество как внешнего деятеля, так и общей формальной сущности, от которой, самой по себе и взятой абстрактно, принимается необходимое бытие.

14. Однако из объясненного таким образом принципа легко выводится далее, что бытие может быть свойственно некоторому сущему только через производящее исхождение от первого непродуцированного сущего. В самом деле, такая соотнесенность, или предикация *согласно самой сущности*, не всегда требует подобного отношения производящей причинности между тем, что бытийствует через себя и первично, и остальным, бытийствующим через него; но когда то, первейшее, есть единичная вещь, полностью отличная от других и внеположная им, нельзя измыслить ни-

какого другого основания для посредничества или причастности. Поэтому примеры общих формальных свойств, через которые нечто бывает свойственным само по себе и первично, как-то: человеческая способность смеяться или то, что треугольник обладает тремя углами, в сумме равными двум прямым, — эти примеры ничему не противоречат, потому что такие свойства суть своего рода формальные посредники: общая природа соотносится с частным как форма. Здесь же сущее через сущность, которому бытие свойственно через себя и первично, есть некое единичное сущее, не способное быть формальным посредником или формой для иного, и поэтому бытие может сообщаться через него всему остальному только как через производящую причину. В самом деле, целевой причины самой по себе недостаточно, потому что цель как ближайшая причина не наделяет бытием, а метафорически побуждает деятеля к тому, чтобы тот наделял бытием. Поэтому одной целевой причинности как таковой недостаточно для того, чтобы через нее те сущие, которые являются сущими вторично, принимали бытие от сущего через себя, самого по себе и первично. Исходя из этого, нетрудно ответить на затруднения, затронутые в связи с вышеназванными доводами.

Пятый довод

15. Наконец, мы можем добавить и еще один довод, который и сам по себе достаточен, и подкрепляет предыдущий: если бы даны были два произведенных сущих, они были бы либо одинаковыми по виду, либо разными. Ни того, ни другого утверждать нельзя; следовательно¹⁰. Первая часть меньшей посылки доказывается тем, что предельно абстрактное сущее не может умножаться по числу, так как любое численное умножение совершается через материю или в отношении материи. Однако такое доказательство недействительно: хотя оно истинно применительно к физическому и природному умножению индивидов, оно не таково абсолютно, применительно к любому возможному или бытийному умножению единичных вещей. Лучшим доказательством будет основанное на предшествующем рассуждении, а именно: сущностно единичная природа не способна умножаться по числу; но природа Бога, или необходимого через себя сущего, сущностно единична; следовательно. Другим безупречным доказательством могло бы стать следующее: умножение индивидов совершается привходящим образом, и там, где оно возможно, оно само по себе может продолжаться до бесконечности, потому что возможность двух индивидов, или трех, или четырех, или любого другого количества равно непротиворечива, ведь нет никакой формальной причины непременно остановиться на чем-то одном, ибо между ними нет никакого определенного порядка, но по отношению к любому из них умножение другого акцидентально. Если, стало быть, были бы возмож-

¹⁰ Здесь и ниже — характерный для схоластического стиля обрыв вывода, когда дальнейшее абсолютно ясно и не требует эксплицитного проговаривания.

ны два произведенных сущих, различные только числом, их было бы и три, и четыре, и любое другое количество. Но сколько их было бы возможно, столько и существовало бы с необходимостью, поскольку о них предельно истинна следующая аксиома: *В вечном «быть» и «мочь» тождественны*. В самом деле, если есть сущие, необходимые через себя, в них имеется не возможность бытия, но актуальное бытие; следовательно, мы не сможем остановиться на некотором конечном числе таких сущих. Действительно, имеющие причину индивиды сами по себе хотя и способны умножаться до бесконечности, однако в актуальном бытии останавливаются на определенном количестве — либо по воле причины, либо в зависимости от силы и способа ее последовательного действия, либо из-за свойств подлежащей материи; но в тех сущих, которые обладают бытием от себя и беспричинно, остановиться на определенном количестве никоим образом невозможно, так как большее число не более противоречило бы их бытию, чем меньшее, и в силу самого этого отсутствия противоречия оно обладало бы актуальным бытием. Однако никто не соглашается с тем, что имеется актуально бесконечное количество произведенных сущих; следовательно, нужно остановиться лишь на одном — единичном — произведенном сущем.

16. Вторая часть, о разности видов, доказана выше, в ответе Ауреолу и при утверждении силы предыдущих доводов. Теперь же докажем ее через другую дилемму. Эти сущие были бы либо равными по совершенству, либо нет; утверждать нельзя ни того, ни другого; следовательно. Первая часть меньшей посылки может быть доказана прежде всего из того принятого философами суждения, что не может быть двух разных по виду сущностей, которые были бы равными по совершенству; как говорит Аристотель в комментированном тексте 5 кн. X «Метафизики»¹¹, разделяющие род различия всегда соотносятся как лишенность и обладание, ибо одно из них всегда менее совершенно и по этой причине сравнивается с лишенностью; отсюда и происходит та аксиома, что *виды подобны числам*. Основание этого видится в том, что если эти сущие равны, они равно отстоят от не-сущего; откуда же тогда может взяться их сущностное различие или неподобие? И, конечно, во всех сущностно разных вещах, известных нам из опыта, усматривается такое неравенство; поэтому данный принцип весьма вероятен. Тем не менее он не очевиден, ибо даже если две вещи равно отстоят от не-сущего, они, как представляется, могут быть несхожи по природе, ведь отношение равенства отлично от отношения сходства. Потому-то в отношениях в Боге отцовство и сыновство, взятые как отношения, несхожи, или, как их называют, асимметричны, однако по совершенству и релятивной существенности как таковой они считаются равными, причем не только согласно сущности, в которой они тождественны, но и согласно собственным релятивным содержаниям, которыми различа-

¹¹ Аристотель. Метафизика, 1053a 30–1053b 7 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 255.

ются. Вот так мог бы кто-нибудь настаивать на том, что нет противоречия в существовании двух несхожих, но равных непроеденных сущностей.

17. Впрочем, заметим мимоходом, суждение об этом весьма различается применительно к относительному и абсолютному: отношения разнятся формальными терминами вкпе с основанием, на которое опираются, и поэтому в них легче помыслить разность вместе с равенством, так как равенство возникает из степени сущности, а разность — из взаимной соотнесенности. В предположительно непроеденных абсолютных сущих едва ли можно помыслить, в чем их несхожесть, коль скоро они равны и необходимы через себя согласно всему, что они заключали бы в себе. Имеется в них и особый момент: бытие сущим через себя, т. е. необходимым и независимым формально и согласно отграниченному понятию, есть максимальное из всех совершенств. Более того, оно с необходимостью и некоторым образом включает в себя любое другое совершенство, как будет показано ниже. Но каждое из двух таких сущих, согласно их собственной и квазивидовой природе, включало бы такое совершенство, которое с необходимостью и на том же основании пребывало бы в обоих; следовательно, в них нельзя помыслить разность совершенств вместе с равенством. Здесь же применимо и рассуждение о бесконечном множестве таких природ, ведь если бы они были равными и несхожими, они не были бы и никак упорядоченными, но равно разделяли бы любую общую им мыслимую природу. Стало быть, если природа может умножаться в каком-то количестве, то может и в любом, ибо не было бы никакой причины останавливаться на некоем определенном числе и нельзя было бы указать, что именно мешало бы этому числу возрасти. Поэтому множеству таких природ надлежало бы оказаться бесконечным.

18. Нетрудно также применить этот и подобные ему доводы к доказательству другой части дилеммы, а именно того, что непроеденные сущие не могут одновременно быть множественными и быть неравными по совершенству. Во-первых, уже в силу одного того, что эти сущие, согласно их собственным формальным природам, совпадали бы в высшем совершенстве бытия-от-себя, формально или эминентно заключающем в себе все прочие совершенства, как я покажу ниже, неравенство между ними немисливо. Во-вторых, либо среди этих сущих имелось бы одно высшее сущее, в абсолютном и простом смысле более совершенное, чем прочие, либо нет. Если нет, то, следовательно, в этом множестве нет конечного термина, и оно в буквальном смысле бесконечно. А при полагании его актуально существующим будет вполне разумным, что среди этого множества не окажется никакого сущего, совершеннейшего остальных, коль скоро все они будут называться неравными по совершенству. Отсюда, далее, с необходимостью следует, что любое из этих сущих будет конечным по бытийному совершенству, ибо любое из них будет превосходить другим, и даже бесконечным числом других. Следовательно, все это множество было бы несовершенным, поскольку состояло бы из несовершенных сущих, и во всем нем не могло бы иметься бесконечного интенсивного совершенства, но за-

ключалось бы только бесконечное множество конечных совершенств. Но было бы противоречивым, если бы среди сущих не имелось обладающего бесконечным интенсивным совершенством, как было сказано выше при обсуждении творения и еще будет сказано ниже. Более того, этого аргумента от бесконечности было бы достаточно для доказательства того, что мы хотим доказать; однако мы его отложим, так как оно предполагает два принципа, которые должны быть доказаны ниже, а именно: из того, что некоторое сущее существует от себя и сущностно есть свое бытие, следует, что (1) оно безусловно бесконечно в роду сущего и что (2) такие бесконечные сущие не могут умножаться. Эта два принципа подлежат доказательству в следующей диспутации, где речь пойдет о божественных атрибутах.

19. Если же в этом множестве и было бы дано некое в высшей степени совершенное сущее, превосходящее прочие, оно, однако, не было бы бесконечным — либо в силу приведенных доводов, либо потому, что нет никаких разумных причин, почему не может быть другого, еще более совершенного сущего, необходимого через себя. В силу чего вся широта сущих ограничивалась бы тогда именно этой конечной степенью? Здесь применим приведенный выше аргумент об умножении таких сущих до бесконечности. В самом деле, даже если бы они были сущностно различными и не равными совершенством, не было бы никаких причин останавливаться на каком-то конечном числе, ведь даже если между разными сущностями и просматривается сам по себе некий порядок, в этом порядке тоже можно идти в бесконечность, что мы явно видим в возможных творениях. Следовательно, необходимо, чтобы во всей этой широте сущих имелось только одно бесконечное и более совершенное сущее, чем все остальные. Именно это высшее сущее, совершеннейшее прочих и абсолютно бесконечное, мы называем Богом и делаем из его совершенства тот вывод, что прочие сущие, счисляемые вместе с ним, произведены этим бесконечным сущим. Во-первых, первому сущему свойственна бесконечность в силу того, что оно есть сущностно актуальное сущее, ведь оно потому некоторым образом заключает и содержит в себе всецелое бытие, что не имеет ничего, что бы его ограничивало. Следовательно, верно и обратное: так как остальные сущие не обладают высшим совершенством и (если можно так выразиться) целостностью бытия, это явно означает, что они — не абсолютно произведенные сущие через себя, но сущие через причастность, принимающие бытие от того, первого, сущего.

20. Во-вторых, сама по себе иерархия во всей широте сущих — либо через их взаимное подчинение, либо, как минимум, через сведение их всех к одному — мыслится так, что они умножаются до бесконечности не беспорядочно и не случайно. Это подтверждается теологическим примером (которым мы одновременно отвечаем философам, дабы те не считали, что аргументами, коими доказывається единство нетварного сущего, мы опровергаем Троицу Лиц). А именно: хотя католическая вера полагает в Боге множественность Лиц, она полагает их вкупе с порядком, который именуется порядком происхождения; так что и при восхождении мы оста-

навливаемся на абсолютно непроизведенном Лице — истоке прочих Лиц; и при нисхождении находим некое разумное основание, опирающееся на саму природу такого сущего, в силу которого умножение производится до Троицы и не далее. Действительно, в чисто интеллектуальной природе нет другого способа внутреннего действия, или исхождения, кроме как через интеллект и волю. Но если бы в Боге могли умножаться непроизведенные Лица, то, конечно, они могли бы умножаться бесконечно. Вот почему ни вера не принимает множества непроизведенных Лиц, ни разум их не допускает, как и вообще не допускает множества сущих, не сводимых к одному, первому, сущему, от которого все они происходят.

21. В-третьих, то же самое может быть доказано из действительности самого первого бесконечного сущего. Ведь если первое вместе с тем бесконечно, оно будет причиной остального, согласно той распространенной аксиоме, которая, как считается, взята у Аристотеля из комм. текста 4 кн. II «Метафизики»¹²: наибольшее в любом роде есть причина всего входящего в этот род. Это мыслится в высшей степени присущим производящей причине, когда в этой совершеннейшей вещи имеется достаточно силы для производящего причинения прочего. Однако в действительности в этом доказательстве прежде всего неверно приводится текст Аристотеля, откуда, как говорят, заимствован данный принцип. Ведь, как мы отметили в «Индексе»¹³ касательно этого текста, Аристотель вовсе не говорит, что все наибольшее в своем роде служит причиной прочего. Наоборот, то, что в каком-либо порядке служит причиной прочего, есть наибольшее в своем роде. А из этого принципа нельзя вывести тот, другой, потому что общеприимительная посылка в абсолютном смысле необратима. Стало быть, хотя то, что служит причиной прочих сущих как таковых, будет наибольшим, отсюда не следует, что все наибольшее в данном роде служит причиной прочих сущих. Далее, названный принцип сам по себе не настолько очевиден, чтобы из него могло быть образовано доказательство. Более того, он не является истинным, согласно учению Дуранда в Комментарий к Сентенциям, кн. II, дист. 15, вопр. 3¹⁴, и Ауреола в изложении Капреола¹⁵, в Комментарий к Сентенциям, кн. I, дист. 3, вопр. 1. В самом деле, человек, будучи совершеннейшим из живых существ, не становится от этого причиной остальных животных; и белизна не есть причина прочих цве-

¹² Аристотель. Метафизика, 993b 23–30 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 95.

¹³ Индекс — предшествующий тексту «Метафизических рассуждений» подробный указатель, где с каждым разбираемым вопросом Суарес соотносит определенный фрагмент из «Метафизики» Аристотеля. Существует комментированный перевод «Индекса» на английский язык: A commentary on Aristotle's Metaphysics: A most ample index to the Metaphysics of Aristotle Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis by Francisco Suárez / transl. from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

¹⁴ Durandi a Sancto Portiano in sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor. Lugduni: apud Gasparem a Portonaris, 1560. Foll. 135r–136r.

¹⁵ Johannis Capreoli Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. T. 1. Turonibus: Sumptibus Alfred Cattier, 1900. P. 164b–165a.

тов, хотя и представляет собой совершеннейший цвет. Поэтому и Каэтан в Комментарий к «Сумме теологии»¹⁶, ч. I, вопр. 2, арт. 3, не считает этот тезис, относящийся к собственно причине, и прежде всего к производящей причине, ни необходимым, ни истинным. Другие же объясняют его как относящийся к причине в широком смысле и заключающий в себе внешний образец, который может быть назван скорее мерой, нежели причиной; и Аристотель тоже говорит в кн. X «Метафизики»¹⁷, что первое в каком-либо роде есть мера прочего. Но в такой интерпретации из данного принципа можно вывести только то, что, коль скоро среди сущих одни более, а другие менее совершенны, имеется некое совершеннейшее сущее, которое служит мерой прочих, оцениваемых как более или менее совершенные в зависимости от приближения к нему или удаления от него. Отсюда, однако, нельзя было бы заключить, что оно одно является непродленным сущим и производящей причиной всех остальных.

Подтверждение аристотелевского суждения и его истинности

22. Что касается цитированного места из Аристотеля, смысл его скорее в том, что имеется некое сущее, которое служит причиной всех остальных; отсюда Аристотель заключает, что такое сущее — наиболее истинное и совершенное. Отсюда же явствует, заметим мимоходом, что Аристотель следовал данной истине. Ведь он открыто говорит, что то, первое, сущее служит причиной не только вещей тленных и контингентных, но и тех, что существуют всегда, под которыми понимал, видимо, небесные тела и отделенные умы. Нельзя также понимать это место как относящееся исключительно к целевой или экземплярной причинности, на чем настаивают Жанден, там же¹⁸, вопр. 5, и Григорий (из Римини) в Комментарий к Сентенциям, кн. II, дист. 1, вопр. 1¹⁹: во-первых, нельзя потому, что Аристотель прямо приводит пример производящей причины; во-вторых, еще и потому, что в данном предмете целевая причинность не отделяется от производящей, как было сказано выше и будет тотчас подробнее разъяснено. Этому также не препятствует то, что Аристотель, видимо, говорит об эффектах, которые унивокально причастны к объективному понятию причины; действительно, он говорит: *Для чего нечто является причиной, с тем же согласуется по имени и понятию*; или, в другом переводе: *согласно тому, что иным присуща унивокальность*. Этот факт (говорю я) не является препятствием; скорее здесь являет себя аналогия сущего первому сущему и то, что все они не исключают некоего ментального единства, т. е. единства понятия, вкупе с единством имени; вот почему греки порой

¹⁶ Thomae De Vio Caietani Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis Pars 1. Lyrae: Van In, 1892. P. 27–31.

¹⁷ Аристотель. Метафизика, 1053a 5–1053b 8 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 254–255.

¹⁸ Johannes de Ianduno. Quaestiones in duodecim libros metaphysice. Venetiis: Apud Hieronymum Scottum, 1560. P. 606.

¹⁹ Gregorius de Arimino. Lectura in Secundo Sententiarum. S. l., 1503. Fol. 2r a.

относили его к синонимам, что отмечает и Фонсека в указанном месте²⁰. А «унивокально» Аристотель добавляет только ради исключения эквивокальных эффектов, которые никоим образом не совпадают с причиной в имени и в объективном понятии, ведь для них необходимо, чтобы причина была наибольшим в данном роде не формально, а эминентно.

23. *Разъясняется приведенное место из Аристотеля.* — Вызвать смущение или сомнение может лишь одно: Аристотель в заключении говорит во множественном числе о том, что начала непреходящих сущих предельно истинны. Отсюда создается впечатление, что, по его суждению, имеется несколько непроезенных первоначал непреходящих вещей, как это интерпретируют и приписывают ему выше Жанден и Григорий. Под непреходящим они разумеют движение небесных тел, а под их началами — все отделенные субстанции, полагаемые, согласно Аристотелю, непроезенными. Но это опровергается тем же аргументом. К тому же рассуждение о небесных телах и об отделенных умах, которые приводят их в движение, у Аристотеля одно и то же, так как те и другие в наибольшей степени соответствуют друг другу вечностью или необходимостью бытия и так как небо, согласно Аристотелю, вообще не есть нечто возникшее. Другие же считают, что Аристотель употребляет здесь множественное число из-за первоначалии, которую они полагают у Аристотеля непроезенной и выступающей в своем роде началом остальных вещей. Однако в этом они неправы; в противном случае Аристотель должен был бы прийти к тому выводу, что первоначалия есть в наибольшей мере сущее и начало всех непреходящих вещей, а то и другое ложно и противоречит его учению. Так что Аристотель употребил множественное число вместо единственного либо в силу превосходства первой причины, либо потому, что в первоначалии совпадают множественные первоначала причин, ведь существуют целевая, производящая и экземплиарная первоначалии. Стало быть, под именем начал он разумеет эти причины, которые в реальности, однако, суть только одна первоначалия. Вот что следует мимоходом заметить об этом суждении Аристотеля. Теперь же, обратившись к самой реальности, мы попытаемся доказать, что в первом сущем из того, что оно есть в наивысшей степени сущее, истинно следует, что оно есть причина прочих сущих, пусть даже не все с этим согласны. И это доказательство мы представим в следующем рассуждении.

*Откуда следует, что в наивысшей степени сущее
есть причина прочих сущих*

24. Будем рассуждать иначе: первое непроезенное сущее по своему высочайшему совершенству бесконечно; стало быть, оно обладает наибольшей силой действия; стало быть, оно в силах произвести все, что причастно бытию или обладает им; стало быть, оно производит все су-

²⁰ Commentariorum Petri Fonsecae in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quatuor. T. 4. Lugduni: H. Cardon, 1612. P. 7.

щее, и нет ничего, кроме него самого, что не было бы произведенным. Первый antecedent выведен из предыдущих рассуждений, коими было показано, что следует прийти к некому произведенному существу, совершенством превосходящему остальные. А то, что оно бесконечно, отчасти доказано, так как само по себе сущностное бытие не имеет ничего, что бы его ограничивало; отчасти же может быть выведено из сказанного выше о творении, которое, как мы показываем, возможно для первого сущего и требует бесконечной силы, ведь любая мощь имеет некий соразмерный объект, и чем выше и универсальнее мощь, тем более универсален ее объект. Но активная потенция первого сущего — наивысшая и универсальнейшая из возможных, ибо она пропорциональна его совершенству; следовательно, в ее объект входит всякое сущее; следовательно, всякое сущее производимо этой мощью, а значит, нет такого возможного сущего, которое не могло бы производиться такой мощью. Следовательно, нет другого сущего, необходимого через себя, кроме самого первого сущего, ибо необходимому существу противоречит быть производимым некоторой мощью.

25. Против этого довода, однако, можно возразить, что активная потенция, пусть даже наивысшая и бесконечная, не включает в свой объект любое сущее, ибо в противном случае она включала бы и само первое сущее. Значит, нужно добавить ограничение со стороны самой мощи. Для этого недостаточно сказать, что ее объектом является возможное сущее. Действительно, либо это возможное понимается чисто позитивно, т. е. включает в себя также необходимое, а значит, включает и Бога, ведь существующее есть также могущее существовать, согласно правилам диалектиков; либо возможное понимается как лишенное необходимости существования, и тогда возникает порочный круг, когда говорят, что любое сущее, отличное от первого сущего, возможно, ведь об этом и спрашивается, а именно о том, имеется ли некое необходимое сущее. Кто измышляет такие внутренне необходимые сущие помимо первого, тот утверждает, следовательно, что соразмерным объектом этой мощи является производимое сущее: разве можно помыслить более универсальную мощь, чем та, что простирается на все производимое? А на необходимые сущие такая мощь не распространяется, ибо они непроеизводимы.

26. *Защита приведенного довода.* — Тем не менее этот довод, взятый у св. Фомы, из кн. II, гл. 15 «Суммы против язычников», может быть многими способами доказан на основе его же учения, главным образом из аргументов 3, 4, 6 и 7. И прежде всего из того, что к совершенству первого сущего принадлежит виртуально или эминентно содержать в себе любую существенность; следовательно, первое сущее, существующее через себя, имеет силу производить любую отличную от себя существенность; следовательно, совершенству и всемогуществу первого сущего противоречит, чтобы, кроме него, имелось еще нечто произведенное и абсолютно необходимое. Так что хотя и верно, что соразмерный объект божественной мощи есть сотворимое, или производимое, сущее, однако в то же время совершенство этой мощи подразумевает, что всякое отличное от

нее сущее может быть ею произведено, поскольку эминентно содержится в ней. Это же можно показать и от противного: к совершенству этой мощи принадлежит способность обратить в ничто любую отличную от нее вещь, иначе она не имела бы полной власти надо всем; следовательно, совершенству и универсальности этой мощи противоречит, чтобы некое сущее, кроме нее, было в абсолютном смысле необходимым и независимым. Это утверждается и подтверждается со стороны самих сущих, отличных от первого сущего, каковы бы они ни были, ведь было показано, что ни одно сущее, отличное от первого, не может быть ему равным в существенности и совершенстве, но непременно ему уступает. Отсюда с необходимостью следует, что такие сущие конечны и несовершенны; следовательно, с их стороны всякому такому сущему не противоречит быть производимым, поскольку несовершенное принимает любое свое совершенство от чего-то более совершенного. Схожим образом, сущее через причастность происходит от сущего через сущность, и нельзя привести другой разумной причины, почему такому сущему противоречит быть произведенным. Более того, это гораздо лучше соответствует его несовершенству и ограниченности, чем быть абсолютно необходимым сущим. Итак, любое такое сущее входит в объект производящей потенции первого сущего, и потому нет необходимого и нетварного сущего, кроме первого.

Последний довод — от целевой причинности

27. Последний довод может быть выведен из причинности конечной цели, а именно: среди вещей имеется совершеннейшее сущее, составляющее конечную цель всех прочих; следовательно, оно и есть первое производящее начало остальных, а потому только оно нетварно и является истинным Богом. Антецедент принимают почти все философы, не отрицая, что по меньшей мере в роде целей существует иерархия вторых умных сущих и первого. То же суждение применимо к любым прочим сущим: все они подражают самому первому сущему и стремятся уподобиться ему. Те же, которые так или иначе способны этого достигнуть, т. е. интеллектуальные сущие, полагают в нем свое блаженство и не успокаиваются до тех пор, пока не придут к нему, как нам известно из собственного опыта. Наконец, было бы вопиющим несовершенством и смешением вещей, если бы между ними не было порядка; следовательно, им всем надлежит соотноситься с некой конечной целью. Но если имеется некая конечная цель остальных вещей, ею может быть только первое и высшее сущее, о чем было сказано выше, в дисп. XXIV. А первый консеквент доказывается, ибо все имеющее целевую причину имеет и причину производящую, ведь, по свидетельству Аристотеля, конечная цель есть то, ради чего нечто возникает, так как цель побуждает производящую причину к действию.

28. *Уловка, ослабляющая приведенный довод.* — Правда, могут заявить в ответ, что одно дело — иметь конечную цель, и другое — иметь целевую причину: цель сама по себе выражает только объективное по-

нятие термина, причина же — понятие начала и движущего. Можно помыслить, что первым способом какая-либо вещь обладает конечной целью, но не целевой причиной в собственном и строгом смысле, и тогда следование от цели к производящей причине валидным не будет. Именно так, видимо, некоторые философы мыслили действие конечной цели между ближайшими двигателями сфер и неподвижным перводвигателем, без какого-либо производящего исхождения. Ибо даже если они считали вторичные отделенные умы существующими через себя и с необходимостью, они тем не менее верили, что те устремляются к первому отделенному уму как своей цели, или полноте своего природного совершенства. Если же возразить, что иметь такую отнесенность к иному как конечной цели, не будучи в зависимости от него, противоречиво, но любая зависимость противоречит необходимости бытия (ведь если одна вещь зависит от второй, то по устранении второй устранится и первая и, следовательно, эта первая не будет абсолютно и внутренне необходимой), они ответят, что из отнесенности одной вещи к другой как термину или цели не следует собственно зависимость, а следует лишь необходимая связь одной вещи с другой: такая, какая обычно существует между отношением и термином без собственно зависимости одного от другого и какую мы утверждаем между Отцом и Сыном в Боге. Условное предложение «если устранить второе, устранится и первое» тоже не препятствует внутренней необходимости бытия, когда это первое, полагаемое в условном предложении, обладает также внутренней необходимостью, ведь хотя это условное предложение истинно, при невозможности antecedента, однако, невозможным будет и консеквент, и поэтому противоположностью того и другого может быть абсолютно и внутренне необходимое.

29. *Опровержение.* — Хотя эта уловка и обладает некоей видимостью вероятности, в действительности она не такова. Прежде всего, для вещи противоречиво быть от себя и через себя, но быть не ради себя, а ради иного, ведь быть от себя — не меньшее совершенство, чем быть ради себя. Следовательно, беспричинно некоторому существу приписывают первое из совершенств и отказывают во втором. Далее, природа, обладающая бытием от себя, есть вещь всецело абсолютная и не испытывающая ущерба в бытии; следовательно, она не может заключать в себе отнесенность к иному как цели. Наконец, это подтверждается апостериорно, ибо вещь, устремленная к иной вещи как конечной цели, любит себя и свое всецелое бытие ради этой цели; а та вещь, которая обладает бытием от себя, не имеет причины относить это бытие к иной вещи, только или преимущественно ради которой она любила бы себя. Кроме того, ответ указанных философов служит предлогом к отрицанию любой целевой причинности действия ради цели, ведь схожим образом можно было бы сказать, что все стремится к своим целям как неким конечным терминам без всякой целевой причинности, лишь в силу природной склонности. Но это в высшей степени абсурдно, ведь такими природными склонностями к своим целям

обладают все вещи, однако само их такое устройство показывает, что они существуют не от себя, а от высшего деятеля и от него приняли склонность к своим конечным целям.

30. Еще могут сказать: пусть даже истинно, что все имеющее целевую причину имеет производящую причину, однако эти причины не всегда действуют на одно и то же. Так, здоровье есть цель прогулки, но не ее производящая причина. Следовательно, так же и Бог может быть назван целью отделенных умов, однако не их производящей причиной. Это тем более так, что вторичные отделенные умы могут быть названы не столько бытийствующими, сколько действующими ради первого отделенного ума как ради цели, и, таким образом, целевой причиной обладает не столько их субстанция, сколько операция. Они также имеют и производящую причину, однако не ту же самую, ведь производящая причина операций есть субстанция действующего отделенного ума, тогда как его цель — высшее и первое умное сущее. Отвечаю сначала на эту последнюю часть: такая уловка неуместна, согласно мнению философов, полагающих отделенные умы сущими, необходимыми от себя. В самом деле, эти философы последовательно утверждают, что операция отделенного ума есть его субстанция, ибо считают, опять-таки последовательно, что она есть чистый акт, так как, по их мнению, она есть само его бытие через сущность. Таким образом, если операция отделенного ума направлена на Бога как на конечную цель, и эта операция для отделенного ума есть его субстанция, то и субстанция тоже с необходимостью должна быть направленной на конечную цель. Но если операция непременно имеет производящую причину, поскольку имеет причину целевую, то необходимо утверждать то же самое и о самой субстанции, коль скоро сама субстанция полагается тождественной ее операции. Наконец, если принять истинное суждение, согласно которому во вторичных, т. е. тварных, отделенных умах операция отличается от субстанции, то необходимо будет утверждать: коль скоро операция отделенного ума существует ради Бога как цели, то этой же цели подчинена и субстанция — либо потому, что такая субстанция существует ради своей операции, либо потому, что она достигает своей цели или следует за ней только через операцию. Следовательно, не только операция, но и сама субстанция учреждены ради этой конечной цели.

31. В силу этого субстанция не может относиться к себе самой как производящей причине своего бытия, подобно ее операции, ведь операция уже предполагает бытие, из которого может эффективно проистекать; само же бытие не предполагает ни себя, ни саму субстанцию, и поэтому в итоге мы приходим к выводу, что эту субстанцию нужно свести к некоей производящей причине. Ею может быть только первое сущее как таковое, к которому она устремлена как своей конечной цели. И хотя не всегда вещь, выступающая целью, является также производящим началом, особенно когда сама цель должна быть произведена действием и представляет собой цель-через-которую (quo) или цель-благодаря-которой

(*cuius gratia*), однако часто цель и производящая причина совпадают в одной вещи, особенно когда цель есть то-что́ (*qui*) или то-ради-чего (*cui*). Так, всякий действующий действует в определенном смысле ради себя самого и, следовательно, одновременно является и производящим, и целью своего действия. Стало быть, в данном случае из того, что Бог есть конечная цель, убедительно выводится, что Он есть первоначало всего — либо потому, что Он есть цель, которую не нужно производить, а нужно принимать ею произведенное, подражать ей и почитать ее; либо потому, что устройство вещей в виду этой цели не может быть возведено к иной причине. Действительно, либо эта причина встроена в иерархию произведенных вещей, и тогда она тоже была бы произведена ради той цели, и нужно будет отыскать ее причину; либо она пребывает вне этой иерархии, и тогда она не может быть ничем, кроме как самой конечной целью. Это утверждение само по себе согласно с разумом, ведь Бог есть такая цель, в которой не ищут некой пользы через действие, но которая сама стремится сообщить иным сущим собственную благодать, а все прочие сущие желают ей некоторым образом следовать, или подражать, по справедливому замечанию св. Фомы в «Сумме теологии», части I, вопр. 44, арт. 4²¹. Поэтому Бог есть конечная цель именно как первопричина, действующая ради сообщения своей благодати. Точно так же эта конечная цель превосходно соответствует началу и соразмерна ему, поскольку порядок деятелей следует порядку целей, и потому высшему деятелю соответствует и высшая цель. Таким образом, в данном вопросе из того, что все сущие устремлены к Богу, или к первому сущему, как конечной цели, следует правильный вывод о том, что Бог есть первоначало всего.

32. *Заключение из всего сказанного.* — Итак, все изложенное вполне доказывает существование Бога. Хотя некоторые аргументы из затронутых, взятые порознь и сами по себе, быть может, не настолько убедительны, чтобы упорствующий или злонамеренный человек не мог находить отговорки, они тем не менее в высшей степени эффективны и, прежде всего будучи взятыми в совокупности, неопровержимо доказывают названную истину. Ниже мы добавим к ним некоторые из тех, коими можно показать единство Бога. Но по внимательном рассмотрении уже приведенных аргументов окажется, что и они отчасти говорят о том же, о чем было сказано в разделе первом, а именно: как обязанность доказывать существование нетварного сущего возлагается на метафизика, хотя физик некоторым образом полагает начало такому доказательству или прокладывает к нему путь, так и доказательство того, что такое неизменное сущее — только одно и служит началом всех прочих сущих, и оно-то и есть истинный Бог, тоже возлагается на метафизика, ибо доказательство выстраивается во всей его полноте метафизическими сред-

²¹ Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae. Prima pars a quaestione XLIV ad quaestionem XLIX. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1044.html30313> (дата обращения: 27.11.2024).

ствами. Что здесь применяется второй род доказательства, который мы назвали как бы априорным, самоочевидно, поскольку мощнейшая и почти всецелая сила доказательства основывается на совершенстве сущего через собственную сущность. В первом же роде доказательства, который основан на чувственных эффектах, отчасти, кажется, привлекается и применяется нечто из философии природы, и потому в этом аспекте тоже будет истинным, что философия приготавливает путь и способствует этому способу доказательства. Однако собственное средство такого доказательства поистине метафизично: это единство конечной цели и взаимосвязь, или соподчинение, которое обнаруживается во всех реально существующих вещах. Ибо такое доказательство — самое абстрактное и универсальное, поэтому оно само по себе относится к метафизике, хотя в его применении к единичным вещам метафизика часто пользуется услугами философии.

Опровергается второе суждение, изложенное в предыдущем разделе

33. Наконец, из всего сказанного на основании очевиднейшего опыта можно заключить, насколько далеко от истины приведенное выше суждение, утверждавшее, что бытие Бога известно само по себе вплоть до того, что не нуждается в доказательстве посредством разума. Ведь из сказанного явствует, что требуется немало рассуждения и умозрения, чтобы действительно убедиться в этой истине; так можно ли считать ее самоочевидной? Так что св. Фома в «Сумме теологии», части I, вопр. 2, арт. 1, опираясь на различение, проведенное в кн. I «Второй аналитики»²² и подробно изложенное применительно к пропозициям, которые известны либо только сами по себе, либо сами по себе и для нас, мудро утверждает, что бытие Бога есть бытие в себе²³, и это само по себе известно, потому что быть непосредственно через себя приличествует Богу и принадлежит к Его основному понятию и смыслу. Однако св. Фома отрицает, что это само по себе известно нам, потому что ни сущность такого сущего, как оно есть в себе, для нас не мыслима, ни из самих терминов для нас не очевидна необходимость остановиться в порядке эффектов и причин на некоем нетварном сущем. Еще менее нам само по себе известно, что такое сущее может быть только одним. Поэтому многие язычники сомневались в этой истине или даже отрицали ее; и вплоть до сегодняшнего дня не только многие язычники, но и еретики, уже слышавшие Благою весть, страдают тем же неразумием и впадают в безбожие; и даже некоторые верующие и ученые люди отрицают очевидность этой истины. А ведь такого не случается в отношении вещей, которые известны нам сами по себе. С этим суждением, помимо

²² Аристотель. Вторая аналитика, кн. I, гл. 2, 71b 20–72a 4, гл. 4, 73a 36–74a 4 // Аристотель. Соч. Т. 2. С. 259–261; 264–266.

²³ Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae. Prima pars quaestio II. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> (дата обращения: 27.11.2024).

Гервея, Капреола и других томистов, согласны св. Фома в Комментар. к Сентенциям, кн. I, дист. 3²⁴; Дуранд, вопр. 3²⁵; Ричард (Мидлтон), вопр. 2²⁶.

34. Другие же хотя и принимают вторую часть суждения, чего нам довольно, отрицают, однако, первую часть, ибо не допускают указанного различия и не считают, что высказывание, само по себе и в себе известное, может не быть самим по себе известным для нас. Таково мнение Скота в Комментарии к Сентенциям, кн. I, дист. 2, вопр. 2; Оккама, дист. 3, вопр. 2; Габриэля, вопр. 4; Генриха в Сумме, арт. 22, вопр. 2²⁷. Но, по правде говоря, напрасно эти авторы пытались логически оспорить то, о чем в реальности вряд ли возможны споры. Действительно, кто сомневается в наличии некоторых истин, которые непосредственны в самих себе, однако для нас мыслимы только через нечто промежуточное? Например, не подлежит сомнению, что, если пропозиция «количество есть акцидентальная сущность» истинна, она истинна без чего-либо промежуточного между субъектом и предикатом; однако мы познаем это лишь через промежуточные средства, причем вполне внешние. Следовательно, если пропозиция, известная через себя, и непосредственная пропозиция суть одно и то же, не подлежит сомнению, что есть много пропозиций, известных через себя в себе, но неизвестных через себя для нас. А если Скот и другие скажут, что имеют в виду не вещи, а пропозиции, которые внутренне выражают подчиненность нашим понятиям, не подлежащим различению на понятия сами по себе и понятия для нас, мы ответим, что они впадают в эквивокацию, ведь мы говорим не о знаках как таковых, а об обозначенных вещах, и не о формальных понятиях, а об объективных, а в них четко прослеживается указанное различие. Действительно, часто вещи, противостоящие нашим (объективным) понятиям, обладают непосредственной и даже самой по себе известной связанностью, хотя как противостоящие нашим формальным понятиям и принимающие от них именование они не тотчас известны нам в своей связанности. Следовательно, указанное различие весьма точно, и его применение к данному предмету в высшей степени уместно, как было достаточно разъяснено.

35. Добавлю, однако, что хотя, строго говоря, бытие Бога известно нам не как вполне очевидное, эта истина тем не менее настолько сообразна естественному свету разума и согласию всех людей, что никто не может о ней не ведать. Потому-то Августин в трактате CVI Толкования

²⁴ Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino. Scriptum super Sententiis. Liber I distinctio III. Art. 2. URL: <https://www.corpusthomicum.org/snp1003.html> (дата обращения: 27.11.2024).

²⁵ Durandi a Sancto Portiano... Foll. 18v a–19r a.

²⁶ Ricardus de Mediavilla. In primum sententiarum questiones persubtilissime. Soardus, 1507. Foll. 13v b–14r a.

²⁷ Duns Scotus. Opera omnia. Vol. II: Ordinatio. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. P. 131 ss; Guillelmus de Ockham. Opera Theologica. T. II. New York: St. Bonaventure, 1970. P. 401–405; Henricus de Gandavo. Summa quaestionum ordinarum. T. I. S. I: Jodoci Badii Ascensii, 1520.

на Иоанна, комментируя эти слова: *Я открыл имя Твое человекам*²⁸, говорит: *Не то имя Твое, коим Ты именуешься Богом, но то, коим именуешься Отцом моим. Ибо то, коим именуется Бог, не могло быть абсолютно не известным всякой твари и всем народам еще до того, как уверовали во Христа*²⁹. Но такое знание Бога можно понять двояко. Одним способом — в некоем смутном и общем понятии, например в понятии некоего высшего божества, способного помогать нам, делать блаженными и т. п.; такое понятие хотя и соответствует истинному Богу, однако может прилагаться и к ложным богам. Видимо, именно в этом смысле Цицерон в кн. I «О природе богов»³⁰ говорит, что нет такого народа, который не обладал бы неким предзнанием существования Бога. Другим способом под знанием Бога можно понять знание истинного Бога в понятии высшего существа, больше которого ничто не может быть, ибо оно есть начало прочих существ. Этот смысл, видимо, имеет в виду Августин в указанном месте, оттого и добавляет: *Такова сила истинной божественности, что она не может полностью, вообще, сокрыться от разумной твари, пользующейся разумом, ибо, за исключением немногих, а именно тех, в ком природа ущербна, весь род человеческий признает Бога творцом этого мира*. В том же смысле высказывались Тертуллиан в Апологии, гл. 17³¹, и Киприан в трактате «О суете идолов»: «Потому-то величайшее преступление — не хотеть познать Бога, Которого не знать невозможно». В том же духе другие упомянутые выше авторы утверждали, что в людей по природе вложено знание истинного Бога.

36. Но это знание не во всех происходит от доказательства, ибо не все способны к нему, и не из одной лишь очевидности терминов. В самом деле, даже если мы согласимся с тем, что имя Бога обозначает необходимое и через себя существе, больше которого нельзя помыслить (как того хотел Ансельм, следуя Августину, кн. I, гл. 7 «О христианском учении»³²), отсюда еще не явствует непосредственно, что представляет собой обозначаемое этим именем: истинную ли вещь или только нечто нами выдуманное и воображаемое. Следовательно, такое знание может происходить из двух источников. Во-первых, из максимального соответствия этой истины человеческой природе, ведь когда эта истина предлагается в разъясненных терминах, она хотя и не сразу являет себя вполне очевидной, однако сразу же являет себя согласной с разумом и очень легко убеждает не совсем испорченного человека. В самом деле, в этой истине не усматривается ничего, что вызывало бы отторжение или мешало бы в нее поверить; наоборот,

²⁸ Ин 17:6.

²⁹ *Augustinus*. In *Evangelium Ioannis. Tractatus 106*, n. 11. URL: https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/omelia_106_testo.htm (дата обращения: 27.11.2024).

³⁰ *Марк Туллий Цицерон*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 74–75.

³¹ *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 141.

³² *Блаженный Августин, еп. Иппонский*. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб.: ВІΒΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2006. С. 47–48.

многое в ней тотчас склоняет к признанию ее истинности, — многое (говорю я) не только метафизическое или физическое, но также и моральное, и не только внешнее, но и внутреннее. Ведь если человек обернется на самого себя, он познает, что существует не от себя и не самодостаточен для обретения совершенства, и что все твари, известные ему из опыта, тоже не самодостаточны. Более того, он опознает в себе более совершенную природу, чем у них, но в своем разряде несовершенную, потому что как в познании истинного, так и в любви ко благу он признает себя немощным и нетвердым. Отсюда человек очень легко убедит себя в том, что нуждается в высшей природе, от которой берет начало и которой направляется и управляется.

37. Во-вторых, это общее знание опирается на предание и наставление от старших: детей — от отцов, а несведущих — от ученых. Отсюда же во всех людях распространяется и обретается понимание того, что Бог существует. Это знание большей частью видится принимаемым скорее через человеческую веру, особенно у простонародья, чем через самоочевидность предмета; тем не менее оно не лишено некоторой практической и нравственной очевидности, достаточной для того, чтобы обязать к признанию той истины, что Бог существует, или даже исследовать ее. И поэтому легко понять все то, что говорят ученые о познании Бога, вложенном в нас по природе.

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

Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part III*

Franciscus Suarez

For citation: Franciscus Suarez. *Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part III. Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 4, pp. 559–585.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.402> (In Russian)

References

- 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)
Augustinus (2006) *Christian science, or Foundations of sacred hermeneutics and ecclesiastical eloquence*. St. Petersburg, Bibliopolis Publ. (In Russian)

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

See the introductory article and Parts I and II: Vdovina G. V. Francisco Suárez's philosophical theology: An orgy of logical reason. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101> (In Russian); 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); 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)

- Augustinus. *In Evangelium Ioannis. Tractatus 106*. Available at: https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/omelia_106_testo.htm (accessed: 27.11.2024).
- Dionysius the Areopagite (2002). *Works (with Exegesis of Maximus the Confessor)*. Transl. by G. M. Prokhorov. St. Petersburg, Aleteiia Publ., Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Doyle J. P., transl. (2004) *A commentary on Aristotle's Metaphysics: A most ample index to the Metaphysics of Aristotle Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis by Francisco Suárez*. Milwaukee, Marquette University Press.
- Duns Scotus (1950) *Opera omnia*. Vol. II: *Ordinatio*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Durandus a Sancto Portiano (1560) *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*. Lugduni, Apud Gasparem a Portonaris.
- Gregorius de Arimino (1503) *Lectura in Secundo Sententiarum*. S.l.
- Guillelmus de Ockham (1970) *Opera Theologica*. Vol. II. New York, St. Bonaventure.
- Henricus de Gandavo (1520) *Summa quaestionum ordinarum*. Vol. 1. S.l., Jodoci Badii Ascensii.
- Johannes de Ianduno (1560) *Quaestiones in duodecim libros metaphysice*. Venetiis, Apud Hieronymum Scottum.
- Johannis Capreoli (1900) *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*. Vol. 1. Turonibus, Sumptibus Alfred Cattier.
- Marcus Tullius Cicero (1985) *Philosophical treatises*. Moscow, Nauka Publ.
- Petrus Aureolus (1596) *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum*. Pars Prima. Romae, Ex typographia Vaticana.
- Petrus Fonseca (1612) *Commentariorum Petri Fonsecae in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae tomi quatuor*. Vol. 4. Lugduni, H. Cardon.
- Ricardus de Mediavilla (1507) *In primum sententiarum questiones persubtilissime*. Soardus.
- Soncinas (1579) *Quaestiones metaphysicales acutissimae*. Lugduni, apud Carolum Pesnot.
- Tertullianus Quintus Septimius Florens (2005). *Apologetic. Ad Scapulam*. Transl. by A. Iu. Bratukhin. St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Thomae De Vio Caietani (1892) *Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris sancti Thomae Aquinatis*. Pars 1. Lyrae, Van In.
- Thomas Aquinas (2004). *Summa contra Gentiles*. In 2 vols, vol. 1, transl. by T. Iu. Borodai. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sviatogo Fomy Publ. (In Russian)
- Thomas Aquinas (2004). *Summa contra Gentiles*. In 2 vols, vol. 2, 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: 27.11.2024).

Received: August 23, 2023

Accepted: August 23, 2024