

Имеются ли в Боге реально различные формальности, или Нечто формально различное из природы вещи*

Гервей Наталис

Для цитирования: Гервей Наталис. Имеются ли в Боге реально различные формальности, или Нечто формально различное из природы вещи // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 3. С. 419–440. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.303>

[Окончание вопроса 1]

(4vb) Далее шли некоторые относящиеся к Богу вопросы. Из них **первый** — о том, что является общим для сущностного и персонального: имеются ли в Боге, помимо отличия одного отношения от другого, некие реально различные формальности, или нечто формально различное из природы вещи. **Второй** вопрос касался того, что принадлежит только сущности: является ли практическим познание, коим Бог познает себя как благо, которое надлежит любить или которое может быть любимым. **Третий** вопрос касался только отношения: конечно ли отношение в Боге или бесконечно¹. А некоторые другие вопросы относились к Лицам, конституированным из отношения и сущности.

Вопрос 2

(5ra) На **первый** из вопросов ответим так. Кажется, что в силу отличия одного отношения от другого в Боге имеются некие формальности, реально различные из природы вещи. Ибо, согласно Авиценне, действую-

* Перевод выполнен Г.В. Вдовиной при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-011-00439: «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

Перевод с латинского осуществлен по изданию: *Hervaeus Natalis. Quodlibeta. Venetis: Georg Arrivabene, 1513. Foll. 4vb–7va*. В скобках приводится оригинальная пагинация. В перевод вошел Кводлибет I, вопрос 2 «Имеются ли в Боге реально различные формальности, или Нечто формально различное из природы вещи».

Quodlibet (букв. «о чем угодно», часто транслитерируется без перевода) — одна из разновидностей средневекового университетского диспута. Подробнее см.: *Иванов В.Л.* Вопрос Дунса Скота об интенсивной бесконечности в Троице в контексте истории жанра теологических вопросов quodlibet // *ESSE. Философские и теологические исследования*. 2018. Т. 3, № 2. С. 189–225.

¹ Из этих трех вопросов в переведенном тексте Quodlibet I, 2 рассматривается только первый. Второму и третьему посвящены, соответственно, quaestiones 3 и 4 из Quodlibet I.

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2020
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

щий только через субстанцию действует лишь одним способом², и так же обстоит дело, если действующий действует согласно любому единому формальному принципу. Но в Боге имеются разные продуцирования разными способами, а именно рождение и дыхание³. Следовательно, в Боге имеются разные формальности, и они логически предшествуют⁴ эманациям и отношениям⁵. Следовательно, по причине различия отношений будет иметься различие некоторых формальностей из природы вещи⁶.

Довод против: разные формальности суть разные вещи; но в Боге не могут быть даны разные вещи, кроме разных отношений; следовательно⁷, и т. д.

Для прояснения этого вопроса я собираюсь, во-первых, выразить свою интенцию, а именно то, что я понимаю под этим вопросом. Во-вторых, я изложу, сообразно такому пониманию, одно из мнений вкупе с его мотивами. В-третьих, я представлю мнение, которое считаю истинным, вкупе с его мотивами. В-четвертых, отвечу на аргументы в защиту первого мнения.

Момент первый: следует знать, что здесь спрашивается не о том, принимается ли различие атрибутов⁸ через их сравнительное рассмотрение как внешних или внутренних, исходя из того предположения, что атрибуты различаются только в разуме. Здесь спрашивается о том, выражают ли разные атрибуты, например мудрость и справедливость, разные фор-

² Поскольку природное действие субстанций полностью определяется их внутренним принципом (Avicenna. *Physica. Lib. I, cap. V* // *The Physics of The Healing* / ed. and transl. by J. McGinnis. 2 vols. Vol. 1. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009).

³ О *generatio* (рождении) говорится применительно к Сыну, а о *spiratio* (дыхании) — применительно к Святому Духу.

⁴ В Боге нет и не может быть никакого реального хронологического предшествования, о предшествовании можно говорить только с точки зрения последовательности наших понятий.

⁵ Весь вопрос о внутренних продуцированиях в Боге рассматривался в высокой схоластике с двух возможных исходных позиций. Согласно одной из них, отправным пунктом служили уже конституированные *отношения* между Лицами (отцовство, сыновство и т. д.), согласно другой — собственно момент *про-изведения* Сына из Отца и Святого Духа из Отца (и Сына, согласно западному принципу *filioque*). Об этом и о других аспектах внутритроичных продуцирований см.: *Friedman R. L. Medieval Trinitarian Thought From Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁶ *Distinctio ex natura rei* — различие, пролегающее между логическими или метафизическими частями реально единой и неделимой вещи, т. е. различие меньшее (*distinctio minor*), чем различие между индивидуальными вещами или реальными частями вещей. Такое различие присутствует в вещи прежде любого акта интеллекта, который лишь обнаруживает, но не создает его в вещи, в отличие от чисто ментального различия (*distinctio rationis*).

⁷ В случаях, когда вывод из двух посылок вполне очевиден, схоласты часто не прописывают его до конца, ограничиваясь кратким «следовательно». В данном случае очевидный вывод состоит в том, что в Боге не может быть разных формальностей.

⁸ Гервей спрашивает здесь, естественно, о божественных атрибутах. Но для их прояснения далее широко применяется их сопоставление с аналогичными атрибутами в творении.

мальности из природы вещи, различные при отвлечении от любого акта интеллекта — так, чтобы это различие имелось не только согласно акту мышления, но из природы вещи. И поэтому я лишь постольку намерен разбираться с тем, различаются ли атрибуты внешне или внутренне, постольку это требует некоторой аргументации; цель же моя в том, чтобы рассмотреть, коренится ли их различие в их формальностях, различных из природы вещи, по отвлечении от любого мыслительного акта.

Момент второй: следует знать, что есть мнение, согласно которому божественные атрибуты, сущность и отношение, будучи соотнесены друг с другом, выражают разные формальности, различные из природы вещи, а не согласно акту разума; т. е. выражают тот факт, что мудрость и справедливость, и, схожим образом, божество и отцовство, различаются формально из природы вещи. Говорят, однако, что хотя они формально различны, однако единотождественны⁹, так что будет истинным высказывание: *мудрость формально, из природы вещи, не есть справедливость*, как истинно и это высказывание: *мудрость есть справедливость как взятые тождественно*. И говорят, что они единотождественны не только в чем-то третьем, но и между собой — по причине их бесконечности, ибо, как полагают, любая абстрактная формальность в Боге формально бесконечна. Но ничто бесконечное не может терпеть рядом с собой в одном и том же субъекте нечто иное, что не будет ему тождественно тождественным. А так как все эти предикаты формально бесконечны, они взаимно единотождественны не только в чем-то третьем, но и между собой. Но сущность и отношение, из коих одно формально бесконечно, а другое нет, обладают единотождественностью, однако не взаимной: ведь сущность в силу своей бесконечности едина и тождественна с отношением, но не наоборот. А то, что здесь имеется такое различие из природы вещи, доказывается несколькими доводами, одни из которых применимы ко всем божественным предикатам, а другие — только к некоторым.

По первому моменту приводят пять аргументов. Для их понимания следует знать: во-первых, доказывают, что эти два предиката, т. е. мудрость и справедливость, и т. д., формально пребывают в Боге, причем из природы вещи. Во-вторых, доказав это, доказывают, что различие между ними имеется из природы вещи. Первое доказывают так: все то, что выражает совершенство в абсолютном смысле, пребывает в Боге формально; мудрость, и справедливость, и прочие атрибуты выражают совершенство в абсолютном смысле; следовательно, и т. д. Доказательство большей посылки: в том, что всецело совершенно, формально имеется все, в чем выражается совершенство в абсолютном смысле. Но Бог именно таков; следовательно, и т. д. Доказательство меньшей посылки: то, в чем выражается совершенство в абсолютном смысле, таково, что обладающее им лучше, нежели не обла-

⁹ Латинский термин Гервея — *unum idemptice*, т. е. «единое тождественно», или «единое через тождество», а не, скажем, через соединение частей.

дающее; но обладающее мудростью и справедливостью и тому подобным лучше не обладающего; следовательно, и т. д.

Доказав это, доказывают **пятью аргументами**, что формальное различие указанных предикатов имеется в Боге из природы вещи. Из них *первый аргумент* таков. Справедливость и мудрость в Боге обозначают либо только реальное сущее, либо только ментальное сущее¹⁰, либо сложенное из этих двух. Это не может быть только ментальное сущее, потому что оно, будучи умаленным сущим¹¹, не выражает совершенства в абсолютном смысле; и не сложенное из реального и ментального сущего, (**5rb**) потому что тогда мудрость и справедливость выражали бы акцидентально единое и должны были бы разрешаться в два понятия и два означаемых. А это не подобает понятию мудрости или справедливости, поскольку они подразумевают простое понятие реального совершенства. Следовательно, они обозначают только реальное сущее. Но, с твоей точки зрения¹², между ними со стороны вещи нет никакого различия; следовательно, они обладают одним формальным означаемым. Но имена, обладающие одним формальным означаемым, суть синонимы; следовательно, справедливость и мудрость, сказываемые о Боге, суть синонимы. А это ложно; следовательно, и т. д.

Второй аргумент таков. Бог отчетливо познает эти атрибуты интуитивным познанием¹³. Но то, что свойственно вещам только согласно акту постижения, не познается интуитивным познанием; следовательно, различие этих предикатов имеется не только согласно постижению. Доказательство большей посылки: в блаженном познании Бога эти предикаты познаются различно; а блаженное познание Бога есть познание интуитивное, потому что интуитивное познание совершеннее любого другого. Но блаженное познание должно быть совершеннейшим; следовательно, и т. д. Доказательство меньшей посылки: то, что свойственно вещи только согласно постижению, не свойственно ей в ее реальном существовании; но интуитивное познание завершается только в существующем как существующем реально; следовательно, и т. д.

Третий аргумент таков. Это различие приписывается не природе вещи, а интеллекту. Тогда я спрашиваю: природа вещи и интеллект различны некоторым образом или нет? Если нет, то, стало быть, все, что приписывается одному, должно приписываться и другому, ибо для всего, что не-

¹⁰ В эпоху Гервея стандартным было разделение всего сущего на сущее реальное, или «вне души» (*extra animam*), и сущее ментальное (*ens rationis*), или сущее «в душе» (*in anima*).

¹¹ *Ens diminutum* — сущее в душе мыслилось как обладающее меньшей бытийной плотностью по сравнению с реальным сущим вне души. О происхождении термина «умаленное», «уменьшенное» сущее см.: *Maurer A. Ens Diminutum: A Note on its Origin and Meaning // Mediaeval Studies. 1950. Vol. 12, no. 1. P.216–222.*

¹² «С твоей точки зрения», «для тебя»: обычная схоластическая формулировка, вводящая мнение оппонента.

¹³ Интуитивное познание означает в данном случае познание через непосредственное усмотрение, а не через абстрагирование.

раздельно и неразлично, если что-либо приписывается одному, то должно приписываться и другому, поскольку они неразличимы. Если же они различны либо из природы вещи, либо только согласно постижению, то если они различны из природы вещи, наша позиция доказана. А если они различны только согласно постижению, возражаю: ведь никакое различие не предшествует первому различающему в любом роде. Но первое различающее в различии только согласно постижению есть операция интеллекта. Следовательно, различие, которое предшествует операции интеллекта, не будет различием согласно разуму. Но чтобы можно было приписать интеллекту различие согласно разуму, а не природе вещи, различие, коим различаются интеллект и природа вещи, должно предшествовать операции интеллекта; следовательно, и т. д. Если скажут, что различие согласно разуму потому приписывается интеллекту, а не природе вещи, что, если, в предположении невозможного¹⁴, их реально разделить, оно будет свойством интеллекта, а не природы, возражаю. Ведь если, в предположении невозможного, разделить любые два предиката, не имеющие разных формальных сущностей, то ничто не сможет быть приписано одному, что не приписывалось бы и другому. В самом деле, отделение одного от другого придает им только то, что подобает их формальной сущности. Так, если, в предположении невозможного, одно белое отделить от другого, то белое будет подобать лишь тому, чему принадлежит формальная сущность белого. Но в реальности интеллект и природа ничем не различаются в своих формальных сущностях¹⁵; следовательно, если они, в предположении невозможного, разделяются, то все, что будет свойственно одному, будет свойственно и другому.

Четвертый аргумент таков. Если бесконечная мудрость формально есть справедливость, то мудрость вообще формально есть справедливость вообще. Консеквент ложен, следовательно, ложен и антецедент. Ложность консеквента очевидна: ведь из него следовало бы, что любая мудрость есть справедливость, что неверно. Доказательство следствия: конечная или бесконечная степень некоторого совершенства не устраняет его формальной сущности. Стало быть, если формальная сущность одного совершенства сама по себе и в общем виде отлична от формальной сущности другого, отсюда следует, что даже бесконечная степень этого совершенства не устраняет данного совершенства.

Пятый аргумент таков: акты вносят различие, согласно книге 7 «Метафизики»¹⁶. Но акты актуальнейшим образом присутствуют в Боге; следовательно, присутствуют как различные, и т. д.

¹⁴ Per impossibile — аргумент, обретший доказательную силу в контексте сформировавшихся в XIII–XIV вв. концепций абсолютного могущества Бога (potentia Dei absoluta). См. классическую работу: Courtenay W. J. Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.

¹⁵ Имеется в виду, что они не различаются в Боге.

¹⁶ Аристотель. Метафизика. Кн. 7, гл. 8, 1034 а 5–8 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 202.

Затем добавляются несколько доводов в подтверждение некоторых различий. *Прежде всего*, о различии Лиц со стороны эманаций аргументируют двояко. Первый аргумент: должно иметься формальное основание, в силу которого Сын есть Сын и рождается по способу природы, а Святой Дух исходит по способу воления. Но такое обоснование этого различия возможно лишь из формальной дистинкции активных начал; следовательно, и т. д. Доказательство меньшей посылки: данная дистинкция имеется либо со стороны отношений, либо со стороны активных начал. Не со стороны отношений, ибо все относительное по природе требует своего коррелята; следовательно, со стороны отношений нет дистинкции ни по способу природы, ни по способу воления. Если скажут, что эта дистинкция начал имеется исключительно по способу мышления, возражаю: ведь дистинкция исключительно по способу мышления не причиняет реального различия. Но различие эманаций реально; следовательно, и т. д.

Второй аргумент: продуктивное начало — одно и то же со стороны вещи и со стороны разума (5va); поэтому на каком основании оно обладает силой применительно к двум продуцируемым, на том же основании обладает силой применительно к бесконечному числу, так как не может быть ограничения, определяющего этот принцип к конкретному числу. Но продуктивное начало божественных Лиц обладает силой применительно только к двум Лицам: ведь все, что может быть в Боге, есть с необходимостью, а есть в нем лишь два продуцируемых; следовательно, продуктивные начала разных Лиц должны различаться со стороны вещи либо со стороны разума. Если со стороны вещи, тезис доказан. Если со стороны разума, возражаю, ибо различия в разуме недостаточно, чтобы причинить реальное различие. Если скажут, что определяющими будут отношения, возражаю: то, что не составляет сути начала и является последующим по сравнению с началом, не определяет начало к начинанию многого или малого; но отношения именно таковы; следовательно, и т. д. Схожим образом можно аргументировать о Лицах, и особенно о произведенных, ибо у них есть начало. Следовательно, не ими определяются начала.

Со стороны свойств и сущности аргументируют четырьмя способами. *Во-первых*, так: если есть некие два предиката, тождественные реально и формально так, что со стороны вещи между ними нет никакого различия, то чему реально сообщается одно, сообщается и другое. Но свойство не сообщается всему тому, чему сообщается сущность. Следовательно, и т. д. Меньшая посылка очевидна, ибо не всему, чему сообщается сущность, сообщается отцовство. Большая посылка тоже очевидна: ведь если некие два предиката полностью неразличимы, то, поскольку они неразличимы, что бы ни было свойственно одному, свойственно и другому.

Во-вторых, аргументируют так. Те два, в которых нечто реально совпадает с одним и одновременно реально отлично от другого, не могут быть полностью и реально тождественными: ведь на каком основании имеется реальное совпадение с одним, на таком же и с другим. Но Лица реально

совпадают в сущности и различаются свойствами, ибо свойство в реальности несообщаемо; следовательно, и т. д.

В-третьих, аргументируют так: о том, что реально и всецело тождественно, не может верифицироваться противоположное. Но свойство реально несообщаемо, а сущность сообщаемая; они противоположны друг другу; следовательно, и т. д.

В-четвертых, аргументируют так. Два отношения в Отце¹⁷ реально суть две вещи, однако эти две вещи суть тождественно одно — в противном случае они образовали бы композит. Следовательно, реальное различие совместимо с единотождественностью.

Эта позиция подтверждается авторитетом святых. Многие из них присоединяются к доказательству того, что указанные две вещи пребывают в Боге формально; но так как это не особенно важно для данного вопроса, я не буду об этом говорить. Те же авторитетные свидетельства, которые, видимо, признают их различие из природы вещи, я приведу, так как они относятся к делу. Первое свидетельство принадлежит Августину, «Против Максимиана», где он говорит: «Если можешь согласиться с тем, что Отец прост, однако мудр, и благ»¹⁸, и т. д. Здесь Августин доказывает, что если Бог Отец может быть благим, мудрым и т. д. без сложения и разделения, то и три Лица могут пребывать в единой сущности без сложения и разделения. Но если бы Августин считал, что три Лица различаются только ментально, его аргумент был бы ничтожен, ибо из того, что они различались бы только ментально, вывод не следовал бы: ведь в случае чисто ментального различия Лица не производили бы сложения и разделения, так как не производили бы различия со стороны вещи. Но Лица различаются со стороны вещи; следовательно, и т. д. Второе свидетельство принадлежит тому же Августину, книга XV, гл. 3 трактата «О Троице», где он утверждает, что эти свойства, а именно мудрость, благодать и подобные им, равны¹⁹. Но нет равенства одного и того же с самим собой; следовательно, и т. д. Если скажут, что там имеется равенство только согласно разуму, как и множественность согласно разуму, возражаю: ведь тогда следует, что эти свойства не равны со стороны вещи. Следовательно, со стороны вещи они не равны, а это ложно. Но даже если бы это было истинным, мы получили бы подтверждение своей позиции, так как реально неравное различно со стороны вещи. Далее, Августин говорит там же, в трактате «О Троице»,

¹⁷ Отношение рождения (Сына) и выдыхания (Святого Духа).

¹⁸ Цитата в таком виде, приписываемая Августину, «Против Максимиана», в этом сочинении не обнаруживается. Видимо, это одна из тех бродячих цитат, которые существовали в Средние века от автора к автору без обращения к первоисточнику. Так, Д. Боллигер находит ее у Франциска Майронского и тоже отмечает ее неточность и повсеместность (*Bolliger D. Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismuszereption im Werk Huldrych Zwingli mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationen Zwingli. Leiden: Brill, 2003. S. 226, Anm. 24*). Содержательно вопрос простоты Отца рассматривается здесь: *St. Augustinus. Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum. Lib. II, cap. X, num. 3. PL 42. Coll. 765–766.*

¹⁹ *St. Augustinus. De Trinitate, lib. XV, cap. III, num. 5. PL 42. Coll. 1059.*

что Отец не потому Отец, что он есть Бог, но он есть Отец через отцовство, а Бог есть Бог через божество; следовательно, отцовство формально не есть Бог. И тем самым прояснен второй главный момент.

Теперь остается **третий момент** — изложить позицию, которую я считаю истинной. Для ее понимания следует знать, что эти формальности, т. е. справедливость, мудрость и т. п., могут рассматриваться двояко. Одним способом — в общем аналоге, не нисходя к некоторой частной природе. Другим способом — поскольку они пребывают в определенной природе: например, в Боге или твари²⁰. Если рассматривать их первым способом, реальное единство не свойственно им само по себе, как не свойственно и реальное различие. Но ни то ни другое также не противоречит им само по себе: ведь то, что свойственно низшему, не будет ни само по себе свойственно высшему, ни само по себе противоречащим ему. Ибо то, что само по себе свойственно чему-то высшему, свойственно всему, что само по себе находится под ним. Схожим образом противоречащее высшему самому по себе будет само по себе противоречить всему, (5vb) что находится под этим высшим, а значит, не может быть свойственно чему-либо находящемуся под ним. Но реальное единство и реальное различие между этими атрибутами [справедливостью и мудростью] свойственны некоторым низшим сущим, находящимся под ними: так, в Боге они суть одно, в творении суть различное; следовательно, и т. д. Если же рассматривать эти свойства, поскольку они пребывают в определенной природе, то как пребывающие в Боге они реально не различаются, но суть одно; в творении же дело обстоит наоборот хотя бы в отношении некоторых атрибутов (я говорю это, имея в виду единое, истинное и благое). Итак, если рассматривать эти атрибуты как пребывающие в Боге, вопрос о том, различаются ли они из природы вещи, мог быть понят **двояко**. *Одним способом* — в том смысле, что это различие именуется от природы вещи как от отдаленного фундамента, а производится посредством акта интеллекта, так что смысл будет таким: различие атрибутов может быть схвачено лишь постольку, поскольку формальности, заключенные в атрибутах как взятых в общем виде, в некоторых сущих различаются реально и из природы вещи. Через их совместное постижение мыслящий способен постигнуть ментальное различие между ними там, где они реально едины. Именно так мыслят различие атрибутов из природы вещи сторонники этого мнения: они полагают, что различие атрибутов имеется в Боге только согласно разуму, через отнесенность вовне; и я считаю это мнение истинным. Но сейчас речь не о том, поэтому пока оставим это.

Другим способом такое различие может быть положено из природы вещи, а значит, не посредством акта интеллекта: положено так, что в Боге

²⁰ Иначе говоря, любой предикат может рассматриваться либо только в его внутренних характеристиках, выраженных в общем понятии, либо вдобавок с точки зрения его реализации в конкретной природе, где он принимает дополнительные определения в зависимости от свойств данной природы (тварной или нетварной, конечной или бесконечной).

эти формальности, согласно их формальной существенности, отличаются друг от друга помимо акта интеллекта. Не думаю, что это истинно, и докажу, во-первых, следующим образом. Такое различие, полагаемое со стороны вещи, либо реально, либо нет. Предположение очевидно, ибо здесь заключается противоречие: реальное и нереальное противоречат друг другу, следовательно, и т. д. Но данное различие не реально; следовательно, оно есть различие только согласно постижению. Доказательство вывода: любое различие имеется либо исключительно согласно бытию в душе, либо согласно бытию вне души, и тогда оно реально. Но было предположено, что оно не реально; следовательно, и т. д. Доказательство бóльшей посылки: претерпеваемое свойство (*passio*)²¹ чего-либо или то, с чем иное соотносится по способу претерпеваемого свойства, не превосходит того, чьим претерпеваемым свойством оно является. Единое и многое, различное и неразличное суть претерпеваемые свойства сущего; следовательно, они не превосходят сущего. Но всякое сущее есть сущее либо в душе, а именно ментальное сущее (*ens rationis*), либо вне души, а именно реальное сущее; следовательно, любое различие есть различие либо только согласно разуму, либо согласно внешней вещи. Если будут утверждать, что данное различие реально, возражаю: для того, чтобы некие сущие различались реально, им надлежит быть разными вещами или разными вещностями²², из которых одна не тождественна другой. Но мудрость Бога и справедливость Бога не таковы, ибо хотя истинно, что мудрость Бога есть справедливость реально, следовательно, и т. д. Бóльшая посылка доказывается относительно ее двух частей. Доказательство той части, что сущие, различные реально, должны быть разными вещами: как отсутствие различия относится к одному, так различие — ко многому. Но реально неразличное, поскольку оно неразлично, есть одна вещь; следовательно, сущие, различные реально, поскольку они различны реально, суть разные вещи или вещности. А вторая часть, т. е. тот вывод, что одна вещь не есть другая, доказывается следующим: «это есть то» обозначает единство предиката с субъектом или отличие от него. Но было доказано, что где имеется реальное различие, там надлежит полагать различные вещности; следовательно, одна вещность реально не есть другая. И отсюда явствует бóльшая посылка.

²¹ *Passio* (часто переводится также термином «атрибут») — такое свойство, которое с необходимостью проистекает из сущности вещи, но не входит в ее определение. Например, *passio* огня — жгучесть. Не могу согласиться с предложенным В. Л. Ивановым (см., напр.: *Иванов В. Л. Вопрос Дунса Скота...* С. 229, 253) буквальным переводом *passio* как «терпение»: основное значение этого русского слова настолько далеко от значения латинского термина, что практически с ним несовместимо.

²² Вещь (*res*) и вещность (*realitas*) — обозначение онтологических единиц разной степени единства в специфическом словоупотреблении сторонников формальностей: «вещь» обозначает то, что обладает индивидуальным единством, «вещность» же практически тождественна «формальности» и обозначает те логико-метафизические элементы вещи, которые различаются *ex natura rei*, но не разрушают ее индивидуального единства.

Если скажут, [во-вторых,] что справедливость Бога есть его мудрость реально, однако справедливость не есть мудрость формально, возражаю. Ведь формальность любого совершенства состоит в том, что обладающий ею формально таков: формальность мудрости состоит в том, что через нее некто мудр. Но, согласно блаженному Августину, Бог через свою мудрость справедлив, и благ, и т.п. Следовательно, формальность одного совершенства реально есть формальность другого. Если на это скажут, что формальность одного есть формальность другого тождественно и реально, однако эти формальности не тождественны формально, против этого возражаю **двояко**. *Во-первых*, возражаю против утверждения, что эти две формальности не тождественны формально, ибо различаться формально означает различаться формальностями; следовательно, те формальности, которыми различаются мудрость и справедливость, либо представляют собой такие формальности, из которых одна есть другая, либо разные простые формальности, из которых одна не есть другая. Первого не может быть, так как формальности, из которых (**бра**) одна есть другая, суть одна формальность. В самом деле, предикация типа «это есть то» обозначает единство субъекта с предикатом; но обладающие одной формальностью не различаются формально, как и обладающие одной персональностью не различаются персонально. Стало быть, мудрость и справедливость не различаются теми формальностями, из которых одна есть другая. Второго тоже не может быть даже согласно авторам приведенного выше мнения, а именно не может быть, чтобы в Боге имелись несколько формальностей, из которых одна не есть другая: отсюда последовало бы, что формальности присущи формальностям²³, и еще многое, что я опускаю и что явно несуразно.

Во-вторых, возражаю против того аргумента, что эти формальности единотожественны, и спрашиваю, подразумевается ли тождество некоторое единство или нет. Нельзя сказать, что нет: ведь очевидно, что тождество подразумевает некоторое единство. Значит, либо единство большее, чем единство, либо меньшее, либо равное. Нельзя сказать, что большее или меньшее, ибо тогда имелось бы некое единство, большее или меньшее единства. И если бы единство должно было выражать большее или меньшее единство, то ему скорее надлежало бы выражать большее единство, нежели меньшее, поскольку среди видов единства, положенных Аристотелем²⁴, наибольшим будет единство через тождество, а именно единство в субъекте. И таким образом, полагать, что нечто едино и тождественно, означает полагать, что оно едино максимально; а то, что едино максимально, едино формально. Следовательно, и т.д. Если же единство выражает единство равенства, то выражение единства через тождество избыточно и подразумевает присоединение одного и того же предиката к самому себе, взятому номинально и адвербиально; это было бы так же несуразно, как

²³ То есть следовал бы уход в бесконечность.

²⁴ *Аристотель*. Метафизика. Кн. 5, гл. 6, 1015 b 16–1017 a 6 // *Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 152–155.

называть унивокально единое тождественно тождественным; следовательно, и т. д.

Возможно, на это скажут, что данное различие называется реальным не потому, что в нем имеются разные реальности (=вещности, *realitates*), а потому, что оно берет начало в природе вещи. Возражаю. Если оно берет начало в вещи, то либо берет его действительно, либо формально, либо каким-нибудь иным способом. Если полагать, что оно берет начало в вещи действительно и реально, то в вещи должно быть что-то, от чего это различие принимает бытие реально и формально; в противном случае производящая причина не имела бы произведенного следствия. И стало быть, следует полагать к тому же разные формальности, или вещности, которыми формально эти предикаты различаются реально. Если же полагать, что данное различие берет начало в вещи формально, должны иметься разные вещности, которыми реально различаются крайние члены этого различия. И стало быть, следует тот же вывод. Третьего же способа невозможно измыслить.

Исходя из высказываний, утверждающих это, **аргументируют** так. *Во-первых*, спрашивается, будут ли формальности мудрости и справедливости в Боге формально бесконечными. Если да, то формальность мудрости будет формальностью справедливости, так как, по их мнению, ничто бесконечное ни в одном сложном существе не способно совмещаться с чем-либо реально отличным от него. Но эти формальности, из которых одна есть другая, суть одна формальность; следовательно, формальность мудрости и справедливости — одна. Следовательно, они суть формально единое.

Правда, могут сказать, что одна формальность есть другая не формально, а тождественно. Аргумент не имеет силы, поскольку был опровергнут выше. Но может быть, ты скажешь, что все формальности бесконечны, однако не формально. Возражаю: согласно общепринятому мнению, абстрактные предикаты в Боге бесконечны формально и этим отличаются от отношения. Далее, те предикаты, которые не являются формально бесконечными, могут совмещаться в одном суппозите²⁵ с предикатами, реально отличными от него, из которых один не есть другой; в качестве примера приводят отцовство и выдыхание в Отце. Следовательно, коль скоро эти формальности не бесконечны формально, одна не будет другой, а это противоречит их позиции; следовательно, и т. д.

Во-вторых, аргументируют так. Говорят, что это различие является не просто реальным, а как бы виртуальным — постольку, поскольку вещь эминентно²⁶ содержит в себе две вещности; и этой двойной реальности,

²⁵ *Suppositum* (букв. «под-лежащее», *subiectum*) — носитель индивидуальных свойств, т. е. индивидуальная вещь.

²⁶ *Eminenter*, или «превосходящим способом», «по превосходству» — способ, каким свойства или действия, аналогически подобные в Боге и в твари, реализуются в божественной природе. Этот способ всегда превосходит их «нормальную» реализацию в тварном мире.

содержащейся в такой единой вещи, подобает то, что свойственно обеим реальностям, как если бы они были реально различными. Возражаю. Тварная мудрость, реально отличная от справедливости, создает бытие мудрости, и она ни согласно тождественному единству, ни согласно формальному единству не является тем, чем формально создается бытие справедливым. А значит, и согласно реальности мудрость не создает формально справедливого бытия в Боге. Это ложно; следовательно, то, что свойственно мудрости и справедливости, когда они реально различны, не подобает им, когда они реально едины. Если ты скажешь: отсюда следует, что они создают не только то, что создавали, когда были различены, но это и вдобавок нечто еще, ибо они делают мудрым и справедливым, — аргумент не имеет силы. Ибо мы знаем, что они делают Бога мудрым и справедливым (**grb**) только формально. Следовательно, в Боге мудрость и справедливость формально тождественны.

В-третьих, говорят, что формально бесконечная сущность тождественна самому отношению, так как заключается вместе с ним в одном и том же суппозите; но при этом, как они говорят, между ними нет взаимного тождества. Возражаю, ибо нечто тождественное чему-либо другому тождественно ему тем же способом, что и себе; и наоборот, другое будет тождественным ему. Ты же считаешь, что сущность тождественна отношению; следовательно, и наоборот. Но те сущие, из которых одно тождественно другому, и наоборот, обладают взаимной тождественностью; следовательно, и т. д. Поэтому не понимаю, что хотят сказать, говоря, что здесь нет взаимного тождества, — разве что имеют в виду, что здесь нет взаимнообратимого тождества: ведь сущность тождественна относительному свойству и всему тому, чему тождественно относительное свойство, но не наоборот. Итак, я прихожу к заключению, что в Боге нет никакого ментального различия, никаких формальностей, а есть только различие, пролегающее между Лицами и противостоящими друг другу отношениями.

Однако для большей очевидности этого вопроса и ответа на аргументы следует заметить, что, когда два предиката называются взаимно различными, поскольку каждый берется отграниченно (*praecise*)²⁷ и некоторым образом в отвлечении от всего иного, такое отграничение может пониматься **двояко**. *Одним способом* — как отграничение согласно вещи, и это, как было сказано, невозможно. *Другим способом* такое отграничение может пониматься согласно разуму, и тоже двояко. Одним способом — как бы простым постижением каждого из предикатов, не включая другой предикат в его понятие и не исключая его из постигаемой вещи: именно так человек постигает мудрость вообще, не постигая справедливости, или постигает мудрость Бога, не постигая его справедливости. Но такое отграничение не подобает постигающему совершенно, ибо совер-

²⁷ *Praecise* (отграниченно), *praecisio* (отграничение) — вид абстрагирования, при котором некоторый аспект вещи или некоторая ее часть, в том числе неотделимая от нее реально, схватывается в понятии независимо от остальных аспектов или частей.

шенно постигающий все умопостигаемое не может мыслить какое-либо умопостигаемое отграниченно. Поэтому Бог ничто не постигает вот так — отграниченно, а человек может именно так — отграниченно — постигать мудрость или справедливость. Другим способом такое отграничение от постигаемой вещи может производиться высказывающим постижением, причем производиться либо с удвоением (*reduplicative*), либо абстрактно: так, интеллект высказывает либо абстрактно, что мудрость не есть справедливость, либо редупликативно, что мудрость как мудрость не есть справедливость. И каждое из этих двух тоже может пониматься двояко: либо вообще, либо в определенной природе. Вообще — когда говорится, что мудрость не есть справедливость или мудрость как мудрость не есть справедливость. И таким способом при правильном понимании может быть высказано и то и другое. Ибо свойственное низшему может абстрактно сказываться о высшем, а так как всякой мудрости свойственно нечто, что не есть справедливость, может быть абстрактно сказано, что мудрость не есть справедливость. Точно так же может быть сказано абстрактно, что животное разумно или неразумно; и так же может быть сказано с редупликацией, но лишь поскольку редупликация понимается как отрицаемая: ведь то, что свойственно низшему, свойственно высшему не само по себе, и потому истинным будет сказать, что мудрость как мудрость не есть справедливость, или не свойственна бытию справедливостью. Если же понять это в определенной природе — либо в Боге, либо в твари, — то в Боге, при абстрактном понимании, следующее высказывание ложно: *мудрость Бога не есть справедливость Бога*. А если понимать это редупликативно, в том смысле, что редупликации подвергается лишь тот факт, что божественный или какой-либо другой интеллект мыслит божественную мудрость как мудрость не тождественной справедливости, такое постижение истинно. В самом деле, все то, что свойственно мудрости как мудрости, свойственно любой мудрости. Но мы знаем, что не всякой мудрости свойственно быть справедливостью. Если же редупликации подвергается вся совокупность (*aggregatum*) того, чем является божественная мудрость, то это высказывание будет ложным. Поэтому следующее ложно: «божественная мудрость как божественная мудрость не есть справедливость». Более того, божественная мудрость как божественная мудрость есть любое совершенство, сказываемое в абсолютном смысле и формальное реальной формальностью. Наконец, если отграничения понимать применительно к твари, сказываемое будет истинным при любом способе: ведь тварная мудрость, понимать ли ее абстрактно или как тварную, не есть справедливость.

Производимые в связи с этим отграничения, а именно: когда в простом постижении схватывается мудрость, но не схватывается справедливость; или когда мудрость схватывается высказывающим постижением, так как мудрость Бога как мудрость не есть справедливость; или когда мудрость схватывается вообще, или абстрактно, или поскольку мудрость не есть справедливость, — все они берут начало в вещи как в непосредственном основании. В самом деле, если бы мудрость ни в одной вещи не имела

некоторого реального отличия (*бva*) от справедливости, она никогда не могла бы достигаться без постижения справедливости, и также никогда не было бы истинным, что божественная мудрость как мудрость либо мудрость вообще как мудрость не есть справедливость. Но такие ограничения производятся над вещами только посредством акта интеллекта, ибо ясно, что мудрость вообще имеется без вот этой мудрости не где-либо, а только объективно в интеллекте; и ограничение чего-либо от мудрости как мудрости, а не как вот этой мудрости, тоже имеется не где-либо, а только объективно в интеллекте. Но то, что свойственно вещам, поскольку они объективно пребывают в интеллекте, есть ментальное сущее и придается вещам от акта интеллекта. Следовательно, такие ограничения, а значит, и различия даны согласно акту интеллекта и согласно разуму, хотя имеют отдаленное основание в вещи.

Теперь остается ответить на **аргументы наших противников**. Итак, *на первый аргумент* следует сказать, что мудрость, справедливость и тому подобное имеются в Боге формально и реально; однако различие мудрости и справедливости, а также их разграничение в Боге не реальны, но производятся только согласно постижению. На первое возражение утверждаю, что справедливость и мудрость не обозначают ментального сущего, как не обозначают и композит из реального и ментального сущего, но представляют собой только реальное сущее. При этом отграниченная справедливость выражает только ментальное сущее, а отграничение справедливости, или справедливость, мыслимая отграниченно, выражает сущее, сложенное из реального и ментального. Когда же вдобавок говорят, что справедливость и мудрость в Боге выражают одно формальное означаемое, ибо выражают одну формальную вещьность и, как предполагается, одну вещь, отвечаю: хотя они обозначают одну реальную формальность, они, однако, обозначают ее не в одном и том же смысле, так как эти два означаемых различаются согласно разуму. Ты скажешь: при чем здесь различие согласно разуму, коль скоро такие ментальные различия не обозначаются? Отвечаю: хотя мудрость не обозначает отграничения (*praecisionem*), она, однако, обозначает отграниченно (*praecise*), равно как и мыслится отграниченно. Отсюда мудрость и справедливость, отграниченно мыслимые и обозначаемые, ментально различаются согласно тому или другому отграничению: различаются не тем, что входит в их чтойность, а привходящим образом — так, как в реальном бытии различаются белый человек и черный конь.

Но кажется, все еще остается затруднение: ведь поскольку мудрость и справедливость не обозначают того или другого отграничения, как обозначают их человек и конь, они не обозначают и белизны или черноты. И даже кажется, что у обеих одно и то же формальное означаемое, а значит, они синонимичны. На это отвечаю двояко. Во-первых, хотя эти имена обозначают одну и ту же реальность в Боге, ни то ни другое, однако, не обозначает ее в Боге совершенным образом. Я лишь хочу сказать, что для

того, чтобы некоторые имена были синонимами, требуется, чтобы у них не было разных несовершенных значений, независимо от того, насколько едина обозначаемая вещь. Во-вторых, я утверждаю, что хотя божественная мудрость как божественная и справедливость как божественная выражают одно и то же, однако мудрость, помысленная абстрактно, и абстрактно помысленная справедливость в общем смысле ни взаимно включают, ни взаимно исключают друг друга отграниченно и реально. Однако в силу своей природы они могут находиться в некоторой вещи, где они реально различны, и тогда они взаимно отграничиваются и реально исключают друг друга — например, в творении. И этого достаточно для того, чтобы они могли по-разному постигаться и обозначаться в любой вещи.

На второй аргумент отвечаю, что если под интуитивным познанием понимать достоверное познание, то Бог познает интуитивным познанием всё, что познаёт. Если же понимать под интуитивным познанием, имеющее термином вещь в реальном существовании — так, как некоторые различают в Боге знание через видение и знание через простое постижение, — тогда я утверждаю, что Бог познает интуитивным познанием все это, т. е. мудрость, справедливость и т. п., но не различие между ними, поскольку такие предикаты свойственны вещи не в ее реальном существовании, а лишь согласно ментальному бытию. Когда же говорят, что они познаются первым способом, ибо познавать их подобает блаженному познанию Бога, отвечаю: блаженному познанию Бога подобает познавать их и различие между ними, и все, что каким-либо способом постижимо. И доказываю это. В самом деле, по твоим словам, блаженное знание Бога есть бесконечное знание; однако знание Бога не было бы бесконечным, если бы он не познавал им все, что так или иначе познаваемо в одном и том же акте; в противном случае познание было бы ограничено некоторыми объектами. Следовательно, познание Бога, коим он познает все познаваемое, есть блаженное (**6vb**) познание. А когда говорят к тому же, что интуитивное познание благороднее абстрактивного, но блаженное познание должно быть благороднейшим, отвечаю: интуитивное познание достовернее абстрактивного, исключаящего интуитивное; но интуитивное познание не обязано быть более благородным, чем познание, включающее в себя абстрактивное и интуитивное. Например, хотя познание Бога благороднее познания твари, исключаящего познание Бога, однако познание Бога не благороднее познания, которое включает в себя познание Бога и твари.

На третий аргумент отвечу двояко. Во-первых, он представляет собой следствие непонимания. Ведь когда говорят, что это различие имеет место согласно разуму, а не из природы вещи, то ментальное различие отличается от природного не постольку, поскольку интеллект есть некая вещь: ведь операция интеллекта происходит от интеллекта реально, и из природы вещи, и от всего, что реально пребывает в Боге. Нет, указанное различие понимается так: когда говорят, что имеется различие согласно разуму, а не из природы вещи, то, что здесь различается, есть сущее со-

гласно разуму против сущего в природе вещей. Именно так сущее согласно разуму отличается от природы, т. е. от сущего, понятого как некая вещь, существующая в природе вещей. Поэтому одно и то же — сказать, что это различие относится к ментальному бытию или что оно не относится к реальному бытию вне души. А если станут доказывать вдобавок, что таким ментальным бытием обладают вещи согласно разумению, а не согласно природе вещи, и конституирование такого бытия будут приписывать скорее интеллекту, чем природе, отвечу, что в реальном смысле в Боге такое ментальное сущее конституируется как интеллектом, так и природой, ибо в Боге все реально тождественно. Если же спросят, почему тогда не говорится о различии из природы вещи, отвечу: так не говорится для того, чтобы не подумали, будто здесь имеется реальное различие.

Во-вторых, можно так ответить на данный аргумент: ментальное различие приписывается скорее интеллекту, чем природе, не из-за различия интеллекта и природы в Боге, а из-за того, что, будучи взяты абстрактно, они по сути своей различны из природы вещи и выполняют разные операции. Именно поэтому ментальное различие приписывается в Боге скорее интеллекту, чем природе, т. е. мыслится как различие согласно разуму. И если бы, в предположении невозможного, в Боге интеллект был бы отличным от природы, как это имеет место в творениях, то это различие приписывалось бы интеллекту, а не природе.

Могут возразить, что если бы некие предикаты, в предположении невозможного, разделились внутри себя, то не было бы ничего, что, будучи присущим одной части, не было бы присущим и другой — разве что понятие чтойности одного отличалось бы от понятия чтойности другого. Так, если бы, в предположении невозможного, белое разделилось бы на одно и другое белое, то каждому белому было бы присуще то, что входит в понятие белого. На это отвечу, что если, в предположении невозможного, некие предикаты разделяются внутри себя, то ничто не будет присуще одному, что не было бы присущим другому, — разве что понятие чтойности одного отличалось бы от понятия чтойности другого реально: либо во всех сущих, в каких они обнаруживаются, либо только в некотором. В данном же случае чтойностное понятие интеллекта реально отлично от чтойностного понятия природы в некотором сущем, которое ими обладает.

На четвертый аргумент, где утверждается, что если бесконечная мудрость есть формально справедливость, то, следовательно, и справедливость, и т. д., отвечаю: «формально» можно понять в смысле «самого по себе» — в том смысле, что бесконечная мудрость, поскольку она бесконечна, есть справедливость. И в этом смысле такое следование ничтожно, ибо не следует, что само по себе свойственное низшему само по себе свойственно высшему; а ведь бесконечная мудрость есть нечто низшее по отношению к мудрости вообще²⁸. Но вполне истинно, что свойственное

²⁸ Низшее, разумеется, не в онтологическом, а в логическом смысле — как менее общее понятие.

низшему в сущностных предикатах свойственно высшему без меты [nota] «самого по себе», или редупликации. Вот почему, если мудрость есть бесконечная справедливость, отсюда валидно следует, что абстрактно помысленная мудрость есть справедливость. Но это верифицируется о мудрости применительно не ко всему, что подводится под нее, а лишь к некоторому, а именно к бесконечной мудрости.

Точно так же я могу аргументировать против тебя, взяв твой довод от тождественности. В самом деле, следующее высказывание истинно: «Бесконечная мудрость сама по себе тождественно есть справедливость». Однако отсюда не следует, что мудрость в общем смысле есть сама по себе и тождественно справедливость: ведь тогда это было бы свойственно любой мудрости, так как «само по себе» есть свойственное всему, что подводится под нечто общее. Но если мудрость формально не подразумевает природы «самого по себе», если она обозначает единство в его реальной (7ra) чтойности, отсюда валидно следует, что бесконечная мудрость формально есть справедливость; следовательно, мудрость в общем смысле формально есть справедливость, однако без меты «самого по себе», или редупликации. И тогда следует, что это свойственно не любой мудрости, а лишь некоторой. И когда говорится, что конечная или бесконечная степень совершенства не устраняет предикат совершенства, степенью которого она является, это истинно в отношении предиката совершенства в общем смысле; однако она устраняет предикат такого совершенства, будучи стяженной до противоположной степени. Так что я утверждаю, что предикат мудрости в общем смысле реально не отличается от справедливости, но предикат мудрости, стяженной²⁹ до тварной мудрости, реально отличен от справедливости, и понятие стяженной таким образом мудрости исключает бесконечную мудрость.

На пятый аргумент, гласящий, что, когда говорится, что акт различает, [и т. д.]: если это понимать применительно к композитам из материи и формы, то ясно, что первично различие производится через форму. Но это не относится к делу, так как божественные атрибуты — это не разные формы, оформляющие материю. Если же понимать этот аргумент в общем смысле, тогда следует знать, что акт отличает не от того, что есть он сам, а от того, что отлично от него; но божественные атрибуты не различаются между собой, и потому вывод не имеет силы.

На шестой аргумент следует сказать, что этот довод, на мой взгляд, содержит ошибку. В самом деле, если начала указанных эманаций³⁰ формально различаются из природы вещи, то я спрашиваю: будет ли та формальность, которая является началом Сына как формально отличная от формальности начала, — будет ли она извлекать акт рождения или нет?

²⁹ Contractio (стяжение) — доопределение, а потому и ограничение некоторого предиката, выраженного в универсальном понятии, в результате его применения к некоторому конкретному типу сущего.

³⁰ Под эманациями, как уже было сказано выше, здесь подразумеваются внутритроичные продуцирования: рождение и выдыхание.

Если нет, то формальность, или формальное различие, ничего не производит. Если же эта формальность как отличная от другой формальности извлекает акт рождения, возражаю. Ведь совокупность формальностей, видимо, подразумевает больше, чем одна-единственная отграниченная формальность; но, по-твоему, одна-единственная отграниченная формальность есть начало извлечения акта рождения, или его формальное основание; следовательно, все формальности, взятые совокупно, превосходят формальное начало рождения. Но все абстрактные формальности сообщаются Сыну через рождение. Отсюда следует, что сообщенное через рождение превосходит формальное и тотальное начало сообщения или рождения. А это несуразно, как несуразно, чтобы эффект превосходил причину. Следовательно, и т. д.

Далее, все произведенное имеет от себя, через свое произведение, только то, что виртуально содержится в его формальном начале, поскольку оно есть такое формальное начало. Но формальность воли как формально отличная от других формальностей содержит в себе лишь то, что принадлежит к волею и любви. Следовательно, Святой Дух имел бы через свое произведение только то, что принадлежит к волею и любви, а значит, не обладал бы — от себя и через свое произведение — мышлением. Ты скажешь, что это формальное различие начал не нужно понимать как различие в извлекающих началах. Действительно, божественная сущность, заключающая в себе любое абсолютное, есть извлекающее начало для того и другого [т. е. мышления и воли], хотя способ извлечения в одной эманации отличен от способа извлечения в другой: в одной акт извлекается по природе, в другой — свободно. Я спрашиваю: что ты понимаешь под «свободно»? Понимаешь ли под «свободно» свободу решения или свободу от принуждения? Если первое, то, поскольку свобода решения подразумевает контингентность, как было сказано выше, Святой Дух производился бы контингентно, а такое утверждение нечестиво. Если же второе, то это будет свойственно всему, что действует или претерпевает в согласии с собственной склонностью: ведь как в природных вещах имеются насильственное и природное, так в сущих, обладающих волей, имеются принудительное и добровольное, и принудительное в таких сущих есть не что иное, как определенное насилие. Но ни в каком божественном продуцировании нет насилия или принуждения; следовательно, то и другое продуцирование свободно.

На это некоторые скажут, что в обеих эманациях присутствует необходимость, но в первой эманации необходимость предшествует акту, а во второй сопровождает его и не предшествует ему, в силу чего она и называется свободной. Возражаю: необходимость, заключенная в извлекающем акте начале, есть необходимость, предшествующая акту, как и само начало предшествует акту; но никакой акт не является необходимым, если в его начале не заключается необходимости его извлечения; следовательно, и т. д. Доказательство меньшей посылки: если акт необходим, он не может не быть. Но если в начале не заключается необходимости извлечения акта,

акт может не извлекаться. Если, стало быть, в начале отсутствует необходимость извлечения акта, но акт необходим, то акт мог бы существовать и помимо извлекающего начала.

На аргумент [в целом] (7**rb**) отвечаю, что Сын именуется Сыном и обладает интеллектуальным способом бытия в большей степени, чем Дух Святой, потому что произведенное в интеллектуальной природе и принадлежащее мышлению не обязательно произведено от другого произведенного; но то произведенное, которое принадлежит воле, с необходимостью существует от другого произведенного: ведь воление пробуждается благом, познанным посредством когнитивной способности. Но в Боге все Лица обладают волей и мышлением, и каждое есть некая субстанциальная и интеллектуальная природа. И так как здесь имеется Лицо, произведенное одним лишь не произведенным, оно обладает интеллектуальным и природным способом бытия. И есть другое Лицо, к формальности которого принадлежит бытие от произведенного и от того Лица, которое не произведено другим, и поэтому оно обладает способом бытия, характерным для воли, как я подробно показал в другом месте. И как здесь реально имеются эти виды бытия, так реально имеются Сын и Дух Святой; и как невозможно, чтобы Лицо, произведенное только непроизведенным, было Лицом, которое произведено другим произведенным и неким непроизведенным, так невозможно, чтобы Сын был выдыхаем, или, наоборот, чтобы Выдыхаемый был Сыном.

На седьмой³¹ аргумент следует сказать, что вывод из этого рассуждения относится не только к началу, производящему многое, но и к началу, производящему нечто одно: ведь как о начале, производящем два следствия, следовало бы объяснить, почему два, а не больше, так о начале, производящем одно следствие, следовало бы объяснить, почему одно, а не больше. Если ты скажешь, что оно производит одно следствие, а не больше, потому что это единое начало соразмерно одной категории, не больше и не меньше, я отвечу тебе, что это начало производит два Лица, и не больше, потому что именно два Лица суть соразмерное началу следствие. Итак, я утверждаю в ответ на данный аргумент, что божественная природа, реально и формально существующая как единая, потому служит началом произведения только двух Лиц, так что в совокупности имеются только три Лица, что сама божественная сущность, существующая как единая, формально может быть только тремя Лицами. Это подобно тому, как треугольник в любом случае может обладать только тремя углами и сторонами, ибо это подобает ему формально в силу его природы. И то, что эти Лица имеют основанием два продуцирования, всецело соразмерно самой божественной сущности как началу; я убежден в этом через веру, как через веру убежден в том, что здесь имеются три Лица.

На восьмой аргумент скажу, что он так же обращен против тебя, как и против меня. Ведь если, согласно твоему аргументу, некие два тождественны реально и формально, то чему свойственно одно из них, тому

³¹ В оригинале: «Ad sextum». Сбой нумерации исправлен здесь и далее.

свойственно и другое, — то и я аргументирую против тебя: если любые два тождественно тождественны друг другу всецело и реально, то чему свойственно одно из них, тому тождественно свойственно и другое. Но сущность и отношение суть всецело одно и то же тождественно и реально; следовательно, чему одно из них будет тождественно тождественным и реальным, тому и другое. А это ложно, ибо сущность в реальности тождественно тождественна сыновству, а отцовство — нет, и поэтому вывод будет одним и тем же как против тебя, так и против меня.

Итак, я утверждаю, что те предикаты, которые всецело, реально и формально тождественны, взаимнообратимо тождественны таким образом, что чему бы из них ни было тождественно одно, тому же будет тождественно и другое. Но сущность и отношение хотя и всецело тождественны реально и формально, однако не тождественны взаимнообратимо, ибо не всему, чему принадлежит сущность, принадлежит и отцовство, и не от всего, от чего отлично отцовство, отлична и сущность. Поэтому нет необходимости, чтобы всему, чему тождественна сущность, было тождественно и отцовство.

Если же спросить, каким образом свойство и сущность, будучи реально и формально тождественными между собой, могут соотноситься так, что одно из них может быть тождественно чему-либо, от чего другое отлично, некоторые отвечают, что это так потому, что отношения сами по себе противостоят друг другу, тогда как сущность не подразумевает оппозиции отношениям, и поэтому одно отношение не может быть другим, а сущность может быть обоими отношениями. Но это не решает проблемы. Допустим, что отношения противоположны, и одно не может быть другим; почему же тогда, спрашивается, нечто тождественное одной из этих противоположностей не противоречит другой? Ведь представляется, что отношения тождественны вещи, которой противоречит быть тем и другим? Именно поэтому я говорю, что не вижу другой причины, кроме бесконечности божественной сущности: как в силу своей бесконечности она есть мудрость, и справедливость, и т. п. — предикаты, которые не могут быть сущностно тождественными в творениях, — так могут пребывать в ней и противоположные отношения, что невозможно в творениях.

На девятый аргумент ответ очевиден из сказанного выше, ибо обладает той же силой, что и предыдущий.

На десятый аргумент следует отвечать примерно так же: о том тождественном, что указанным выше способом (7va) взаимнообратимо, не могут сказываться противоположные предикаты; зато о том, что является тождественным реально, однако не взаимнообратимо, могут сказываться противоположности, причем не только названные выше, т. е. сообщаемое и несообщаемое, но и противоположности, выраженные в других терминах, — например, быть Отцом и не-Отцом, быть Сыном и не-Сыном: ведь сущность есть Отец и Сын, не только Отец. Но здесь следует знать, что, говоря о предикации, в которой предицируется нечто принадлежащее к реальному бытию, а также к реальной формальности, следует нечто утверждать и отрицать реально — точно так же, как следует нечто утверж-

дать и отрицать формально. Поэтому, коль скоро сущность реально тождественна всему тому, что реально пребывает в Боге, а свойство реально тождественно сущности, реально отличной от любого противоположного отношения, любая предикация, подразумевающая только тождество сущности с любым свойством, будет истинной. Так, истинны высказывания: «сущности свойственно рождать», «сущность есть вещь рождающая», и т. п. Но любая предикация, которая наряду с единством сущности и свойства подразумевает реальное отличие этого свойства от иного, ложна, ибо ложно, что оно сущностно отлично от чего-либо в Боге. Вот почему, хотя истинно высказывание: «сущность есть вещь, которая не сообщается», ибо оно подразумевает только тождество сущности и свойства, однако не будет истинным высказывание: «сущность несообщается», ибо наряду с тождеством сущности и свойства оно подразумевает отличие от иного. Схожим образом можно согласиться с высказываниями: «сущности свойственно рождать» и «сущность есть вещь рождающая», однако не с этим: «сущность рождает», — ведь первые выражают лишь тождество сущности и свойства, а второе наряду с тождеством сущности предикату подразумевает отличие от иного, ибо рождать означает иметь Сына как противостоящее. Схожим образом и с высказыванием «Отец есть то, что сообщается» можно согласиться, а с высказыванием «Отец сообщается» — нет, потому что первое подразумевает единство Лица и сущности, а второе, наряду с этим единством, подразумевает единство одного Лица с другим.

На одиннадцатый аргумент: все отношения, существующие в Отце, суть реально одно, и любое высказывание, обозначающее реальное единство между ними, ничтожно. Но если взять их как отношения «к-чему-то», они не суть одно, и поэтому «иметь Сына» и «иметь Духа Святого» сами по себе, будучи взяты со стороны самого имени, есть одно реальное «иметь», но не одно имя, т. е. имя, через которое это имелось бы со стороны терминов³².

Теперь ответим на авторитетные мнения. *На первое* скажем, что хотя в Боге отношения формально и реально суть одно, это не так применительно к любой природе, в какой они обнаруживаются. Аргумент исходит из следующего: если то, что в других сущих глубоко различно — как, например, мудрость и справедливость, — в Боге оказывается несоставным, то насколько вернее могут оказаться в Боге несоставными те свойства, которые производят меньшее различие в других сущих, — такие, как основание и отношение.

На второе отвечу, что равенство, в смысле лишенности недостатка или избытка в совершенстве, реально присутствует в Боге. Но равенства в смысле реального отношения, реально обладающего противоположны-

³² Здесь Гервей проводит различие между реальным обладанием («иметь»), которое едино, и дистинкцией в обладании («имение»), констатируемой разумом «из природы вещи».

ми терминами, в Боге нет. Поэтому термины равенства в постижении различны в Боге только согласно постижению.

На главный довод против следует ответить, что деятель, действующий через реально и ментально единое начало, действует лишь одним способом и производит одно адекватное следствие, если это деятель конечный. Я же сейчас говорю об активном начале в Боге, которое бесконечно; и в нем адекватное начало производит не одно следствие, но оба.

Перевод поступил в редакцию 17 июля 2020 г.
Перевод принят к публикации 14 августа 2020 г.

Are there really distinct formalities in God, or Something formally distinct from the nature of things*

Hervaeus Natalis

For citation: Hervaeus Natalis. Are there really different formalities in God, or Something formally different from the nature of things, *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 3, pp. 419–440. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.303> (In Russian)

References

- Aristotle (1976) *Works*. In 4 vols, vol. 1. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Bolliger D. (2003) *Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismuszereption im Werk Huldrych Zwingli mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationen Zwinglis*. Leiden, Brill Publ.
- Courtenay W.J. (1990) *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo, Pierluigi Lubrina Publ.
- Friedman R.L. (2010) *Medieval Trinitarian Thought From Aquinas to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hervaeus Natalis (1513) *Quodlibeta*. Venetiis, Georg Arrivabene.
- Ivanov V.L. (2018) “The question on the intensive infinity in the Trinity by John Duns Scotus within the tradition of the theological quodlibetal questions”, in *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, vol. 3, no. 2, pp. 189–225. (In Russian)
- Maurer A. (1950) “Ens Diminutum: A Note on its Origin and Meaning”, in *Mediaeval Studies*, vol. 12, no. 1, pp. 216–222.
- McGinnis J. (ed. and transl.) (2009) *The Physics of The Healing*, 2 vols, vol. 1. Provo, UT, Brigham Young University Press.
- St. Augustinus (1865) “Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum”, in *Patrologia Latina*, vol. 42, coll. 743–814. Parisii, apud Garnier fratres.
- St. Augustinus (1865) “De Trinitate”, in *Patrologia Latina*, vol. 42, coll. 819–1098. Parisii, apud Garnier fratres.

Received: July 17, 2020
Accepted: August 14, 2020

* The translation from Latin was made by G. V. Vdovina with support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 20-011-00439: “Concept and Reality. Theological foundations of medieval ontology”.