

**Педру да
Фонсека**

**Комментарии к
метафизике
Аристотеля. Книга V.
Часть 2**



Педру да Фонсека

**Комментарии к метафизике
Аристотеля. Книга V. Часть 2**

«Автор»

2026

да Фонсека П.

Комментарии к метафизике Аристотеля. Книга V. Часть 2 / П. да Фонсека — «Автор», 2026

Вторая часть «Комментариев на пятую книгу "Метафизики" Аристотеля» Педру да Фонсеки (1548–1599) — систематический схоластический трактат о категориях. Разъясняя седьмую главу, автор исследует сущее само по себе и по привходящему, сущее в возможности и действии, обосновывает десятичное число предикаментов и способы их различения. Подробно разбираются субстанция, количество, качество, отношение и шесть последних категорий, а также богословские вопросы: полагается ли Бог в предикаментах и является ли Христос первичной субстанцией. Завершает труд учение об универсалиях. Издание адресовано историкам философии, логикам и теологам.

© да Фонсека П., 2026

© Автор, 2026

Содержание

Введение	6
Вопрос I. Относится ли к первому философу рассмотрение категорий.	17
Глава I. Что это, по-видимому, относится только к диалектику.	17
Глава II. Что такое предикамент.	19
Глава III. Каков порядок в предикаментах.	21
Глава IV. Рассмотрение категорий относится и к Первому Философу, и к Диалектику, но преимущественно к Первому Философу.	23
Глава V. Некоторое возражение.	25
Глава VI. Разрешение возражений.	26
Вопрос II. Суть ли категории.	29
Глава I. Кажется, что больше десяти.	30
Глава II. Кажется, что их меньше.	32
Глава III. Что их не больше и не меньше десяти.	33
Глава IV. Разрешение [аргументов], которыми доказывалось, что [категорий] меньше десяти.	39
Вопрос IV. Только ли сущие имеют сами по себе место в предикаментах.	47
Глава I. Разъяснение вопроса.	47
Глава II. Что отвергается от предикаментов по этому первому условию.	48
Вопрос V. Только ли сущие полагаются сами по себе в предикаментах.	49
Глава I. О том, что не только они, как кажется, полагаются.	49
Глава II. Истинное разъяснение вопроса и решение аргументов.	50
Глава III. О значении конкретного имени.	51
Глава IV. Об именах искусственных [вещей].	53
Глава V. Каким образом конкретные [имена] акциденций полагаются в предикаментах; а также искусственные [вещи].	54
Вопрос VI. Только ли реальные сущие имеют сами по себе место в предикаментах.	56
Глава I. Истинное мнение в этом вопросе, опровергаемое противниками.	56
Глава II. Опровержение первого мнения о различении реального сущего и сущего разума.	57
Глава III. Опровержение второго мнения.	59
Глава IV. Опровержение третьего мнения.	60
Глава V. Что в действительности есть сущее реальное и сущее разума: а также первое и второе намерение.	61
Вопрос VII. Только ли конечные и полные сущие допускаются сами по себе в предикаменты.	63
Глава I. О том, что только конечные.	63
Глава II. О том, что только полные.	64
Вопрос VIII. Только ли однозначные и несложные сами по себе полагаются в предикаментах.	66
Глава I. О том, что не только они, как кажется, полагаются.	66
Глава II. Истинное разъяснение вопроса.	68
Глава III. Опровергается.	69

Глава IX. Только ли всё остальное сводится к тому, что само по себе полагается в предикаментах, и каким образом это происходит.	70
Глава I. Кроме Бога, всё остальное сводит [к предикаментам].	70
Глава II. Каким образом всё остальное сводится к предикаментам.	72
Вопрос I. Только ли бог всеблагой и величайший полагается в предикаментах.	74
Глава I. Мнение некоторых, не являющееся истинным.	74
Глава II. Истинное мнение других.	76
Конец ознакомительного фрагмента.	139

Педру да Фонсека

Комментарии к метафизике

Аристотеля. Книга V. Часть 2

Введение

Настоящее Введение предваряет вторую часть «Комментариев на пятую книгу "Метафизики" Аристотеля» португальского схоластика Педру да Фонсеки (Petrus Fonseca, 1548–1599) — мыслителя, прозванного современниками «португальским Аристотелем» и принадлежащего к числу наиболее значительных представителей второго схоластического возрождения в Коимбре. Если первая часть комментария была посвящена преимущественно введению в учение о сущем и его модусах, то предлагаемая вниманию читателя вторая часть представляет собой систематическое и чрезвычайно детализированное исследование того раздела аристотелевской «Метафизики», который традиционно именуется «философией категорий» (или учением о предикаментах). Предметом рассмотрения здесь становятся не только десять категорий как таковые, но и весь комплекс проблем, с ними связанных: онтологический статус категорий, их число, способ их различения, а также фундаментальные вопросы о сущем самом по себе, о сущем по привходящему, о сущем в возможности и действии, о природе универсалий и о богословски значимых вопросах, вырастающих из категориального анализа (прежде всего — о том, полагается ли Бог в каком-либо предикаменте и каким образом Христос относится к категории субстанции). В этом смысле предлагаемый текст есть не просто комментарий, а развернутый философско-теологический трактат, в котором аристотелевская мысль органически сплавлена с томистской традицией, с августиновским наследием и с достижениями позднесхоластической логики и метафизики.

Необходимо с самого начала подчеркнуть жанровую особенность предлагаемого текста. Перед нами не перевод на русский язык «естественно звучащего» философского сочинения, а результат многоступенчатой переводческой работы, в ходе которой латинский текст Фонсеки был сначала переложен на русский, а затем подвергнут дополнительной редакции — выравниванию пунктуации и терминологии. Именно поэтому читатель встретит здесь и латинские вкрапления в скобках (*ens reale, ens rationis, modi essendi, genus summum, suppositum, subsistentia, relatio, respectus, praedicamentum, per se, per accidens* и т. д.), и греческие термины (κατηγορία, ἀεὶ ὄν, κατὰ συμβεβηκός, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, εἶδος, γένος), и характерные для схоластического дискурса синтаксические конструкции с длинными периодами, придаточными уступительными и разъяснительными оборотами. Все это не является недостатком перевода, но, напротив, составляет существенную черту первоисточника: схоластический язык есть язык технический, и его точность неотделима от его тяжеловесности. Читателю, привыкшему к более «гладкому» философскому стилю, следует настроиться на медленное, вдумчивое чтение, при котором каждый термин взвешивается отдельно, а каждый аргумент прослеживается в его логической связи с предыдущими и последующими.

Структурно вторая часть распадается на несколько больших разделов, которые, однако, не обозначены в тексте единой нумерацией, но могут быть выделены по содержанию. Первый раздел (страницы 1–8) содержит разъяснение седьмой главы пятой книги «Метафизики» — той главы, в которой Аристотель излагает модусы сущего, разделяя сущее на сущее по привходящему и сущее само по себе, а последнее — на десять категорий и на сущее в возможности и действии. Здесь Фонсека дает общее введение в проблематику, устанавливает различие между «сущим самим по себе» (*ens per se*) и «сущим по привходящему» (*ens per accidens*), подробно

разбирает три рода сущего по приводящему, обсуждает вопрос о том, каким образом слово «приводить» (*reducere*) употребляется в этом контексте, и устанавливает, что категории суть не что иное, как способы сказывания о первых субстанциях, основывающиеся на способах бытия. Затем следуют пространные «Вопросы» (*Quaestiones*), в которых Фонсека подвергает систематическому исследованию целый ряд проблем, лишь намеченных у Аристотеля. Эти вопросы организованы в несколько циклов.

Первый цикл вопросов (страницы 9–49) посвящен проблеме категорий как таковых: относится ли рассмотрение категорий к компетенции «первого философа» (метафизика) или же диалектика (логика); что такое «предикамент»; каков порядок в предикаментах; каким образом категории различаются между собой — реально, формально или через способы сказуемости. Здесь Фонсека вступает в оживленную полемику с номиналистами (Оккам, Дуранд, Григорий Ариминский), с последователями Скота и с томистами, последовательно защищая ту позицию, что рассмотрение категорий относится и к метафизику, и к диалектику, но преимущественно к первому, поскольку именно метафизик рассматривает способы бытия, тогда как диалектик — способы сказывания. Второй цикл (страницы 24–43) ставит вопрос о числе категорий: десять ли их, не больше и не меньше, и каким образом следует обосновывать именно десятичное число. Фонсека отвергает пифагорейское обоснование через совершенство числа десять и принимает томистское обоснование через десять способов бытия атрибутов в первых субстанциях, подтверждая его индукцией (через десять способов вопрошания) и дедукцией (через деление сущего на субстанцию и акциденцию, а последней — на абсолютные и относительные определения). Третий цикл (страницы 43–49) исследует, каким образом предикаменты различаются между собой, и Фонсека формулирует четыре заключения: предикаменты не различаются реально; не различаются формально; различаются через способы бытия и сказуемости, но по природе прежде — через способы бытия; и различаются через способы бытия и сказуемости в первых субстанциях.

Далее следует цикл вопросов (страницы 50–98), посвященных условиям, при которых нечто полагается в предикаментах самим по себе. Фонсека последовательно рассматривает шесть условий: (1) только сущие (а не не-сущие) полагаются сами по себе в предикаментах; (2) только реальные сущие (а не сущие разума) полагаются сами по себе в предикаментах; (3) только конечные и полные сущие; (4) только полные сущие (исключая неполные — различия, части, материю, форму, движение); (5) только однозначные и несложные сущие; (6) только то, что сводится к самим по себе положенным в предикаментах. Каждый из этих вопросов разработан с исключительной тщательностью: так, например, обсуждая вопрос о том, полагаются ли в предикаментах только сущие разума или также и реальные сущие, Фонсека подробно разбирает природу сущего разума (*ens rationis*), различает сущее разума в широком и строгом смысле, вводит различие между «первыми» и «вторыми намерениями» (*intentiones primae et secundae*) и дает классификацию вымышленных сущих. Здесь же рассматривается вопрос о том, полагается ли Бог в каком-либо предикаменте, — и Фонсека дает отрицательный ответ, аргументируя его из божественной простоты, бесконечного совершенства и необходимости божественной природы, а также из самого понятия предикамента субстанции. Этот богословский экскурс имеет первостепенное значение, поскольку он показывает, что схоластическая «философия категорий» не была замкнута на мир тварных вещей, но необходимо включала в себя вопрос о трансцендентном основании всякой категориальности.

Особый интерес представляет цикл вопросов о субстанции (страницы 76–98), в котором Фонсека разъясняет восьмую главу пятой книги «Метафизики» и рассматривает четыре значения субстанции: (1) чувственные тела и их части; (2) формальная причина субстанции (душа); (3) начала чувственных тел у Платона и пифагорейцев (точки, линии, поверхности, числа); (4) сущность, или чтойность вещи (*quod quid erat esse*). Затем он обсуждает вопросы о том, полагаются ли в предикаменте субстанции сами по себе отделенные субстанции (ангелы) и небес-

ные тела; о том, тождественны ли *suppositum* и природа (здесь Фонсека подробно разбирает богословское учение о различии природы и ипостаси, ссылаясь на тайну Троицы и Воплощения); о том, полагаются ли материя, форма и части субстанции сами по себе в предикаменте субстанции; и наконец — о том, является ли Христос Господь первичной субстанцией категории. Последний вопрос заслуживает особого внимания: Фонсека подробно разбирает мнение Скотта и номиналистов, согласно которому Христос, поскольку Он есть «этот человек», формально не включает божественную персону, и отвергает это мнение, доказывая, что Христос, поскольку Он есть этот человек, воистину и собственно есть первичная категориальная субстанция, хотя и включает божественную персональность. Этот раздел являет собой яркий пример того, как схоластическая метафизика категорий оказывается внутренне связанной с христологией: категориальный анализ субстанции не может быть завершен без учета тайны Воплощения, которая вносит в категориальный строй бытия уникальный случай — существование человеческой природы в божественной ипостаси.

Затем следуют вопросы о количестве (страницы 199–383) — раздел, который по своему объему и детализации занимает едва ли не центральное место во всей второй части. Фонсека разъясняет тринадцатую главу пятой книги «Метафизики» и последовательно рассматривает: (1) каково первое и формальное основание количества (отвергая мнение тех, кто полагает его в мере субстанции, и мнение тех, кто полагает его в делимости, Фонсека выдвигает собственное мнение: формальное основание количества есть «сущее само по себе протяженное»); (2) каким образом количество отличается от вещей количественных (здесь подробно разбирается таинство Евхаристии как решающий аргумент в пользу реального различения количества от субстанции); (3) что есть числовое единство и каким образом оно отличается от трансцендентального; (4) является ли число истинным видом количества (Фонсека склоняется к отрицательному ответу, следуя в этом за теми, кто считает число «грудой единиц», но сохраняя обычный способ речи, согласно которому число называется видом количества); (5) является ли речь истинным видом количества (отрицательный ответ); (6) являются ли линия и поверхность истинными видами количества (здесь Фонсека подробно разбирает четыре мнения и склоняется к тому, что линия и поверхность суть истинные виды количества, хотя и неполные сущие); (7) является ли место истинным видом количества (отрицательный ответ: место, понимаемое как пространство, есть вымышленное количество, а аристотелевское место есть поверхность, которая сама по себе не составляет вида количества); (8) является ли движение истинным видом количества (отрицательный ответ: движение, как движение, не полагается само по себе ни в одной категории, но сводится к категориям пределов; однако непрерывность движения составляет отличный вид непрерывного количества); (9) каким образом движение, как движение, определяется у Аристотеля (пространный разбор определения «акт сущего в возможности, поскольку оно в возможности»); (10) является ли время истинным видом количества (Фонсека различает время, рассматриваемое как длительность движения абсолютно, и время, рассматриваемое как конечная и определенная длительность; первое есть истинный вид непрерывного количества, второе — нет); (11) тождественно ли время по числу во всех вещах, которые измеряются временем (Фонсека различает реальное время, тождественное движению первого подвижного, и воображаемое время, которое есть общее вместилище всех движений); (12) по какому основанию время отличается от эвона и вечности (Фонсека отвергает различение, согласно которому время есть последовательная длительность последовательной вещи, эвон — последовательная длительность постоянной вещи, а вечность — постоянная длительность постоянной вещи, и предлагает собственное различение, основанное на различии постоянной и последовательной длительности, зависимой и независимой); (13) является ли наиболее собственным для количества называться равным и неравным (Фонсека отвечает утвердительно, с необходимыми разъяснениями). Завершается раздел о количестве вопросом о весе — явля-

ется ли вес видом количества (отрицательный ответ: вес есть не что иное, как тяжесть, которая относится к качеству).

Далее следует раздел о качестве (страницы 383–403), в котором Фонсека разъясняет четырнадцатую главу пятой книги «Метафизики» и рассматривает два вопроса: (1) правильно ли Аристотель распределил качество в «Категориях» на четыре вида (навык и расположение, потенция и импотенция, страдание и претерпеваемое качество, фигура и форма) — Фонсека защищает аристотелевское деление, приводя два основания (томистское и то, которое заимствовано у Симпликия и Аммония); (2) различаются ли навык и расположение, а также прочие сочетания трех членов по виду — Фонсека принимает мнение Фомы, согласно которому навык и расположение различаются по виду, а не только акцидентально.

Затем следует раздел об отношении (страницы 403–478), в котором Фонсека разъясняет пятнадцатую главу и рассматривает целый ряд вопросов: (1) существуют ли реальные отношения (Фонсека отвечает утвердительно, отвергая мнение номиналистов, и формулирует пять положений о природе реального отношения); (2) каким образом реальное отношение различается от своего основания (Фонсека разбирает шесть мнений и принимает шестое, согласно которому реальные отношения всецело различаются от основания формальным различием); (3) являются ли отношения некими совершенствами вещей (Фонсека отвечает, что отношения не суть формальные совершенства в смысле начал действия или претерпевания, но суть «праздные» формальные совершенства, поскольку сообщают вещам некоторое бытие); (4) ограничиваются ли отношения абсолютными или относительными терминами (Фонсека отвергает мнение Скотта и некоторых томистов и принимает, что всякое отношение, даже третьего рода, ограничивается противоположным отношением, будь оно реальным или разума); (5) относится ли одно и то же относительное одним отношением или многими ко многим (Фонсека принимает, что многие отношения одного вида могут быть в одном субъекте, но они не составляют одного целого отношения, а остаются различными по числу); (6) дается ли в этом предикаменте высший род (Фонсека отвечает, что дается абстрактный высший род — реальное отношение, и конкретный высший род — относительное, которое, однако, не относится через самого себя, но через свои низшие виды); (7) каким образом шесть последних предикаментов отличаются от вышестоящих (Фонсека отвергает мнения тех, кто считает их соединениями абсолютных и отношений, и тех, кто считает их особыми отношениями, и принимает мнение Фомы, согласно которому они суть абсолютные внешние формы, наименовующие извне); (8) находится ли преходящее действие в действующем (Фонсека отвечает отрицательно: преходящее действие находится в претерпеваемом, а не в действующем); (9) приписывается ли предикамент «где» всем вещам (Фонсека отвечает утвердительно, с необходимыми различениями); (10) приписывается ли предикамент «когда» всем вещам (Фонсека отвечает утвердительно, с различениями).

Наконец, завершается вторая часть обширным разделом об универсалиях (страницы 555–758), который, строго говоря, выходит за рамки комментария на пятую книгу «Метафизики», но включается Фонсекой в это сочинение потому, что учение об универсалиях необходимо для понимания того, каким образом роды, виды и различия полагаются в предикаментах. Здесь Фонсека рассматривает: (1) каким образом следует рассматривать универсалии (различая универсалии в причинении, в обозначении и в сказуемости); (2) суть ли универсалии вещи или только имена (Фонсека отвергает номинализм и доказывает, что универсалии суть вещи, а не только имена); (3) какая единственность присуща универсалиям (Фонсека различает числовое и формальное единство и вводит понятие «единства точности» — *unitas praecisionis*); (4) какая приспособленность быть во многом делает вещь универсальной (Фонсека отвергает различение на ближайшую и отдаленную приспособленность и принимает, что общая природа имеет только одну приспособленность быть во многом, которая есть потенциальный способ бытия); (5) становятся ли вещи универсалиями через действие интеллекта (Фонсека различает

универсальность в возможности и в действии и утверждает, что вещи сами по себе, прежде всякого действия интеллекта, суть универсалии в возможности, но универсалиями в действии они становятся через абстракцию); (6) каким образом интеллект пользуется фантазией для абстрагирования универсальных природ (Фонсека подробно разбирает учение о деятельном и возможностном интеллекте, о статусе умопостигаемых видов и об «освещении» фантазмов, отвергая мнение Каэтана и принимая мнение тех, кто считает, что общие природы становятся актуально умопостигаемыми только в возможностном интеллекте); (7) каким образом следует отвечать на вопросы, пропущенные Порфирием в «Исагоге» (связаны ли роды и виды в природе вещей, суть ли они тела или бестелесны, существуют ли они в чувственных вещах или вне их); (8) каким образом универсалии именуются относительными по сравнению со своими частными вещами; (9) является ли деление универсалии на пять общепринятых видов адекватным (Фонсека защищает адекватность этого деления); (10) является ли универсалия истинным родом по сравнению с пятью своими видами (Фонсека различает два смысла и приходит к выводу, что в строгом смысле универсалия не есть род, но нечто аналогичное, однако в обычном смысле она может называться родом); (11) являются ли абстрактные понятия субстанций родами (Фонсека различает два способа рассмотрения и приходит к выводу, что в абсолютном смысле более общие абстракции суть роды менее общих); (12) относятся ли род и вид первично друг к другу (Фонсека принимает, что вид есть первичное, но не адекватное соотношение рода); (13) может ли род равным образом сохраняться в одном виде, а вид — в одном индивидуе (Фонсека различает три смысла и приходит к выводу, что в отношении всей полноты природы вид может сохраняться в одном индивидуе, а род — не может в одном виде); (14) являются ли индивидуы одного и того же низшего вида по своей природе равно совершенными (Фонсека отвечает утвердительно, отвергая мнение Каэтана и защищая мнение Генриха Гентского, Дуранда и других); (15) являются ли различия, которые встречаются вместе с низшими видами, простыми (Фонсека отвечает утвердительно); (16) являются ли различия в некотором отношении родами или видами (Фонсека отвечает отрицательно); (17) насколько собственное (*proprium*) и привходящее (*accidens*) различаются между собой (Фонсека подробно разбирает пять различий и устанавливает, что истинное различие состоит в необходимости и случайности); (18) каковы суть первые субъекты собственных и привходящих признаков (Фонсека различает субъект существования и субъект согласования). Завершается раздел кратким разъяснением двадцать девятой главы (о ложном) и общим заключением.

Таково в самых общих чертах содержание предлагаемого текста. Теперь необходимо сказать несколько слов о его философском и историческом значении, а также о тех принципах, которыми следует руководствоваться при его чтении.

Во-первых, вторая часть «Комментариев» Фонсеки представляет собой один из наиболее полных и систематических сводов схоластического учения о категориях. В ней нашли отражение практически все сколько-нибудь значимые позиции, выработанные к концу XVI века: аристотелевская традиция в ее томистской, скотистской и аверроистской интерпретациях, номинализм Оккама и его последователей, августиновское наследие, а также те новые веяния, которые были связаны с возрождением интереса к античной философии в эпоху Ренессанса. Фонсека не просто излагает чужие мнения, но дает собственную, тщательно продуманную и аргументированную позицию по каждому вопросу. Его позиция может быть охарактеризована как умеренный томизм, обогащенный элементами скотизма (особенно в учении о формальном различии и о «единстве точности») и очищенный от крайностей как номинализма, так и платонизирующего реализма. В этом смысле Фонсека является одним из наиболее репрезентативных авторов так называемой «второй схоластики», которая, вопреки распространенному предубеждению, не была простым повторением Фомы, но представляла собой живое и продуктивное развитие философской мысли.

Во-вторых, вторая часть «Комментариев» имеет первостепенное значение для понимания того, каким образом схоластическая метафизика категорий соотносится с богословием. Мы уже отмечали, что вопрос о том, полагается ли Бог в каком-либо предикаменте, и вопрос о том, является ли Христос первичной категориальной субстанцией, органически входят в ткань категориального анализа. Это не случайно: для схоластического мыслителя философия не была автономной дисциплиной, замкнутой в себе; она была «служанкой богословия» (*ancilla theologiae*), и ее высшая задача состояла в том, чтобы дать разумное обоснование веры. Категориальный анализ в этом контексте оказывался не просто логическим упражнением, но способом прояснить такие фундаментальные богословские истины, как простота Бога, несообщимость божественных Лиц, ипостасное единство Христа и реальное присутствие Христа в Евхаристии. Особенно показателен в этом отношении анализ таинства Евхаристии, который Фонсека использует как решающий аргумент в пользу реального различения количества от субстанции: здесь философский анализ категории количества оказывается непосредственно включенным в богословское рассмотрение евхаристического пресуществления.

В-третьих, вторая часть «Комментариев» представляет большой интерес для историка логики и философии языка. Учение о «вторых намерениях» (*intentiones secundae*), о различии между конкретными и абстрактными именами, о коннотативных и деноминативных терминах, о природе сказуемости и о пяти «предикабилиях» Порфирия — все это разработано Фонсекой с исключительной тонкостью. Особенно следует отметить его анализ проблемы универсалий, который, будучи помещен в конец второй части, образует как бы ее философское завершение. Фонсека подробно разбирает и отвергает номиналистическую позицию, согласно которой универсалии суть только имена, и формулирует собственную позицию, которую можно назвать «умеренным реализмом»: универсалии суть вещи, но вещи, обладающие особым способом бытия — объективным бытием в интеллекте, — и их универсальность состоит не в том, что они существуют отдельно от единичных вещей, но в том, что они способны быть во многом и сказываться о многом. Эта позиция, восходящая к Аристотелю и Фоме, разработана Фонсекой с большой тщательностью и с учетом всех возражений, выдвигавшихся против нее в истории схоластической мысли.

В-четвертых, необходимо сказать несколько слов о методе Фонсеки. Его комментарий построен по традиционной схоластической схеме: сначала приводится текст Аристотеля (или его парафраз), затем формулируется вопрос (*quaestio*), затем приводятся аргументы «за» и «против» (*videtur quod sic, sed contra*), затем следует решение (*respondeo dicendum*) и, наконец, разрешаются возражения (*ad argumenta*). Эта схема, восходящая к Абеляру и получившая классическую форму у Фомы Аквинского, предполагает не просто изложение, но исследование: читатель приглашается не к пассивному усвоению готовых истин, но к активному соучастию в поиске истины. Фонсека следует этой схеме с педантичной последовательностью, иногда доводя ее до крайности: некоторые вопросы разрастаются до размеров небольших трактатов, а число приводимых мнений и аргументов может показаться современному читателю чрезмерным. Однако за этой внешней громоздкостью скрывается глубокая внутренняя дисциплина мысли: каждый аргумент имеет свое место, каждое возражение получает ответ, и читатель, следящий за ходом рассуждения, постепенно подводится к тому, чтобы увидеть проблему во всей ее сложности и оценить предлагаемое решение не как догматическое утверждение, а как результат тщательного и всестороннего исследования.

Наконец, следует сказать несколько слов о переводе. Как уже было отмечено, предлагаемый русский текст является результатом дополнительной редактуры, направленной на выравнивание пунктуации и терминологии. Это означает, что перед нами не «сырой» перевод, но текст, прошедший определенную обработку. Однако эта обработка не должна вводить читателя в заблуждение: она не устраняет всех трудностей оригинала и не делает текст «легким». Схоластический язык Фонсеки остается схоластическим языком, с его длинными периодами, с его

техническими терминами, с его латинскими и греческими вкраплениями. Читателю, желающему понять этот текст, необходимо запастись терпением и готовностью к медленному чтению. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что трудность этого текста не есть трудность бессмысленная: она есть трудность мысли, которая стремится к предельной точности и которая не боится сложности, потому что видит в сложности не препятствие, а путь к истине.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что предлагаемый вниманию читателя перевод второй части «Комментариев» Педру да Фонсеки послужит не только делу историко-философского изучения схоластики, но и делу живого философского образования. Ибо схоластическая традиция, при всей своей внешней сухости и техничности, содержит в себе то, что составляет сущность философии: стремление к истине, готовность исследовать самые трудные вопросы, уважение к мнению предшественников и мужество собственной мысли. Фонсека, писавший на рубеже XVI и XVII веков, в эпоху, когда схоластика уже начинала восприниматься как нечто устаревшее, остается верен этому призванию философии. Его текст — это не музейный экспонат, но живое свидетельство о том, что мысль не знает окончательных границ и что каждое поколение призвано заново продумывать вечные вопросы бытия, единства, истины и Бога. Пусть же читатель, вступающий на страницы этого труда, найдет в нем не только источник сведений о прошлом, но и повод для собственного размышления о том, что значит быть, что значит быть единым, и каким образом многообразие сущего укоренено в единстве его первоначала.

Разъяснение седьмой главы

«[Сущее] же частью говорится [двойко]». Изложив модусы единого, Аристотель излагает модусы сущего. Дабы сделать это упорядоченно, он в начале главы разделяет сущее на сущее по привходящему [случайности] и сущее само по себе. Затем каждое из этих родов он подразделяет на некие как бы члены. В этом делении заметить, что «сущее само по себе» не принимается здесь за то сущее, которое существует само по себе, каковым является только субстанция, и «сущее по привходящему» — не за то сущее, которое существует в другом, каковыми являются все акциденции, относящиеся к девяти последующим категориям, поскольку всё, что полагается в категориях, есть сущее само по себе, как передаётся в этой самой главе. Но «сущее само по себе» берётся здесь для любого сущего, взятого отдельно и не соединённого с другим сущим, или (что-то же самое) для любого единого сущего само по себе, то есть одной природы. «Сущее же по привходящему» [берётся] для соединения двух сущих, которые образуют одно не иначе, как по привходящему.

Разделение сущего. *[На полях:] Три рода сущего по привходящему.*

б. «По привходящему, как [например]». Разделяет сущее по привходящему на три рода. Первый — когда одна акциденция сказывается о другой акциденции, как если кто скажет: «справедливый есть музыкальный». Второй — когда акциденция сказывается о субъекте, как если скажешь: «человек есть музыкальный». Третий — когда в обратном порядке субъект сказывается об акциденции, как если скажешь: «Музыкальное есть человек». А то, что эти [вещи] сказываются по привходящему, он показывает на близком примере из тех, что были сказаны выше о причинах. Ибо как тот, кто говорит «Музыкальное строит», не означает ничего иного, кроме того, что строителю привходит быть музыкальным, или музыкальному — быть строителем (в этих [случаях] ведь сказать, что одно есть другое, не означает ничего иного, как утверждать, что одно привходит другому), так и когда мы утверждаем, что человек есть музыкальный, или что музыкальное есть человек, или что белое есть музыкальное, или что музыкальное есть белое, мы не хотим сказать ничего иного, кроме того, что одно привходит другому, по крайней мере, в силу одного и того же третьего, которому оба привходят, как в предложенном примере с причинами.

«Привходить». *[На полях:] Слово «привходить», каким образом здесь принимается.*

Однако заметь, что слово «привходить» не берётся здесь так широко, чтобы охватывать сущностное сказывание, каким образом оно часто берётся в других местах, как когда Аристотель в предыдущей главе говорит, что человеку музыкальному привходит Кориск. Ибо будет ли [это] крайним [термином], относящимся к сущности того же третьего, или одно — к сущности другого, они всегда будут так соотноситься между собой, что не будут многими сущими (по крайней мере, полными), но будут относиться к одной и той же сущности. А где усматривается только одна сущность, там не обнаруживается основание сущего по привходящему, как здесь идёт речь о сущем по привходящему. Так получается, что ни одно из этих высказываний: «Животное есть разумное», «Разумное есть животное», «Чувствующее есть живое», «Животное есть человек» и подобные — не является предложением по привходящему из тех, что передаются здесь. То же самое следует соблюдать и в отношении акциденций. Добавь далее, что слово «привходить» в этом месте не охватывает **сущностных [сказываний], однако охватывает все акцидентальные**, даже если они относятся ко второму способу высказывания «само по себе»: ведь человек, способный к дисциплинам, не в меньшей степени есть сущее по привходящему, чем человек музыкальный, и так в остальном.

с. «Ибо [сущему] привходит». Как в предыдущей главе, поскольку субъект был один, постольку акциденции, которые в нём находились, будучи сопоставлены как между собой, так и с самим субъектом, назывались одним; так и теперь, поскольку субъект есть сущее, постольку акциденции, которые в нём находятся, будучи сопоставлены обоими способами, называются сущим: ведь только субъект, поскольку он есть субстанция, Аристотель считает достойным имени сущего и единого. Отсюда ты заключишь, что не удивительно, что Аристотель в предыдущей главе, определяя то, что составляет одно по числу, охватил только субстанции, как мы сказали в том месте.

d. «Так же и белое говорится [сущим], потому что оно есть то». Учит, что это имеет место в высказываниях, в которых сказуемым является только глагол «есть», что случается в тех [высказываниях], в которых он связывает сказуемое с субъектом. Ибо как мы говорим, что белое есть музыкальное, потому что Сократ есть музыкальный, которому привходит быть белым, или наоборот, так мы говорим, что белое есть, потому что Сократ есть (или существует), которому привходит быть белым. И это относится к первому роду сущих по привходящему. Примером второго рода будет, если скажешь: «человек есть»; это высказывание истинно потому, что существовать привходит человеку. **«Глагол, как [таковой]».** *[На полях:] Глагол никогда не подлежащее.*

В третьем же роде нельзя привести пример, потому что **в нём подлежащим должно быть нечто, сказываемое о другом, а таковым не может быть глагол, поскольку глагол, поскольку он глагол, никогда не подлежащее**, как хотят диалектики. Заметь, однако, что, когда это называется сущим по привходящему, «сущее» не берётся в смысле обозначения сущности, но существования; посему считается, что они [эти высказывания] добавлены как бы мимоходом.

е. «Итак, то, что называется сущим по привходящему, или потому, что оба [принадлежат] одному и тому же сущему». Вкратце собирает сказанное: здесь под именем сущего он понимает субстанцию, поскольку никакие [вещи] не называются одним сущим по привходящему иначе, как в силу субстанции, которая есть первое сущее. Называются же они сущим в силу субстанции или потому, что оба находятся в одном и том же, как белое и музыкальное; или потому, что одно есть субстанция, а другое — акциденция, которая в ней находится, как «человек белый»; о чём составляются два высказывания: «Человек есть белый» и «Белое есть человек».

Заметь далее, что Аристотель предпочёл изложить роды сущего по привходящему в высказываниях, а не вне их, потому что для того, чтобы два сущих назывались одним сущим по привходящему, необходимо, чтобы одно сказывалось о другом, каким образом соотносятся

«человек белый», но не «человек — белизна». И отсюда получается, что из «человека белого» образуются два сущих по привходящему: одно, в котором подлежащим является человек, а сказуемым — белое; другое, в котором подлежащим является белое, а сказуемым — человек. Иначе было бы только одно сущее по привходящему. Ибо говоришь ли ты «человек белый» или «белый человек», всегда белизна, обозначаемая именем белого, есть форма человека. Но когда одно сказывается о другом поочерёдно, по этой причине одно из них считается формой другого, потому что всегда то, что сказывается, поскольку оно сказывается, имеет природу формы.

f. «Само по себе же говорится [сущим] то». Теперь различает сущее само по себе и реальное (о нём ведь шла речь до сих пор) двумя делениями: во-первых, на десять категорий, к которым вскоре, по-видимому, сводит сущие разума; во-вторых, на то, что есть в действии, и то, что есть в возможности. Итак, говорит, что сущие сами по себе — это те, или имена которых обозначают фигуры сказывания, то есть сами категории, или, вернее, то, что полагается в категориях. Ибо фигуры сказывания здесь не что иное, как некие ряды вещей, которые особым образом сказываются о первых субстанциях; они у схоластиков ради различения называются категориями, с небольшим изменением имени «сказывание», что по-гречески — *κατηγορία*.

«Сколькими ведь способами». [На полях:] Из способов сказывания — восемь родов сущего самого по себе.

Доказывает, что столько же родов сущих самих по себе, сколько есть родов того, что обозначается словами, относящимися сами по себе к какой-либо категории. Ибо сколькими способами, говорит, такого рода вещи сказываются о первых субстанциях, столькими же есть простых способов бытия этих вещей, а, следовательно, столько же родов сущих самих по себе. Ибо категории были установлены, или, вернее, изобретены для различения природ и сущностей вещей.

g. «Поскольку же их». [На полях:] Почему Аристотель не упомянул положение и обладание.

Собирает из восьми способов сказывания о первых субстанциях восемь родов сущих самих по себе. Одно есть субстанция, которую он называет «что есть», потому что она одна сказывается о первых субстанциях в вопросе «что есть»; второе — качество, третье — количество, четвёртое — отношение, пятое — действие, шестое — претерпевание, седьмое — существование в месте, восьмое и последнее — существование во времени. Аверроэс добавляет, что это было сделано ради краткости, чтобы Аристотель не упомянул положение и обладание, или же потому, что они имеют мало значения, что более вероятно. Ведь достаточно кратко можно было добавить два слова, и никогда не кажутся длинными [речи], которые необходимо применяются на своих местах. Он пользуется скорее конкретными именами, чем абстрактными, потому что только эти [конкретные] сказываются о первых субстанциях.

Опровергается Авиценна. [На полях:] Из этого места явствует, что мнение Авиценны...

Из этого места явствует, что мнение Авиценны, утверждающего, что конкретные [имена] акциденций обозначают преимущественно субстанцию, чуждо мнению Аристотеля. Ибо если бы Аристотель так думал, он не различал бы здесь сущие различных категорий через конкретные имена, и не собирались бы различные категории из разных способов, которыми сущие сказываются о первых субстанциях, поскольку о них они сказываются только конкретно. То же самое здесь собирают Аверроэс и Александр Гельский против Авиценны.

i. «Ничем ведь это не различается». [На полях:] Высказывания с глаголами-прилагательными, как они относятся к сказыванию.

Если кто-то полагает, что высказывания, в которых глаголы-прилагательные утверждаются о субъектах, не относятся к сказыванию сущего, потому что в них не выражается глагол «есть», как если кто скажет: «человек действует», «человек претерпевает», — [на это] Аристотель возражает, что в них то же основание, что и в высказываниях, в которых явно ставится

глагол «есть». Ибо ничем не различается, что касается смысла, скажешь ли ты «человек выздоравливает» или «человек есть выздоравливающий», и так в остальном: поскольку глаголы-прилагательные разрешаются в глагол «есть» и собственное причастие, а именно так последующее [разрешается] в предыдущее, что отметил Александр. Или скажи, что Аристотель этими словами даёт основание того, что он только что сказал: само «быть» означает то же, что и каждое из этих [слов]. Понимай же само «быть» не просто, но своим способом ограниченное до специальных способов бытия, как явствует из присоединённых причастий.

к. «Кроме того, само бытие». Добавляет некоторый род сущего, который называется истинным, которому противопоставляется некоторый род не-сущего, который называется ложным. Отсюда явствует, что здесь «истинное» не берётся в смысле истинного, которое обратимо с сущим, о чём мы рассуждали в четвёртой книге. Ибо истинное, которому противопоставляется ложное, состоит только в соединении и разделении. А то, что обратимо с сущим, следует за простым понятием вещи; всё это из того места ясно. По двум же причинам, как видится, Аристотель, распределив реальное сущее по категориям, вставил это разъяснение сущего и не-сущего, прежде чем снова различить реальное сущее на сущее в действии и сущее в возможности.

Гл. 2, вопр. 6. *[На полях:] Две причины, почему это здесь.*

Первая. — Потому что истина и ложь, о которых здесь идёт речь, состоят в утверждении и отрицании, которые возникают из взаимного сопоставления вещей, полагаемых в категориях.

Вторая. — Чтобы указать, что не только эти, но и все остальные сущие разума сводятся к вещам, которые полагаются в категориях. Ибо как тогда истина и ложь основываются в вещах, когда одни [вещи] утверждаются или отрицаются относительно других, или те же самые — относительно самих себя, так и остальные сущие разума тогда им соответствуют, или, по крайней мере, своим способом существуют, когда они тем или иным способом постигаются интеллектом или иначе трактуются, как станет ясно из дальнейшего. А то, что сущее иногда берётся в смысле истинного комплексного, а не-сущее — в смысле противоположного ложного, явствует из того, что, дабы обозначить, что высказывание истинно, мы часто говорим: «Это так». Чтобы же показать, что оно ложно, мы обычно говорим: «Это не так». Этим способом речи пользуется Аристотель в начале книг «Второй аналитики», когда говорит, что до доказательства следует предварительно знать о некоторых высказываниях, что они суть.

Кн. 1, гл. 1, текст 1 и 2. *[На полях:] Каким образом принимаются имена истинного и ложного в этом месте.*

Если же кто спросит, каким образом берутся имена истинного и ложного, когда одно называется сущим, а другое — не-сущим: формально ли, то есть в смысле отношений истины и лжи, или же в смысле оснований, каковыми являются сами соединение и разделение вещей, которые производит интеллект, утверждая или отрицая? — следует ответить, что они принимаются в смысле оснований. Итак, смысл слов Аристотеля здесь таков: сущее, помимо того значения, в котором оно распределяется по категориям, означает также основания истины комплексной, как утвердительной, так и отрицательной, например, «Сократа быть музыкальным», «Сократа не быть белым». Не-сущее же, помимо значения, которым оно обозначает отрицание сущих, относящихся к категориям, означает основания ложности, будь то утвердительной или отрицательной, например, «Сократа быть камнем», «диаметр быть соизмеримым со стороной квадрата». А то, что это так, ты заключишь из того, что Аристотель в «Категориях», когда говорит, что из того, что вещь есть или не есть, речь называется истинной или ложной, называет «вещь быть» не самой истиной, но основанием истины, и «вещь не быть» — не самой ложностью, но основанием ложности. То же самое можно усмотреть в словоупотреблении относительно простой истины и её основания: ведь мы называем сущим не саму простую истину, но её основание. В этом однако различие: основание истины простой есть сущее реальное, а [основание] истины комплексной и противоположной ложности есть сущее разума, а именно

само соединение или разделение крайних [терминов] утверждения или отрицания; каковое соединение и разделение не находятся в вещах, но производятся действием интеллекта, как учит Аристотель в шестой книге, в каковом месте мы это и разъясним.

Гл. 1, текст 8. *[На полях:] Основания истины простой и комплексной, каким образом различаются.*

Текст 8. *[На полях:] Высказывание Аристотеля разъясняется.*

Разделение сущего на сущее в действии и сущее в возможности.

И. «Кроме того, само [бытие]». Различает сущее на сущее в действии и сущее в возможности; это деление он относит к тем сущим, о которых было сказано, то есть к тем, которые распределены по категориям. Ибо, как станет ясно из 9-й и 12-й книг, каждый род вещей, относящихся к любой категории, может быть разделён на сущее в действии и сущее в возможности.

III. «[Сущее] же в возможности [говорится]». *[На полях:] Выражение «в возможности».*

Как если бы он сказал (с добавлением частицы, явно умаляющей [значение]): ибо «видящий», сказанное просто, обозначает то, что [видит] в действии, если не берётся в несобственном смысле; что следует соблюдать и в других [случаях].

IV. «И покоящееся». *[На полях:] Фигура максимально представляет субстанциальную форму.*

Поскольку покой есть лишённость движения и, следовательно, не есть реальное сущее, по-видимому, этими словами под именем покоя обозначается существование в месте, так что «покоящимся в возможности» называется то, что движется к месту; а «покоиться» — то, что уже занимает место.

О. «Ибо и Меркурий». Использует пример статуи Меркурия, поскольку фигура, из всех акциденций, по-видимому, максимально представляет субстанциальную форму. Отсюда, по преимуществу из различия фигур, мы обычно собираем специфическое различие живых [существ].

Вопрос I. Относится ли к первому философу рассмотрение категорий.

Глава I. Что это, по-видимому, относится только к диалектику.

О чём следует вести речь в настоящем [месте].

I. В этой главе передаются два деления сущего самого по себе и реального: одно — на десять категорий, другое — на сущее в действии и [сущее] в возможности. Здесь нами должно быть рассмотрено только первое: не только потому, что оно охватывает так много [вещей], что в его изложении необходимо довольно долго задерживаться, но также и потому, что о втором [делении] следует рассуждать во всей 9-й книге. Поскольку в этом деле кто-нибудь прежде всего спросит: к первому ли Философу, или скорее к диалектику, или же к какому-либо иному искуснику относится рассмотрение категорий — всё [сразу] или никакое [в отдельности]?

К кому относится [рассмотрение] диалектики.

Первое возражение. Ибо то, что это дело следует поручить только диалектику, по-видимому, доказывается следующими аргументами. Во-первых, потому что одно и то же рассмотрение не относится к различным дисциплинам; но категории ясно рассматриваются диалектиком, как явствует из книги «Категории» Аристотеля, которую все авторы, носящие какое-либо имя, как греки, так и латиняне, а также арабы, делают первой книгой диалектики, или логики. Во-вторых, потому что Аристотель почти во всех логических книгах предполагает это рассмотрение как уже изложенное.

Второе [возражение]. Наконец, потому что категории различаются через различные способы сказывания о первых субстанциях, как передаёт Аристотель в этом самом месте...

...собирать. Итак, статуя есть в возможности в камне, прежде чем она возникнет, потому что из камня она может возникнуть.

р. «И половина линии». [На полях:] ...

Представляется, что этот пример приводится в пользу пифагорейцев, которые утверждали, что математические сущие суть субстанции вещей. Согласно этому мнению, половина линии есть некая субстанция, существующая в возможности в целой линии, как бы могущая через деление целого стать одной некоторой субстанцией по числу, существующей отдельно.

q. «И плод». Приводит пример истинной субстанции. Здесь не удивляйся, что он не говорит, что плод (разумеется, в возможности) находится в том, что ещё не стало зрелым; подобно тому как он сказал, что Меркурий есть в возможности в камне, и т. д., но [говорит], что то, что ещё не стало зрелым, есть плод в возможности. И то и другое можно сказать, но более собственно говорится, что нечто есть в возможности в вещи, из которой оно может возникнуть, чем что это есть то в возможности.

г. «В другом месте должно быть разъяснено». Это делает Аристотель в 9-й книге этого труда, в каковом месте это деление должно быть пространно изложено.

Отсюда они и получили название «Категории», то есть «сказывания», или «предикаменты»; а то, что рассмотрение сказываний относится к диалектику, никто не сомневается.

Что относится к Метафизике. Доказывается.

А то, что, напротив, только первый Философ рассматривает категории, доказывается, во-первых, тем, что только первому Философу свойственно рассматривать общее деление сущего и, установив высшие роды вещей, сводить к ним, как к первым началам, всё, что каким-либо образом существует. **1.** Во-вторых, потому что способы сказывания, которыми здесь Аристо-

тель различает категории, основываются на способах бытия, через которые они различаются по природе прежде, чем через способы сказывания. Поэтому, поскольку только первый Философ рассматривает способы бытия, только к нему будет относиться рассмотрение категорий.

3. Наконец, потому что категории не что иное, как некие ряды родов, видов и индивидов; а рассматривать роды, виды и индивиды (поскольку, однако, об индивидах можно рассуждать) относится только к Метафизике: ибо это — некоторые свойства сущих, поскольку они сущие, как учит сам Аристотель в конце 2-й главы предыдущей книги.

Текст 6.

Если же кто-нибудь рассмотрит дело более тщательно, то, возможно, скорее скажет, что рассмотрение категорий не должно быть приписано никакой определённой способности. Ибо если вопрос об их точном рассмотрении, то вообще не даётся никакой науки, которая рассматривала бы только их сами по себе и через себя, поскольку нет вообще ни одной, которая могла бы исследовать все роды и виды вещей, но каждая из частных [наук] берёт из всей этой совокупности вещей определённую и обозначенную их часть для рассмотрения, **и только её роды и виды, их начала и свойства рассматривает**, как учит Аристотель в начале предыдущей книги; сама же Метафизика то, что обще всем, разъясняет по своему особому назначению.

Возражение.

Решение.

А если кто-нибудь возразит, что для изложения категорий достаточно знать, что в каждом ряду сущих эти [вещи] являются высшими, а те — низшими, и что это, без сомнения, можно усвоить, не зная природ высших и низших: [на это] достаточно ясно, что и это не может быть передано одной только и той же наукой, поскольку каждая [наука] имеет определённый материал своего рассмотрения, вне которого она по своему собственному назначению блуждать не может. Если же вопрос о грубом и как бы набросанном описании категорий, поскольку оно представляется необходимым до всякой науки (ибо каждый искусник должен знать из всей этой совокупности вещей, о каком роде сущих он будет вести речь), то нет никого, кто, будучи поддержан общими вспоможениями природы, не мог бы составить его, насколько это достаточно.

Глава II. Что такое предикамент.

Наименование и происхождение [слова].

I. Для разъяснения этого вопроса заметь, что то, что мы называем «предикамент», греки называют *κατηγορία*; это слово, если верить Порфирию и Дексиппу, Аристотель перенёс со средней площади в Ликей. Ибо, поскольку *κατηγορία* означало публичное обвинение, Аристотель перевёл это слово на сказывание и высказывание чего-либо о чём-либо. Если только ты не предпочтёшь вместе с Аммонием в том, что он предпосылает к «Исагоге» Порфирия, сказать, что *κατηγορία* названы так, с небольшим изменением слова, как бы *ἀγορεύσεις τινῶν*, то есть некоторые приписывания и высказывания; каким образом слово будет употребляться в собственном, а не в переносном смысле.

Читай также Симплиция к этому месту.

Впрочем, поскольку свойственно не только философам, но и простому народу, чтобы слова, обозначающие действие, часто принимались за то, что каким-либо образом подпадает под действие, — каким образом людей собравшихся и сходящихся в одно мы называем собранием и сходом, вещи, из которых происходит смешение, — смешением, а то, что мы постигаем, — постижением и понятием, — отсюда произошло, что имя *κατηγορία* привыкли принимать вместо *κατηγορούμενον*, то есть вместо того, что сказывается и высказывается о чём-либо. По этой причине Августин в книге «Категории» называет животное категорией субстанции, а дисциплину — категорией качества; и Дамаскин в книге «О диалектике» утверждает, что категории названы так потому, что сказываются о чём-либо; каким образом *κατηγορία* то же самое, что *κατηγορούμενον*, что Цицерон определяет, как то, что сказывается о чём-либо или о некоторых [вещах]. И в этом значении у нас берётся имя «предикамент», не для самого сказывания, как и слово «сказуемое» не для сказывания, но для того, что сказывается. Итак, у греков и действие сказывания, и то, что сказывается, называется *κατηγορία*; у латинян же действие сказывания называется не «предикамент», но «предикация», и наоборот, то, что сказывается, называется не «предикация», но «предикамент»; и имя это имеет различное употребление у тех и других: ведь греческое *κατηγορία* и латинское «предикамент» [соотносятся] как имена «сечение» и «сегмент»: «сечение» ведь означает и действие сечения, и часть, которая отсекается; а «сегмент» означает не сам акт сечения, но часть, которая отсекается.

И поскольку то, что сказывается и высказывается о том, что первично и преимущественно существует в природе вещей, то есть о первых субстанциях, было сведено философами в десять как бы классов: преимущественно сами их главы, которые называются высшими родами, с некоторым достоинством были названы *κατηγορίαι* и «предикаментами», потому что сказываются обо всём; и не только сами главы, но и целые классы и соподчинения, которые особым некоторым образом сказываются о первых субстанциях; каковое значение этих имён — самое употребительное, и им пользуется Порфирий в «Исагоге», когда говорит: «В каждом предикаменте есть отдельные высшие роды; есть также некоторые подчинённые, которые суть и роды, и виды; затем другие, которые суть виды, но не роды, под которыми помещаются только индивиды». Более того, и сам Аристотель в самом заглавии книги «Категории». Ибо, когда, изложив каждое по отдельности, он так заключает: «И об предложенных родах пусть будет достаточно», — он не неясно даёт понять, что понимал заглавие «Категории» в этом значении: он берёт «род» (что бы греки ни говорили) для всего собрания, [состоящего] из высшего рода и из того, что из него как бы происходит; каким образом семьи, названные от какого-либо предка или основателя, называются родами. И в этом значении предикамента вращается предложенный вопрос.

Описание предикамента.

Может же предикамент, взятый таким образом, быть описан общим некоторым образом: **естественное расположение некоторого высшего рода и того, что под ним находится.** Ибо философы решили, что сами по себе должны быть расположены не все [вещи], о которых можно рассуждать, но только роды, виды и индивиды, с добавлением ещё некоторых условий (что заслуженно сделано, станет ясно в дальнейшем); и расположение того, что полагается в предикаментах, не вымышлено, но найдено в вещах. Ибо и различие высших и низших между собой не есть чисто мысленное различие, но [происходит] из природы вещи, как ясно из предыдущей главы; и порядок, который предполагает это различие, не произволен, но естественен: если ведь ты будешь исходить от высших к низшим, ты будешь держаться порядка порождения; если от низших к высшим — порядка совершенствования; из которых тот в одной и той же вещи идёт от частей к целому, а этот — от целого к частям.

Глава III. Каков порядок в предикаментах.

Рассмотрение предикаментов не относится ни к никакой науке, ни к одной только Метафизике, или ко всем наукам одновременно.

I. Мнение.

Итак, не отсутствуют те, кому угодно, чтобы рассмотрение предикаментов, если оно берётся как точное и совершенное, относилось к одной только Метафизике или ко всем наукам одновременно, так что одна [наука] по своему установлению излагает одну их часть, а другая — другую; если же как грубое и начальное — то к каждой [науке] в отдельности...

...может быть приписана им: что представляется необходимым при вступлении к каждой дисциплине, и для этого достаточно общих вспоможений естественного познания, как явствует из того, что было предложено для третьей части вопроса. Однако они признают, что несовершенное рассмотрение их [категорий] потому приписывается диалектике, или логике, что это искусство, если кто желает правильно продвигаться в постижении дисциплин, является первым из всех. И добавляют, что оно относится к логике не поскольку логика вращается в собственном и особом материале, но поскольку она передаёт то, что необходимо для остальных наук.

Опровергается.

Но, оставив пока прочее, есть три [вещи], которые в этом мнении не нравятся. Первое — что существует некое рассмотрение категорий, которое, хотя и приписывается логике, в действительности не относится ни к какой способности. Ибо либо это рассмотрение искусно, либо чуждо искусству: если чуждо искусству, какой нужен труд искать, к какому искусству оно относится? Конечно, мы о нём не рассуждаем: если только есть какое-либо, которое не имеет ничего от искусства: ибо каким образом без искусства природы вещей располагаются в категории? Если же искусно, следовательно, в действительности по установлению относится к некоторому искусству.

Логика не является необходимой при вступлении к отдельным наукам.

Второе — что отдельные дисциплины могут его себе присвоить, потому что оно необходимо при вступлении к единичным [вещам]. Ибо оно не необходимо при вступлении к отдельным [наукам], как явствует из математических и большинства других, чтобы не сказать всех, кроме, возможно, логики; и если бы оно было необходимо при вступлении к некоторым, то не сразу относилось бы к ним: могло бы ведь быть предположено из другого искусства.

Третье — что категории относятся к логике не поскольку она вращается в собственном и особом материале, то есть в разъяснении способа рассуждения, но поскольку она передаёт то, что необходимо для остальных наук. Ибо диалектика в действительности не передаёт ничего необходимого для остальных [наук], что не относилось бы к способу рассуждения. Если же возражают, что «Исагога» Порфирия, которая предпослана книге «Категории», потому не названа «Исагогой» диалектики или какой-либо другой части философии, что то несовершенное рассмотрение категорий не является собственным для какой-либо способности: следует ответить, что поскольку диалектика по порядку учения есть первая из всех частей философии, или, как хотят другие, все части философии по порядку природы она предшествует, то по праву Порфирий мог ту, которую делал «Исагогой» для диалектики, назвать просто «Исагогой», что отметили и греческие авторы. Отсюда не удивительно, что Симплиций в начале комментариев к «Категориям» говорит, что эта книга есть и пролог ко всей философии, и первая часть логики.

Почему Порфириева «Исагога» называется просто «Исагогой», а не «Исагогой диалектики» или другой части философии. Второе мнение.

Другие полагают, что рассмотрение категорий, будь то совершенное и абсолютное, будь то несовершенное и начальное, относится только к Метафизике, потому что деление сущего на первые роды, которые суть как бы виды его, относится к тому искуснику, который рассмат-

ривает сущее, поскольку оно сущее. Поэтому книгу «Категории», которая обычно излагается в начале логики, следует заимствовать из Метафизики, и неправильно предпосылать логике, которая должна начинаться с книг «Об истолковании»; но её следует поместить между логикой и остальными способностями, которые по порядку учения следуют за логикой; а точное изложение категорий должно было быть передано в начале седьмой книги этого труда.

Мнение некоторых новейших.

Симплиций, Аммоний, Боэций, Аверроэс к началу книги «Категории».

Но прежде всего это новое мнение противоречит мнению всех древних, как греков, так и латинян, а также арабов, которые делают книгу «Категории» Аристотеля не только частью логики, но и первой [частью], разве что они хотят, чтобы она нуждалась в некотором введении, которым разъясняется, что такое род, вид, различие и некоторые другие [вещи]; это Аристотель пожелал заимствовать преимущественно из «Топики» у наставников, что и сделал Порфирий. Во-вторых, потому что о тех же самых вещах могут рассуждать многие науки одновременно, не только несовершенно, но и совершенно, либо поскольку одни и те же вещи рассматриваются иначе и иначе, каким образом физика и геометрия рассматривают величину; либо поскольку из начал совершенно одни и те же заключения доказываются, каким образом астролог и физик доказывают, что земля круглая; что-то же самое может случиться и при изложении категорий, вскоре станет ясно. Также потому, что некоторая часть логики может быть подчинена Метафизике, как в действительности случается в изъяснении категорий, как мы вскоре скажем; а рассмотрение подчиняющего и подчинённого о подчинённых вещах не вполне одно и то же: ибо иначе рассматривает угол перспективист, иначе геометр, и так в остальном. Наконец, потому что более подходящее место для передачи познания категорий в этом труде — это сама книга, в которой мы находимся: поскольку её задачей является изъяснение аналогии как сущего, так и его как бы ближайших видов, и того, что обоим сообща присуще, хотя в последующих книгах всё это излагается более подробно и было бы передано гораздо точнее, если бы Аристотель приложил к этому труду последнюю руку.

Глава IV. Рассмотрение категорий относится и к Первому Философу, и к Диалектику, но преимущественно к Первому Философу.

Ответ на вопрос. Каким образом.

Итак, следует сказать, что рассмотрение категорий относится и к Первому Философу, и к Диалектику, или Логике, но иным и иным образом, и преимущественно к Первому Философу: что ты поймёшь из следующих оснований.

Так Эрве, quodl. 1, q. 9. Павел, Сонцинас, 5 Метаф., q. 13. Феррари, 3 Против язычников, q. 5.

Во-первых, потому что роды, виды и индивиды, которые составляют категории, могут рассматриваться тремя способами: один — по отношению к природам самих вещей абсолютно; второй — поскольку они универсальны или particular; третий — поскольку они сказываемы или подлежащи. И первое рассмотрение не является собственным для какой-либо определённой науки, но общим для всех реальных [наук], поскольку одни рассматривают одни природы вещей, другие — другие; и оно не может быть собственно названо рассмотрением категорий, поскольку имя «предикамент» обозначает не сами вещи абсолютно, но поскольку они расположены в определённые соподчинения высших и низших. Второе же, поскольку берётся из способов бытия вещей, как станет ясно ниже, относится только к Первому Философу. Третье, наконец, ясно относится к Диалектику, поскольку к тому искуснику относится способность к сказыванию и подлежанию, к которому относятся сами акты сказывания и подлежания. Поэтому, поскольку...

...способность к сказыванию и противоположному подлежанию основывается на способах бытия: необходимо признать, что и только Первый Философ, и Диалектик рассматривают категории, и преимущественно Первый Философ.

Во-вторых, потому что рассмотрение категорий, поскольку оно рассматривает роды, виды и индивиды как универсалии и частности, является умозрительным; поскольку же оно рассматривает их же как сказываемые и подлежащие в речи, оно явно практическое. Поскольку, следовательно, первое рассмотрение не может относиться ни к какой умозрительной науке, кроме Первой Философии, так как не должно быть приписано ни физике, ни математике; второе же — ни к какой практической, кроме диалектики: ясно, что изъяснение категорий принадлежит и той и другой, и никакой иной, и преимущественно относится к Первой Философии: поскольку умозрительное рассмотрение того, что полагается в категориях, поскольку оно глубже проникает в их природы, предпочтительнее того, которое относится к практике рассуждения.

Только Метафизика и Диалектика вращаются во всём роде сущего.

В-третьих, потому что среди всех дисциплин (говорю же о тех, которыми следует пользоваться, чтобы исключить софистику и другие, от которых следует остерегаться) только Первая Философия и Диалектика вращаются во всём роде сущего, и только они рассуждают обо всём: хотя та — из необходимых [посылок], эта — из вероятных, о чём и другом учил Аристотель во 2-й главе предыдущей книги. По этой причине та называется госпожой всех наук, эта — общей для всех способностью, по свидетельству того же автора, как явствует из 6-й главы 1-й книги «Второй аналитики» и из 2-й главы 1-й книги «Физики». И обе великими авторами называются необходимыми для формирования искусств: хотя первая — потому что рассматривает общий способ бытия всех вещей, вторая — потому что [рассматривает] общий способ рассуждения обо всём. Итак, обе должны знать общее деление сущего на категории: первая — точнее и, как говорится, а priori; вторая — менее совершенно и а posteriori.

Наконец, потому что как только Первая Философия передаёт начала понимания, чтобы всё содержать из первых причин, так и только Диалектика направляет действия интеллекта, чтобы он не ошибался в рассуждении. Но ни начала понимания, которые суть первые и простые познания вещей, не могут быть переданы объективно, кроме как через различение сущего на первые роды вещей и их различия, которыми и категории различаются между собой, и их роды как бы распространяются; ни действия интеллекта не могут быть направлены Диалектиком к цели правильного рассуждения, если он не знает, каковы первые роды вещей и каким образом они выводятся в свои виды, поскольку в постижении их главным образом и состоит непосредственное направление первого действия интеллекта. Итак, только Первый Философ и Диалектик рассматривают категории, но преимущественно Первый Философ.

Отсюда явствует, что следует ответить на то, что было предложено в начале вопроса. Ибо аргументы первой и второй части заключают, что их рассмотрение относится и к Диалектику, и к Первому Философу, но иным и иным образом: к Диалектику — как к подчинённому в этом деле искуснику; к Первому же Философу — как к подчиняющему. А то, что было предложено для третьей части, частью...

...частью из того, что было сказано в начале этого раздела, легко может быть разрешено, частью из того, что мы сказали во втором [разделе], остаётся решённым.

Глава V. Некоторое возражение.

Однако есть [вещи], которые можно возразить против этого. Во-первых, сам Аристотель в прологе первой книги ясно учит, что Первый Философ рассматривает не всё в отдельности, но в общем. Если же не в отдельности, следовательно, не относится к нему знать, сколько числом высших родов, и тем более сколько числом видов; и менее всего нисходить к индивидам и познавать первые субстанции, которые суть как бы основания всех категорий: единичное ведь искусством опускается.

Аргументы против вышеизложенного мнения. 1.

Во-вторых, известно то общее изречение диалектиков, что имена рода, вида и индивида, а также и предикамента, суть слова второго намерения; а Первый Философ рассматривает не вторые намерения, но первые, как и они хотят. Из чего представляется ясным, что Первый Философ не рассматривает категории.

В-третьих, вполне очевидно, что Диалектик рассматривает слова и речь: преимущественно внутреннюю, а вторичным образом — внешнюю, которая есть знак внутренней. А категории состоят не из слов, но из вещей, даже поскольку они состоят из сказываемых и подлежащих, как таковых. Ибо как вещи, а не имена вещей, суть роды, виды и индивиды, так и вещи, а не имена, могут сказываться и подлежать: ведь то, что присуще тому, о чём говорится, только то и может истинно сказываться о нём, как животное о человеке и человек о Сократе, а не имя животного или человека — о слове «человек» или «Сократ».

Наконец, каким бы образом кто ни говорил, что Диалектик рассматривает сказываемое и подлежащее: конечно, не относится к самому его искусству (что бы ни следовало думать о его применении к рассуждению из вероятных [посылок]) различать все сказываемые и подлежащие согласно порядку, высших и низших и удерживать их число. Ибо для него достаточно, если он знает сами роды сказываемых и подлежащих и выводит их в свои виды или как бы виды, что он делает, когда передаёт, что одно сказывается в вопросе «Что есть», другое — в вопросе «Каково есть», одно — сущностно, другое — акцидентально, одно — необходимо, другое — случайно. Из сочетаний этих способов сказывания между собой он собирает пять общеизвестных видов сказываемого: Род, Вид, Различие, Собственное и Привходящее. А добавлять, сколько числом сами роды, сколько видов и т. д., и знать, в каких вещах обнаруживаются понятия рода, вида и остального, — это уже не подпадает под искусство, которое рассматривает ни единичное, ни бесконечное, ни то, что существует по привходящему. Итак, не относится к Диалектику рассматривать категории, которые ты не можешь понять, если не удержишь их числа.

Глава VI. Разрешение возражений.

Разрешается первое возражение.

I. Но на первое ты скажешь, что Метафизик рассматривает не всё то, что полагается в категориях, но лишь поскольку оно подпадает под некоторые весьма общие деления: как то — о десяти первых родах, которые собираются из наиболее общего деления способов бытия; о первых и вторых субстанциях под общим понятием первых и вторых, а не об этой и той первой, и не обо всех вторых, но о тех первых родах субстанции, а именно о материальных и нематериальных; о количестве дискретном и непрерывном и его первых видах; о четырёх первых родах качеств; и так в остальном, — что, конечно, не означает нисходить к единичному.

Каким образом Метафизик рассматривает вещи категорий.

Если же ты возражишь, что высшие роды, как таковые, суть некие единичные [вещи] и, следовательно, не подпадают под искусство: [на это следует ответить], что, как не следует понимать ни эту, ни ту первую субстанцию, так и не должно быть полностью запрещено философам рассматривать некоторые единичные [вещи] даже как таковые, если в них усматривается некоторое основание общности: каким образом Первый Философ рассматривает Бога — единичнейшего, но который всё в себе содержит силой и превосходством собственной природы. Поскольку, следовательно, высшие роды, более того, и остальные роды и виды, которые под ними содержатся, суть единичные, поскольку они суть эти роды и эти виды; универсальные же, поскольку они суть некоторые природы, подлежащие понятиям родов и видов: ничто не препятствует Первому Философу рассматривать их даже поскольку они суть эти роды или виды. Но в том различие, что он рассматривает отчётливо и определённо то, что (как мы сказали) собирается из весьма общих делений; смутно же и имплицитно — то, что под ними содержится. Поэтому он не нисходит к чистым индивидам, поскольку они суть эти или те, но [рассматривает] в общем, поскольку они суть сущие единичные.

О каких единичных [вещах] не запрещено рассуждать.

На второе.

II. На второе скажи, что роды, виды и индивиды не суть воистину вторые намерения, разве что поскольку они суть сказываемые и подлежащие; Первый же Философ рассматривает их не таким образом, но поскольку они суть универсалии и частности. А могут ли они пот только поскольку суть сказываемые и подлежащие, но и поскольку суть сказываемые и подлежащие [в возможности], некоторым образом называться вторыми намерениями — станет ясно, когда мы будем рассуждать об универсалиях.

На третье.

III. На третье: не вещи, конечно, но слова преимущественно относятся к Диалектику: поскольку из них он составляет всё то, что ему предписано составлять собственным искусством, а не из обозначаемых вещей. Но когда рассматриваются категории, поскольку вещи преимущественно сказываются и подлежат, как явствует из сказанного: нет сомнения, что категории преимущественно состоят из вещей. Отсюда возник тот вопрос у толкователей книги «Категории» Аристотеля: рассматривает ли он в ней вещи или слова. Ибо те, кто рассматривает цель и назначение Диалектика, утверждают, что речь идёт о простых словах как о первых элементах рассуждения; те же, кто взвешивает само основание сказываемого и подлежащего, скорее хотят, чтобы речь шла о вещах.

Текст 1.

Но спор должен быть разрешён следующим образом. В той книге действительно рассуждается и о словах, и о вещах: что само по себе легко понять из всего хода книги (и заслуженно, поскольку ни сами вещи не сказываются и не подлежат иначе как через слова, ни слова — иначе как вместо вещей). Однако, поскольку Диалектика преимущественно обращает внима-

ние на речь, и главным образом на внутреннюю, отчего называется речевой и рациональной, а не реальной, и в учении она рассматривает слова не для того, чтобы передать в самом искусстве познание вещей, но скорее, когда речь заходит о вещах, всё это сводит к употреблению слов в рассуждении: поэтому более нравится мнение тех, кто говорит, что Аристотель в той книге преимущественно рассматривает простые слова, ещё не соединённые в форму высказывания, поскольку они пригодны для простых понятий как посредствующие, чтобы в высказывании сказываться или подлежать. Этого хотят все греки: Порфирий, Аммоний, Симплиций, Дексипп; и, как передают Порфирий и Симплиций, — Ямвлих, Александр, Гермин, Эгей, Сириан; и из латинян — Боэций; и многие другие, среди которых, как видится, — Альберт Великий в начале комментариев на ту книгу и Фома Аквинский в предисловии к книгам «Об истолковании».

Аристотель преимущественно рассматривает в той книге слова.

Все — к началу «Категорий».

Итак, в категориях полагаются преимущественно вещи, рассматриваемые как Метафизиком, так и Диалектиком, поскольку вещам преимущественно присущи и способы бытия, которыми они различаются, и способы сказывания. Но однако в самом изложении их Диалектик обращает внимание преимущественно не на вещи, но на слова, как на первые начала и элементы рассуждения.

Вещи преимущественно полагаются в категориях.

К словам преимущественно обращается Логик.

Разрешение четвёртого аргумента.

IV. На четвёртое следует ответить так же, как на первое: ибо Диалектик рассматривает категории не шире, чем Первый Философ, которому он в этом деле подчинён. Говорю же о Диалектике как учащем, а не как рассуждающем из вероятных [посылок], каковым образом он, как мы отметили в предыдущей книге во второй главе, бродит шире, чем Первый Философ.

В комментариях на текст 5.

Когда же возражают, что Диалектику (понимай: учащему) достаточно, если он знает сами роды сказываемого и подлежащего и различает их в свои виды или как бы виды, даже если не знает, сколько числом родов, видов и т. д. и в каких вещах такого рода основания обнаруживаются: следует ответить, что этого недостаточно, поскольку необходимо, чтобы он знал и некоторые их индивиды, и притом главные и как бы главы. И не являются единичные сказываемые, которые рассматриваются Диалектиком в категориях, чисто единичными (как сказано) или бесконечными по множеству, чтобы не могли подпасть под искусство; и не делает познание природ, которые сказываются, случайным для познания самих их способностей к сказыванию, которые Диалектик заимствует у Первого Философа как у подчиняющего в этом деле искусника.

В «Категориях».

Сомнение Каэтана.

Остаётся устранить сомнение Каэтана, который из того доказывает, что Диалектик в рассмотрении категорий не рассматривает порядки сказываемого и подлежащего, что рассмотрение способности к сказыванию относится к книгам «Об истолковании», в которых рассматривается само сказывание, или акт сказывания: «Ибо способность (говорит он) не может быть понята без акта».

Устраняется.

Ибо следует ответить, что хотя способность и не понимается без акта, и, следовательно, не в одной науке рассматривается акт, а в другой — способность: однако не необходимо, чтобы в той части, где рассматривается акт, рассматривалась и способность. Ибо может предшествовать либо изъяснение акта, чего требует порядок совершенствования, либо изъяснение возможности, чего требует порядок порождения, лишь бы прежде имелось какое-либо познание

акта. Это последнее сделал Аристотель в книгах «Физики», когда изъяснял природу и движение. Ибо хотя природа, как природа, определяется через способность к движению и, следовательно, не может быть понята без движения, как и сам он утверждает: однако он соблюдал порядок в изъяснении того и другого, так что во второй книге рассуждал о природе, в третьей — о движении. Что он мог делать потому, что прежде чем определить природу через движение, уже само по себе было известно, что движение существует; и имелось о нём если не точное, то, по крайней мере, достаточное познание.

Кн. 3 «Физики», гл. 1, текст 1.

Тем же образом, следовательно, Диалектик сначала рассматривает расположение сказываемого в категории, чем сказывание и высказывание, потому что книгой «Категории», написанной Аристотелем, предполагается какое-либо познание высказывания, которое в «Исагогическом» изъяснении сказываемого предпосылается. Но теперь посмотрим, десять ли числом категорий, как обычно говорится, или больше, или меньше.

Вопрос II. Суть ли категории.

Десять, не больше и не меньше.

Глава I. Кажется, что больше десяти.

Первый аргумент, которым доказываются десять и семь категорий.

Гл. 7.

Что категорий в действительности больше, чем обычно говорится, можно прежде всего убедиться из того, что категории установлены философами как бы общие места всего того, о чём и из чего можно рассуждать. Отсюда и Аристотель в первой книге «Топики» учит, что все диалектические сказываемые обнаруживаются в категориях. А рассуждение может вестись не только о сущих, как о месте, но и о не-сущих, как о пустоте; и не только о сущих самих по себе, как об огне, но и о сущем по приводящему, как о раскалённом железе; и не только о реальных сущих, как о человеке и животном, но и о сущих разума, как о субъекте и сказуемом; и не только о конечных сущих, как о фигуре, но и о бесконечном, как о множестве, которое не содержится ни в каком числе; и не только о полных вещах, как о природных составных, но и о неполных, как о материи и форме; и наконец, не только об однозначных и несложных, как о линии, но и об аналогичных и сложных, как об акциденции и непрерывном количестве, поскольку оно соответствует понятиям своего определения.

Итак, к десяти общеизвестным категориям, которые обычно передаются только о сущих самих по себе, реальных, конечных и полных, однозначных и несложных, следует добавить ещё много других: одно — о не-сущих; другое — о сущих...

...по приводящему, третье — о сущих разума, четвёртое — о бесконечных, пятое — о неполных, шестое и седьмое — об эквивокальных и сложных. А то, что вывод очевиден в отношении бесконечных и неполных (ибо в остальных он явен), явствует из того, что бесконечное множество не имеет места в категории количества; то же самое должно будет сказать и о бесконечной величине, поскольку между тем очевидно, что ни в одной из десяти общеизвестных категорий они не могут быть помещены. Также материя и форма, чтобы опустить другие неполные сущие, не могут быть помещены в том же роде субстанции, в котором помещаются природные составные; но, по-видимому, необходимо добавить другой род субстанции, в котором они помещались бы, поскольку род составных необходимо есть и сам составным; что, конечно, не может сказываться о простых.

Затем то же доказывается из того, что как действующая причина составляет категорию действия, а претерпевающая, или материальная, — категорию претерпевания, так и формальная и целевая причины должны составлять две некие другие [категории], которых, конечно, нет среди остальных восьми общеизвестных. Мы же берём имя причин не поскольку оно обозначает отношение причины (каким образом, возможно, ты скажешь, что все причины относятся к категории отношения), но поскольку оно обозначает само основание причинения.

3. В-третьих, потому что как вещам привходит быть причинами, так и быть действиями. Если, следовательно, причины необходимо составляют четыре категории, то столько же других необходимо должно быть приписано действиям: одно — действию действующей [причины], как таковой; другое — действию материи; третье и четвёртое — действиям формы и цели. А их, конечно, очевидно, нет среди всех десяти общеизвестных.

4. В-четвёртых, потому что как мы находимся в месте и живём во времени, так и отделённые субстанции находятся над небом, не как в месте, и живут в веке, как пишет Аристотель в первой книге «О небе». А быть в месте составляет одну категорию, которая называется «Где»; и быть во времени — другую, которая называется «Когда». Следовательно, быть где-либо, не как в месте, и быть в некоторой мере длительности, которая не есть время, — и не что-либо времени — составят две другие [категории], которых нет среди остальных, переданных Аристотелем.

5. В-пятых, если место и время, поскольку они суть внешние меры, составляют две категории, как обычно говорится, поскольку и число, более того, и линия, и поверхность могут быть внешними мерами (ибо и через камешки мы считаем множество удалённых вещей, и через длину тростника — длину пути, и портные через ширину одного лоскута измеряют другой положенный [лоскут]): получается, что должно установить ещё три некие другие [категории] помимо всего сказанного: числа, считающего извне, и длины, и ширины, измеряющих извне.

6. В-шестых, так рассуждают многие. Обладание, или иметь одежду, есть нечто среднее между тем, кто имеет одежду, и одеждой, которая имеется; подобно тому как движение, или двигаться, есть среднее между тем, что действует, и тем, что претерпевает, как Аристотель ниже научит. Но движение составляет две категории: одну — действия, другую — претерпевания, поскольку оно исходит от действующего и воспринимается в претерпевающем. Следовательно, и обладание составит две категории: одну — одевающего, другую — одетого. Тем же способом можно заключить, что должны быть составлены две другие из места: одна — помещающего, другая — помещённого; и ещё две из положения: одна — полагающего, другая — положенной вещи; и столько же из времени: временящего, так сказать, и временного, то есть того, что подлежит времени. Отсюда получается, что даже этим одним аргументом к тем [категориям], которые уже названы, необходимо добавить четыре категории.

Гл. 10. Текст 25.

Наконец, добавляется то, что Аристотель так рассуждает в этой книге о субстанции, количестве и остальном, что мы делаем высшими родами категорий, что он считает их все аналогичными, как станет ясно в дальнейшем; что само по себе согласуется с его замыслом в этой книге: ибо вся она направлена на изъяснение аналогии общих атрибутов, как мы сказали в начале. Если же они аналогичны, ясно, что они не суть высшие роды, но каждое из них охватывает в своём объёме многие высшие роды.

Глава II. Кажется, что их меньше.

Вторая часть вопроса доказывается.

I. А что их меньше, убеждают следующие аргументы. Во-первых, потому что если к сущему, которое делится на категории, добавить частицы, которые обычно добавляются, чтобы оно было сущим самим по себе, реальным, конечным, полным, однозначным и несложным: представляется, что выводится только одна категория. Ибо сущее такое, каким мы его сейчас называли, по-видимому, однозначно присуще всем, полагаемым в категории. Если же однозначно, следовательно, как род всех, поскольку ничто другое из пяти универсалий не может быть [родом]. «Ибо если было бы какое-либо основание, почему оно не род, то оно было бы прежде всего тем, которым пользуется Аристотель в 7-й книге этого труда: «ибо необходимо», — говорит он, — чтобы сущее сказывалось само по себе, или сущностно, обо всех различиях». Но это основание, хотя и правильно заключает, если взять сущее как общее для полных и неполных, однако ничего не доказывает, если взять его только для полного: ибо о никаких различиях не может сущностно сказываться полное сущее. Так получается, что даже из условий, которые обычно добавляются, следует заключить, что существует только одна категория.

Два только высших рода: субстанция и акциденция.

II. Затем, хотя некоторым основанием и показывается, что сущее, которое делится на категории, не есть род, и, следовательно, мы вынуждены допустить многие высшие роды: однако представляется, что мы не можем избежать того, чтобы по крайней мере не уступить, что их только два. Ибо помимо того, что ничто не препятствует тому, чтобы полная акциденция имела различия, через которые она как род делилась бы на виды (поскольку и полная акциденция не может сказываться сущностно о неполных акциденциях), можно так аргументировать. Сколькими способами сказывается одно из противоположностей, столькими же сказывается и другая (как ты имеешь в «Топике»). Но субстанция и акциденция противоположны, поскольку акциденция находится в субъекте, а субстанция не находится в субъекте. Следовательно, если акциденция не есть род, но нечто многообразное, то и субстанция будет чем-то многообразным. Но субстанция не многообразна, но однозначна. Следовательно, и акциденция. Поскольку, следовательно, акциденция не может быть иной...

Кн. 3 «Физики».

III. В-третьих, потому что действие и претерпевание суть одно и то же движение, как говорит Аристотель в 3-й [книге] «Физики». Движение же либо не полагается ни в какой категории, но сводится к тем, в которых полагаются термины, к которым оно стремится, как учит он в той же книге; либо, конечно, если берётся не как движение, но как непрерывное, относится к категории количества.

Гл. 1. Текст 2.

IV. В-четвёртых, потому что место и время, поскольку полагаются в количестве, а также одеяния, поскольку частью относятся к качеству, частью к субстанции, более того, даже состоят из природной материи и фигуры, привнесённой искусством, которые не составляют одного сущего самого по себе, — не могут составлять категории, отличные от высших.

V. Наконец, потому что, если кто и покажет, что категорию «Где» не следует устранять, он всё же не добьётся того, чтобы категория «Положение» не была излишней. Ибо через круговое движение приобретается не одно и другое место, но одно и другое положение всего движимого: а именно так, что части движимого иначе и иначе относятся к частям всего места, что яснее света. Поскольку, следовательно, всякое местное движение по общему согласию философов обычно сводится к категории «Где», получается, что приобретаемое положение относится к категории «Где», и, следовательно, категория положения не отличается от категории «Где». Так представляется очевидным, что категорий не так много, как обычно говорится.

Глава III. Что их не больше и не меньше десяти.

Древность этого мнения.

О числе категорий, которое Аристотель после Архита Тарентского сделал десятичным: почти никакого спора нет в наше время. Ибо хотя Платон где-то делает только один [род], полагая, что сущее есть род всего, что существует; в другом месте, по-видимому, сводит всё к четырём родам сущего; а другие философы затем оспаривали их десятичное число, частью потому, что некоторым казалось, что их больше, частью потому, что меньше, чем сделал Аристотель (что можно видеть у Плотина, «Эннеады» 6, кн. 1, и у Симплиция в книгу «Категории» Аристотеля, и у других): однако, поскольку известно, что не было никого, кто передал бы более удобное деление, это мнение уже много веков пользуется таким авторитетом, что многие принимают его как бы само собой известным, а весьма многие, конечно, считают, что об этом нет нужды спорить. Поэтому достаточно будет легко понять основание столь знаменитого и столь одобренного мнения.

И Архит, как был пифагорейцем, так по пифагорейскому обычаю все вещи свёл в десять первых родов по той причине, что число десять — совершеннейшее из всех чисел. Но это основание доказательства, поскольку оно было опровергнуто Аристотелем в первой книге этого труда, то и часто в других местах заслуженно порицается. Ибо не из основания чисел должно быть дано основание вещей, но скорее из основания вещей — основание чисел: каким образом из основания небесных движений астрономы выводят число небесных сфер.

Наилучшее основание для выведения числа категорий.

Итак, оставив другие основания, которые частью приводит Симплиций как от себя, так и из Ямвлиха, частью — другие новейшие [авторы], это, конечно, которое почти целиком есть у Фомы, частью в этом месте, частью в [комментарии] на 3-ю книгу «Физики», представляется наилучшим из всех. Поскольку первые субстанции суть первые подлежащие, в которых, следовательно, усматриваются и о которых сказываются все атрибуты, которые сами по себе полагаются в категории, — из различного способа бытия такого рода атрибутов в первых субстанциях и сказывания о них должно собираться число категорий. А есть десять способов, которыми нечто может быть в них и о них сказываться; следовательно, столько же и категорий, не больше и не меньше. Это положение может быть показано и индукцией, и рассуждением: индукцией — из различного способа вопрошания, таким образом. Из того, что некоторым образом присуще первым субстанциям и о них сказывается, одно относится к вопросу «Что есть», что необходимо суть субстанции, как «быть человеком»; другое — к вопросу «Сколько есть», что не может быть ничем, кроме количеств, как «быть в два локтя»; другое — к вопросу «Каково есть», в собственном и строгом смысле взятому, что, без сомнения, суть качества, как «быть белым»; другое — к вопросу «К чему относится», что суть отношения, как «быть отцом»; другое — к вопросу «Что делает», что суть действия, как «бить»; другое — к вопросу «Что претерпевает», что суть претерпевания, как «быть битым»; другое — к вопросу «Где», а именно различные места, как «быть в середине мира»; другое — к вопросу «Каким образом расположено», а именно различные положения, как «сидеть»; другое — к вопросу «Когда», как различные времена, например «быть в прошлом году»; другое — к вопросу «Обладание», как различные одеяния, украшения, оружие и если есть что-либо иное такого рода, например «быть одетым в тогу».

Индукция, собирающая то, что находится в первых субстанциях.

Поскольку, следовательно, не представляется никакого способа вопрошания, который не содержался бы под этими [вопросами], ясно через индукцию, что есть десять способов бытия в первых субстанциях и сказывания о них.

Рассуждение, выводящее то же самое через деление.

Рассуждением же через деление — таким образом. Всё, что некоторым образом присуще любой первой субстанции и о ней сказывается, присуще ей одним из трёх способов: ибо либо оно относится к её сущности; либо не относится, но всё же присуще ей; либо не относится к её сущности и не присуще ей, но только извне определяет и именуется её. Если относится к сущности первой субстанции, [то] есть субстанция; если не относится, но всё же присуще ей, либо присуще ей абсолютно, либо в сравнении: если абсолютно, то либо следует за материей, либо за формой: если за материей — есть количество; если за формой — есть качество; если же присуще в сравнении — есть отношение. Если же не относится к её сущности и не присуще ей, но только определяет: либо именуется извне, либо именуется её в силу активной потенции, от которой исходит, либо в силу пассивной, или воспринимающей, потенции, которой акт воспринимается, либо ни по той, ни по другой причине: если в силу активной потенции — есть действие, каким образом тепло, производимое огнём, именуется огнём действующим; если в силу пассивной потенции — есть претерпевание, каким образом то же тепло, которое воспринимается, даёт дереву имя и основание претерпевающего; если же не именуется ни в силу активной потенции, ни в силу пассивной, но...

...именует как мера или иначе: если как мера или как мера величины, или длительности: если величины — есть место, если только не принимается во внимание никакое основание частей в месте; если принимается — будет положение; длительности — есть время. Если же не именуется как мера — будет обладание.

Почему количество следует за материей, а качество — за формой.

Если же кто спросит, каким образом истинно то, что мы приняли: что количество следует за материей, а качество — за формой; потому ли, что только количество присуще материи, а только качество — форме; или же потому, что количество проистекает только от материи, а качество — только от формы, — не следует давать ни того, ни другого ответа: ибо весьма многие качества присущи материи, как тепло и холод; и количество проистекает не от одной только материи (как некоторые полагают), но скорее от сущности всего составного, как и весьма многие качества. Итак, следует сказать, что этот способ выражения употребляется философами потому, что количество усматривается только в вещах, состоящих из материи, а качество — только в конечных формах (будут ли они отделёнными или информирующими материю) и в том, что состоит из формы. Отсюда и Платон часто именами «большого» и «малого», которые суть свойства количества, обозначает материю, а именем качества — форму и вид; и Аристотель в вышеуказанной книге, когда сказал, что не одно и то же — изменяться в количестве и в качестве, под именем количества понял материю, а под именем качества — форму, как мы изложили в том месте.

Истинное основание этого способа выражения.

Другое основание: почему только два предикамента абсолютных акциденций, присущих субстанции, собираются.

Другое основание можно заимствовать у Аристотеля в 1-й книге «Физики», гл. 2: почему только два предикамента абсолютных акциденций, присущих субстанции: потому что-либо они могут делиться (подразумевается: сами по себе и на части протяжённости), либо не могут делиться таким образом; если могут — суть количества; если не могут — суть качества. В этом основании не упоминается ни материя, ни форма.

Почему претерпевание сказывается внешним образом.

Текст 22.

Если кто также спросит, каким образом претерпевание называется внешним образом определяющим субстанцию, которая претерпевает, поскольку всякое претерпевание, как кажется, присуще вещи, которая претерпевает, и это часто утверждают не только Аристотель, но и остальные философы: есть те, кто отвечает, что причина в том, что определение претерпевания включает нечто внешнее для претерпевающего, а именно активное начало, от которого

исходит претерпевание и без которого оно, поскольку оно претерпевание, не может быть объяснено. Однако этот ответ имеет мало значения, потому что если этого достаточно, чтобы претерпевание называлось внешним образом определяющим, то и добродетели, пороки, знания, искусства и вообще все качества и отношения, которые определяются через нечто внешнее для тех вещей, которым они присущи, будут называться внешним образом определяющими: чего никто не скажет. Итак, следует ответить, что причина в том, что ничто не препятствует претерпеванию, поскольку оно претерпевание, не присуще воистину вещи, которая претерпевает: ибо когда кто-либо движется в месте, или одевается, или связывается узами, он, конечно, претерпевает и нечто воспринимает как бы в качестве формы, но однако ни место, в которое он входит, ни одежда, которую он надевает, ни узы, которыми он связывается, воистину в нём не находятся, но как бы находятся. Поскольку, следовательно, претерпевание, поскольку оно претерпевание, не присваивает себе того, чтобы воистину быть присущим: заслуженно оно причислено к тем [категориям], которые внешним образом определяют и именуют. Ибо то, что относится к четырём первым категориям, необходимо присуще вещи, которую оно определяет и именует. Так явствует, что категорий десять, не больше и не меньше.

Ответ на аргументы, которыми доказывалось, что категорий больше.

РАЗДЕЛ IV.

Хотя всё, о чём можно рассуждать, относится к категориям, не всё в них полагается само по себе.

Разрешаются аргументы, предложенные в первом разделе.

I. Итак, первое, чем, казалось, выводилось, что их больше десяти, должно быть разрешено таким образом. Всё то, о чём можно рассуждать, некоторым образом относится к категориям, и по этой причине Аристотель справедливо сказал, что в категориях можно найти все диалектические сказываемые. Но не всё относится к ним так, чтобы полагаться в них самих по себе: ибо сами по себе в категориях полагаются только сущие реальные, конечные, полные, однозначные и несложные; остальное же, поскольку оно суть либо их подобия, либо части, либо начала, либо совокупности, как станет ясно ниже, где должно быть рассмотрено каждое из того, что было предложено в аргументе.

Почему не даётся категории формальной и материальной причины.

Фома, здесь и на 3-ю книгу «Физики».

II. На второе, опустив ответы некоторых других, которые не представляются удовлетворяющими, следует сказать, что по той причине не даётся никакой категории формальной причины, как даётся [категория] действующей и некоторой материальной, что различие категорий берётся из тех атрибутов, которые могут сказываться о первых субстанциях, как было сказано немного ранее. А достаточно известно, что первые субстанции не могут называться формальными причинами, каким образом называются действующими, и таким образом материальными, каким образом подлежащее, самостоятельно существующее, называется материальной причиной того действия, которое оно претерпевает и воспринимает. Ибо первые субстанции не информируют никакую материю, разве что кто-либо захочет сказать, что они некоторым образом информируют, а именно поскольку они извне окружают; каким образом из некоторых первых субстанций берётся категория обладания, или иметь. Потому же не установлена категория целевой причины, что способ бытия целевой причины не реален, как в остальных причинах, но [существует] в разуме: ибо она причиняет, пока мыслится, а не когда уже достигнута.

Ни целевая.

III. На третье можно было бы возразить: если сообразно числу категорий, в которых полагаются причины, поскольку они причины, должны собираться категории действий, то получилось бы, что как в действительности установлены только две [категории] причин, а именно действующих и претерпевающих, так и действий должно было бы установить две, а не четыре, что утверждал аргумент.

Какая категория действий или что должно быть обозначено.

Но чтобы ответить по форме, кто-нибудь, возможно, станет отрицать следствие, полагая, что все действия, поскольку они действия, то есть не поскольку относятся к причинам и не поскольку берутся абсолютно, но поскольку зависят от своих причин, относятся к категории претерпевания. Ибо зависеть от причин не что иное, как получать от них бытие; а получать бытие, как кажется, то же самое, что претерпевать.

Не одно и то же — получать бытие и претерпевать.

Но прежде всего препятствует то, что если категория претерпевающих есть категория материальных причин, как явствует из сказанного, каким образом может быть той же категории действий? Ибо действия и причины, как таковые, требуют различных категорий, и, возможно, больше, чем действующая и претерпевающая причина. Затем препятствует то, что не вполне одно и то же — получать бытие и претерпевать. Ибо то, что претерпевает, поскольку претерпевает, необходимо имеет некоторое бытие, которым оно претерпевает и поддерживает то, что претерпевает и поддерживает, по крайней мере в отношении **сообщения формы**.

А то, что получает бытие, не необходимо предполагает некоторое бытие, которым оно воспринималось бы, как явствует в том, что получает субстанциальное бытие через творение. Ибо хотя то, что получает акцидентальное или субстанциальное бытие через порождение, предполагает бытие некоторого субъекта — либо актуального, либо потенциального, — которым такое бытие воспринимается, однако не так [обстоит дело] с тем, что творится. Итак, претерпевать — не значит причинять и зависеть в своём бытии от чего-либо, но скорее причинять и поддерживать некоторое бытие, по крайней мере в отношении информирования: хотя в разрушительных претерпеваниях это служение соединено с некоторым ущербом для актуального субъекта. Поэтому и категория претерпевания не есть категория действия, но [категория] причины претерпевающей и поддерживающей.

Истинное разрешение аргумента.

Итак, следует сказать на аргумент, что не одинаково основание в действиях, поскольку они действия, чтобы из них составлялись особые категории, и в причинах, поскольку они причины. Ибо хотя первым субстанциям, существующим в природе вещей, приходится быть причинами: однако им не приходится быть действиями. Ибо ничто не препятствует любой первой категориальной субстанции существовать и ничего не причинять, как явствует; тогда как препятствует тому, чтобы какая-либо из них существовала и не была причиняема. Более того, следует добавить, что либо по природе они причиняются прежде, чем существуют, поскольку через то, что они причиняются, они получают существование; либо одновременно по природе причиняются и существуют. Поскольку, следовательно, дело обстоит так, и категории того, что приходится первым субстанциям, должны были быть установлены из того, что по природе позже первых субстанций даже существующих (поскольку все акциденции по своей природе должны быть позже субстанций даже существующих): то категории действующих и претерпевающих причин могли, конечно, заслуженно быть причислены к категориям того, что приходится первым субстанциям; а категории действий, поскольку они действия, не могли.

Возражение против этого разрешения.

Однако кто-нибудь будет настаивать таким образом. Хотя быть действием не есть по природе позже первых категориальных субстанций, поскольку они существуют, однако [есть] быть позже, поскольку они абстрагируются от существования, каким образом обычно говорится, что все вещи помещаются в категориях. Следовательно, нет причины, почему при различении категорий должны были быть опущены категории действий, поскольку таким образом первым субстанциям приходится быть действиями, как и существовать в природе вещей.

Разрешение. Замысел тех, кто первый различил категории.

На это возражение нельзя ответить иначе, как исходя из догадки о замысле тех, кто первый различил категории. Ибо хотя при их различении они могли рассматривать первые суб-

станции точно, поскольку они абстрагируются от существования, каким образом нет сомнения, что могли быть установлены четыре категории действий, поскольку четырьмя способами приходит первым субстанциям быть актуально реальными действиями: однако, поскольку они не создали такого рода категорий, ясно, что они в этом различении рассматривали их не иначе, как существующие в природе вещей: не потому, что иным образом они не полагаются в своей категории (полагаются ведь и поскольку абстрагируются от существования), но потому, что более совершенно полагаются существующие, как и более совершенно суть сущие.

На четвёртое.

1. «О небе», текст 10.

На четвёртое скажешь, что категории «Где» и «Когда» не составляются из места и времени, взятых строго, каким образом Аристотель в указанном месте отрицает, что отделённые субстанции находятся в месте и времени, но [из них], взятых широко и пространно, а именно: как «быть где-либо», каким бы образом это ни случилось, и как «быть в какой угодно мере длительности»; об этом должно рассуждать в своём месте.

На пятое.

На пятое скажу, что число, прямая линия и прямая поверхность, не присущие вещам, которые ими измеряются, хотя по человеческому приспособлению и становятся их мерами: однако не суть по своей природе формы и как бы формы этих [вещей]. Иное основание — для окружности и вогнутой поверхности, которые, как по своей природе содержат то, чему прилегают, так и должны считаться как бы его формами. А вогнутая поверхность либо есть место, если она отовсюду охватывает, либо сводится к месту, как и окружность.

Изъясняется высказывание Аристотеля из гл. 10 этой книги.

На шестое.

На шестое ответишь, что Аристотель по той причине сказал, что обладание есть нечто среднее между тем, кто имеет одежду, и одеждой, которая имеется, подобно тому как движение есть среднее между тем, что действует, и тем, что претерпевает: потому что как действующий и претерпевающий именуются от движения, так и от окружающего положения одежды и человек называется имеющим одежду, и одежда называется имеемой человеком.

Причина, почему из человека и одежды не образуются две категории.

Форма в просторечии — несобственная.

Но почему из них не образуются две категории, вот причина: потому что, хотя одежда есть как бы форма человека, однако человек не есть ни форма, ни как бы форма одежды, кроме того просторечного способа, каким деревянные ноги обычно называются формами обуви: каковой род форм несобственен и философами не принимается во внимание. Тем же основанием скажешь, что ни из активного содержания места, будь то просто или определённым образом окружающего, ни также из активного содержания времени не составляются категории помещающего, или полагающего, или, так сказать, времящего: потому что ни в помещённой или положенной вещи нет ничего, что было бы формой или как бы формой содержащего, будь то взятого просто и абсолютно, будь то определённым образом окружающего: каким образом в претерпевающем есть движение, которое философы заслуженно называют актом и как бы формой действующего. Ни также в вещи, подлежащей времени, мы не усматриваем ничего, что могли бы назвать как бы формой небесного движения, измеряющего эти низшие [вещи]. Этим разрешением могут быть устранены многие другие аргументы, которые убеждают, что категорий больше.

Субстанция не есть нечто аналогичное, поскольку она составляет первую категорию.

На последнее.

На последнее следует сказать, что, хотя Аристотель в этой книге изъясняет субстанцию как нечто аналогичное, однако отсюда не следует, что она, поскольку составляет первую кате-

горию, или (что то же) поскольку есть член, разделяющий то деление, которое приводится в этой главе, есть нечто аналогичное: ибо слово «субстанция» берётся шире, когда отдельно в этой книге рассуждается о субстанции, чем когда сущее в этой главе делится на неё как на первый род сущих. То же следует сказать и об остальном. Тем же образом мы сказали в 4-й книге, что сущее взято шире во 2-й главе, в тексте 2, где изъяснена его аналогия, чем в 1-й главе, в которой оно было установлено как **предмет** этой науки.

Глава IV. Разрешение [аргументов], которыми доказывалось, что [категорий] меньше десяти.

I. Первый аргумент тех, которые убеждали, что категорий меньше, чем десять, должно разрешить таким образом. Хотя то основание, которым Аристотель в указанном месте доказал, что сущее не есть род, не включает [силы] в отношении полного сущего (ибо это правильно говорится в аргументе), однако другие основания, приведённые в 4-й книге, имеют силу в отношении полного сущего: каково то, что акциденция не только поскольку акциденция, но и поскольку сущее, определяется через субстанцию как менее главный член аналогии через более главный, как «здоровое», говоримое о питье, — через «здоровое», говоримое о животном. Ибо это основание имеет ту же силу, если взять имя сущего для полного и для общего полным и неполным. И то [основание], что не может быть дана природа, настолько абстрактная, чтобы она не была формально либо сущим самим по себе, либо сущим в другом, и, следовательно, либо субстанцией, либо акциденцией, — равно имеет силу, если взять слово «сущее» для полного сущего и для общего сущего.

Полное сущее не может быть родом.

Что такое полное сущее.

Итак, явствует из предыдущей книги, что полное сущее не может быть родом: однако это может быть доказано из основания полного сущего таким образом. Полное сущее аналогично по отношению к полным просто и полным в некотором отношении, как станет ясно ниже в этой самой главе: следовательно, не может быть родом. Если же кто скажет, что полное сущее есть род по отношению ко всем полным, но не в силу самой, так сказать, полноты, а в силу природы, лежащей в основе полноты, — то уже даётся некая природа, которая была бы родом по отношению к высшим и низшим: поскольку полные просто суть индивиды, а полные в некотором отношении суть роды и виды их, как станет ясно в том же месте. Но ничто не может быть родом всех высших и низших, потому что высшие и низшие не сходятся в каком-либо общем роде, поскольку между собой они не различаются по виду, более того, и по числу. Кроме того, если бы полное сущее по некоторому основанию было родом всех полных (пусть кто-нибудь, возможно, скажет, что по тому основанию оно род, что даётся некая однозначная природа, общая всем другим полным, хотя сама она есть нечто одно из полных), — равным основанием, а возможно, и более сильным, абсолютное сущее было бы родом всех абсолютных: ибо абсолютное сущее не представляется менее однозначным, чем полное сущее, каким бы образом ни бралось полное. Но невозможно, чтобы абсолютное сущее было родом всех абсолютных: следовательно, и полное сущее не есть род всех полных. Положение доказывается из того, что если абсолютное сущее полагается родом всех абсолютных, то даётся некоторый род, который не есть ни выше, ни ниже акциденции, ни также то же, что акциденция, и однако сказывается в вопросе «Что есть» о весьма многих акциденциях: что никоим образом не может быть. А что это следует, явствует из того, что ни всякая акциденция есть абсолютное сущее, ни всякое абсолютное сущее есть акциденция, ни абсолютное сущее не есть то же, что акциденция, и, однако сказывается в вопросе «Что есть» обо всех абсолютных акциденциях.

Акциденция, почему полная акциденция не есть род всех акциденций.

Абсолютное сущее не есть род.

II. На второе следует сказать, что полная акциденция не потому отрицается быть родом всех акциденций, что сказывается сущностно обо всех различиях акциденций (ибо известно, что это ложно), но потому, что она не однозначна для всех полных акциденций. Это показывается из того, что от вещей абсолютных и относительных не может быть абстрагирована некая степень природы, общая всем, поскольку всякая природа, или степень сущности, есть либо

абсолютная, либо относительная. И не препятствует то, что общее сущее для абсолютных и относительных, более того, и акциденция, называется абсолютным. Ибо они называются абсолютными не в совершенном и отчётливом понятии, но в несовершенном и смутном, которое некоторыми называется «что имени», как мы сказали в предыдущей книге. Ибо в силу совершенного и отчётливого понятия они частью абсолютны, частью относительны. Так получается, что полная акциденция не однозначна для всех полных акциденций. Говорю же «для всех», потому что ничто не препятствует ей быть однозначной для некоторых, как для количеств и вообще для всего того, что содержится под некоторым видом или родом, что то же самое мы сказали о сущем в предыдущей книге.

Субстанция и акциденция не суть противоречащие противоположности.

Каэтан в «О понятии сущего».

Против язычников, 1, гл. 34.

Гл. 2, вопр. 2, разд. 7. Гл. 2, вопр. 1, разд. 5.

III. К тому же, что добавлено в том же аргументе: сколькими способами сказывается одно из противоположностей, столькими же и другая, — следует сказать, что это, конечно, истинно. Впрочем, субстанция и акциденция не суть противоречащие противоположности, что утверждал аргумент, потому что субстанция не есть чистое отрицание бытия в субъекте, но некая сущность, которая объясняется через это отрицание.

IV. На третье скажешь, что действие и претерпевание не суть просто движение, но движение, поскольку оно вносится и поскольку воспринимается; которые, хотя и суть одна и та же вещь, однако различаются по основаниям. А каким образом различаются, станет ясно в следующем вопросе.

V. На четвёртое: что касается места и времени, ответишь, что хотя они просто относятся к количеству, однако поскольку они суть как бы внешние формы, относятся к категориям «Где» и «Когда». Что же касается одеяний, можно сказать, что одеяния полагаются в категории обладания не в силу субстанции и фигуры одновременно, но в силу одной только субстанции, наложенной [извне], или ведущей себя по способу некоторой формы.

Каким образом одеяния полагаются в категории обладания.

Ибо в этой категории полагается то, чем искусство в людях восполнило то, что другим животным природа дала для устройства субстанции: а это суть одеяния, оружие и украшения. Ничто же не препятствует тому, чтобы одеяния, оружие и украшения со стороны субстанции были сущими сами по себе, как если кто оденется в одну непрерывную кожу, или украсится пером, или покроется шлемом. Но поскольку эти [вещи], как таковые, включают также фигуру, принесённую искусством, и изобретены искусством не только для восполнения частей субстанции, но и их фигур, и почти все суть сущие по привходящему (ибо они почти все составлены из многого, не образующего одного самого по себе) — скорее следует сказать, что категория обладания, более приспособленная к простонародному чувству, чем к философскому рассмотрению, причисляется к числу категорий.

Категория обладания выведена из простонародного чувства.

VI. На пятое: кто-нибудь, конечно, признает, что приобретение такого рода положений через круговое движение есть не что иное, как то, что части движимого подпадают под одни и другие части места. Но скажет, что такого рода приобретение, в котором состоит круговое движение, относится не к категории «Где», но к категории «Положение»; иначе, когда бы ни менялось положение, менялось бы и место, что явно ложно. А то, что обычно говорится, что всякое местное движение сводится к категории «Где», следует понимать только о том движении, которым стремятся от противоположного к противоположному, каковым не является круговое. Но этому ответу препятствует то, что Аристотель явно утверждает в «Физике», что все местные движения — одного рода.

2 «Физики», текст 31.

Препятствует и это основание: как части места, под которые [нечто] подпадает, сводятся к категории «Где», так и движение к одним и другим частям места должно сводиться к той же категории. Скорее же, как кажется, следует сказать, что категория «Положение», хотя в простонародном чувстве и отлична от остальных категорий, как мы сказали о категории обладания, однако если дело потребовать по норме философов, в действительности не отлична от категории «Где».

Подлинное изъяснение аргумента.

Категория положения в действительности не отличается от категории «Где».

Ибо «быть в положении» не что иное, как «быть тем или иным образом в месте»; а «быть тем или иным образом в этой [категории]» не есть «быть в другой категории», подобно тому как «быть тем или иным образом каким-либо» не есть «быть вне категории качества». Поэтому следует рассмотреть: как ничто не есть белое, кроме как в силу некоторой степени или градуальной совершенности белизны, хотя «белое» и не обозначает никакого определённого и точного [градуса]; так ничто не есть в месте, кроме как в силу некоторого положения или позиции в месте (которое, конечно, всегда должно приниматься как неподвижное и фиксированное), хотя «быть в месте», или «быть помещённым», и не обозначает определённо никакого положения или позиции. Поэтому как движение к другой и другой степени того же качества сводится к категории качества: так движение к другому и другому положению в том же месте будет сводиться к категории «Где». И, возможно, по этой причине Аристотель в этой главе, перечисляя категории, не упомянул категории положения и обладания.

И это — о числе категорий; теперь же следует рассуждать о том, каким образом они различаются между собой.

**КАКИМ ОБРАЗОМ ПРЕДИКАМЕНТЫ РАЗЛИЧАЮТСЯ МЕЖДУ СОБОЙ
ВОПРОС III**

Три [основных] мнения о различении предикаментов.

РАЗДЕЛ I

Первое мнение. Первое возражение.

[Существуют] те, кто полагает, что все предикаменты реально различаются между собой. Во-первых, на том основании, что «сущее реальное» (*ens reale*) и «вещь» (*res*) суть одно и то же, как явствует из предыдущей книги. Следовательно, когда сущее реальное разделяется на десять предикаментов, оно разделяется на различные сущие; а раз так, то и на различные вещи. Затем, [во-вторых], потому что высшие роды (*genera summa*) первично различны, как учит Аристотель в 8-й книге сего труда, в последней главе; а то, что первично различно, не есть одно и то же реально. Ибо то, что первично различно, ни в чём не сходится; а то, что реально одно и то же, сходится в одной и той же вещи.

[В-третьих], наконец, потому что предикаменты не смешиваются, как учит тот же [Аристотель] в первой книге «Второй аналитики», глава 11; они же смешались бы, если бы одна и та же вещь относилась к различным предикаментам.

Второе мнение.

Другие говорят, что нет нужды в том, чтобы предикаменты различались реально, поскольку действие (*actio*) и претерпевание (*passio*) суть одно и то же в реальности (как учит Аристотель в 3-й книге «Физики»), но, однако, необходимо, чтобы они различались формально, то есть через различные сущности или сущностные начала (*entitates*). И первое, что они доказывают, [исходит] из того, что предикаменты проистекают из различения сущего; а когда сущее различено, необходимо, чтобы различались и [его] сущности (*entitates*), поскольку сущее от сущности имеет то, что оно есть и называется сущим.

Затем, [во-вторых], потому что у различных родов, и не расположенных подчинённо (каковыми являются все роды, полагаемые в различных предикаментах), различны и различия (*differentiae*), как учит Аристотель в «Предикаментах»; а у тех, у кого различны роды и разли-

чия, различны также и определения, а следовательно, и сущности. Итак, всё, что полагается в различных предикаментах, различается по сущности, а значит, и формально.

[В-третьих], потому что если бы различения способов бытия (*modi essendi*) было достаточно для различения предикаментов, то следовало бы установить много больше предикаментов, чем десять. Ибо каждый из десяти общепринятых предикаментов должен был бы делиться на два, а именно на предикамент абстрактного и конкретного: ведь иной есть способ бытия абстрактного, и иной — конкретного, как [например] человечности и человека, белизны и белого. Также и другие предикаменты были бы установлены из того, что существует в действии (*actu*), и из того, что существует в возможности (*potentia*); иные — из того, что присуще необходимо, и иные — из того, что присуще случайно; иные, сверх того, из иных и иных способов бытия, которые почти бесконечны. Если, следовательно, должно сохранять традиционное разделение на десять предикаментов, не следует утверждать, что достаточно различения способов для различения предикаментов, но что совершенно необходимо формальное различение.

[В-четвёртых], потому что если бы вещи различных предикаментов сходились в какой-либо одной и той же сущности (*entitas*), то они сходились бы однозначно (*univocae*) и, следовательно, в каком-либо одном и том же роде; что подразумевает противоречие. Ибо предикаменты потому и различны, что они не сходятся ни в каком одном и том же роде.

[В-пятых], потому что способы бытия по своей природе позднее тех сущих, чьими способами они являются; откуда следует, что высшие роды по природе различаются между собой прежде, чем к ним присоединяется различение через способы.

[В-шестых], наконец, потому что если бы высшие роды предикаментов различались через способы бытия, то они составлялись бы из них; но высшие роды не могут составляться из способов бытия: как потому, что способы бытия представляются позднее тех сущих, чьими способами бытия они являются, так и потому, что они не представляются формально сущими, тогда как сущие не могут составляться из того, что не является формально сущим, каковым образом Аристотель в «Физике» учит, что субстанция не составляется из не-субстанций.

Третье мнение, которое одобряется.

Есть и другие, которым более по нраву, что предикаменты различаются через способы сказуемости (*modi praedicandi*). Во-первых, потому что понятие предикамента, которое обозначает и само имя «предикамент», состоит в различных способах сказуемости; откуда, говорят, и произошло, что Аристотель таким путём собрал число предикаментов из фигур сказуемости.

Во-вторых, потому что различение предикаментов зависит от действия *intellectus*, различающего и упорядочивающего то, что в вещах спутано; а *intellectus*, как представляется, делает это не иначе, как различая то, что сказывается в вопросе «Что есть» (*Quid est*) о первых субстанциях, от того, что о них же сказывается иными способами.

В-третьих, потому что действие и претерпевание не различаются в первых [субстанциях] самой вещью (*re ipsa*), как говорит Аристотель; затем, они не различаются и формально, поскольку они совершенно одно и то же формально, что и движение, разве что действие обозначает (*connotat*) отношение действующего к претерпевающему, а претерпевание — отношение претерпевающего к действующему.

И не представляется, что они различаются через различные способы бытия: ведь у одной и той же вещи, особенно имеющей лишь одну сущность (*entitas*) или формальность, представляется лишь один способ бытия. Поскольку же не остаётся никакого иного основания для различения, через которое они могли бы различаться, кроме различных способов сказуемости о первой субстанции, [сторонники сего мнения] заключают, что действие и претерпевание должно различать не иначе, как через иной и иной способ сказуемости; посему и то же осно-

вание для различения должно быть применено к остальным предикаментам, дабы различение всех их между собой основывалось на одном и том же общем разделении.

Истинное объяснение вопроса.

РАЗДЕЛ II

Что же следует сказать в этом вопросе, должно быть объяснено через четыре заключения.

Первое заключение. Не необходимо, чтобы предикаменты различались реально. Это явствует из сказанного: ибо действие и претерпевание и многое другое, что полагается в различных предикаментах, не различаются реально. К сему добавляется, что Аристотель в «Предикаментах» (гл. «О количестве») ясно учит, что нет никакого неудобства, если одно и то же помещается в различных предикаментах; что, по крайней мере, о чём-то одном и том же необходимо понимать в смысле самой вещи. И не имеет значения, что это изречение было приспособлено Аристотелем в том месте к тем вещам, которые не в действительности, но лишь по видимости (*specie tenus*) полагаются в различных предикаментах: ибо в том смысле было предложено, как если бы они поистине, а не по общепринятому мнению, полагались в различных предикаментах. Я же сказал, что это не необходимо, потому что, по крайней мере, субстанция, количество и в большей части качество различаются реально между собой.

Второе заключение (не различаются формально). Не необходимо также, чтобы предикаменты различались формально. Это заключение доказывается из того, что хотя субстанция, количество, качество и отношение и различаются формально, а значит, и сущностно, однако действие и претерпевание суть одна и та же сущность движения, и никакая сущность (*entitas*) им не присуща, которая не относилась бы к сущности того и другого, как ниже станет ясно; также и место, из которого устанавливается предикамент «Где» (*Ubi*), не имеет иной сущности, чем поверхность, разве что оно обозначает нечто иное, внешнее, как ниже станет ясно, где то же самое будет показано и об остальных трёх предикаментах.

Третье заключение. Все предикаменты различаются через способы бытия и сказуемости, но по природе прежде — через способы бытия, нежели сказуемости. Это также может быть выведено из сказанного: ибо предикаменты различаются либо реально, либо формально, либо через способы бытия или сказуемости; и не остаётся иного основания для различения, которое имело бы здесь место. Ибо то, что, говорят, они различаются через способы понимания (*modi intelligendi*), сводится к тому же, что и мнение тех, кому угодно, что они различаются через способы сказуемости.

Четвёртое заключение. Предикаменты различаются не через любые способы бытия и сказуемости, но через способы бытия и сказуемости в первых [сущностях] и о первых субстанциях. Это заключение явствует из того, что, поскольку различение атрибутов должно браться из различного способа отношения к субъектам, а первые субстанции суть первые субъекты и как бы основания, на которых зиждется всё, что имеет место в предикаментах, то и различение их должно браться по отношению к ним; и по этой причине в предыдущем вопросе из десяти способов бытия и сказуемости было собрано число десяти предикаментов.

Возражение. Если же кто возразит, что непрерывность движения и время, которые суть некие виды непрерывного количества, не простирают никакой первой субстанции, но [простирают] лишь движение её, — следует ответить, что не необходимо, чтобы всякий способ бытия акциденции брался из того, что акциденция так или иначе непосредственно воздействует на первые субстанции, но из того, что она — либо непосредственно, либо опосредованно — так или иначе их аффицирует. Итак, непрерывность движения и время простирают первые субстанции, поскольку они движутся.

Другое возражение. Если кто также противопоставит, что весьма многие предикаментальные акциденции не сказываются о первых субстанциях, как, например, отношение соединения материи с формой и формы с материей, а также действие души вне тела, которые даже конкретно не сказываются о первых субстанциях, — [на это] следует ответить...

..различия тех [вещей], которые относятся к шести последним предикаментам, не суть собственно роды и различия, и не *constituируют* истинных видов и определений, поскольку берутся не из различения сущего на истинные сущности (*entitates*), но через чистые способы бытия (*modi essendi*). Впрочем, по причине сходства, которое они имеют с истинными родами и различиями, их заслуженно используют вместо того, что поистине и собственно таковым называется.

Возражение. Если же кто возразит, что те условия, которые выше были изложены как присущие тем [вещам], которые полагаются в предикаментах сами по себе, обнаруживаются также и в этих предикаментах; посему нет причины, по которой их роды и виды должны быть исключены из истинного смысла родов и видов.

Решение. Должно ответить, что эти условия просто и абсолютно присущи только тем [вещам], которые относятся к четырём первым предикаментам. Во-первых, потому что роды и виды шести последних [предикаментов] допускают в своём как бы сложении способы бытия, которые не *constituируют* никакой истинной сущности (*entitas*), но лишь некое подобие. Затем, потому что они не вполне исключают сложение по акциденции из вещей различных предикаментов; более того, и из тех [вещей], которые не имеют места в предикаментах сами по себе, как будет показано в дальнейшем.

Условия предикаментальные, которые просто присущи четырём первым.

Откуда следует, что не без основания сказано у Аммония и других весьма серьёзных авторов, что только четыре первых предикамента суть собственно предикаменты; шесть же последних суть некие сложения (*complicationes*) четырёх первых между собой; и по этой причине Аристотель различил их роды и виды лишь более поверхностно.

Только четыре первых предикамента суть собственно таковые.

К третьему [возражению] должно сказать, что не любые способы бытия в первых субстанциях достаточны для различения предикаментов, но только те, которые влекут за собой некое определённое и однозначное (*univocam*) основание (*ratio*), каковым является способ бытия сущностно (*essentialiter*) в первых субстанциях, а также способ бытия в них по основанию материи, по основанию формы и в порядке отношения к иному. Ибо первый [способ] влечёт за собой основание субстанции, второй — количества, третий — качества, четвёртый — отношения, которые суть однозначные основания сущих. Отсюда, по этому основанию, из чистого смысла предикаментов могут быть исключены действие и претерпевание, а также, возможно, и другие из шести последних: ибо движение, которое есть сущность действия и претерпевания, не имеет определённого и однозначного основания сущности, разве что по акциденции, а именно через присоединённое отношение действующего или претерпевающего: поскольку как движение, оно усматривается не в одном только, но во многих родах. Но те способы бытия, которые [выражаются] конкретно и абстрактно, в действии и возможности, необходимо и случайно, влекут за собой определённое основание сущности, поскольку они повторяются в различных родах вещей.

К четвёртому [возражению] должно сказать: не всякое схождение (*convenientia*) в некоей природе есть схождение однозначное, но только схождение в той природе, которая различается через различия в сходящихся вещах. Когда же мы говорим, что вещи различных предикаментов сходятся в одной и той же сущности или природе, как действие и претерпевание — в природе движения, мы понимаем это не так, будто полагаем, что природа, в которой такого рода вещи сходятся, различается в них через различия, но так, что утверждаем, что эта сущность (*entitas*) есть всецело одна и та же в них, и различается в них не иначе, как через чистые способы бытия.

К пятому [возражению] должно сказать: что касается высших родов шести последних предикаментов, то способы бытия, которыми они различаются, хотя и позднее их сущностей (*entitates*), взятых абсолютно, однако не позднее их, поскольку они различаются между собой:

что очевидно, так как они различаются только способами бытия, и притом чистыми и простыми, как мы сказали. Что же касается количества, качества и отношения, из сказанного явствует, что способы бытия, которыми эти роды различаются, не позднее их, поскольку они никоим образом не различаются по природе вещи от их сущностей, что также явствует из сказанного: лишь бы «быть в первых субстанциях» понималось не согласно акту, но согласно способности (*aptitudinem*): и притом не отрицательно взятой, которая называется «непротиворечием», но положительно, в которой отрицательное имеет основание.

Способ бытия субстанции рассматривается.

Что же касается субстанции, здесь необходимо различие: ибо если «быть субстанцией в первых субстанциях» понимать как «быть присущей им», каким образом высшее находится в низшем, то очевидно, что такой способ бытия по своей природе позднее субстанции. То же должно сказать о количестве, качестве и отношении: ибо высшему случается быть присущим низшему; откуда следует, что субстанция не различается первично через этот способ бытия от остальных предикаментов. Если же понимать это как «бытие», которое субстанция осуществляет в первых субстанциях, то есть как «бытие по своей природе без субъекта присуждения (*inhaesionis*)», то должно сказать, что такой способ не позднее по своей природе субстанции, но есть сама её сущность, как мы сказали выше. Ибо мы говорим не об отрицании бытия в субъекте присуждения, но о способе бытия, в котором это отрицание имеет основание, какой по природе вещи никоим образом не различается от сущности субстанции.

К шестому [возражению]: что бы ни следовало сказать о принятии [сего], должно отрицать положение: ибо первые четыре предикамента так различаются через способы бытия, что из них не собственно *constituируются*, но суть они сами.

Наконец, к первому [возражению] третьего мнения: в большинстве вещей наименование (*denominatio*) обычно происходит от того, что позднее; и Аристотель в этой главе собрал число не по причине (*a priori*), но по следствию (*a posteriori*).

Ко второму [возражению] ответишь, что для познания предикаментов необходимо двойное различие: одно — которым одно отличается от другого; другое — которым низшее отличается от высшего. Хотя последнее различие и не относится к сему рассуждению, однако, поскольку речь о нём зашла, должно сказать, что почти все последователи Фомы [Аквинского] считают его зависящим от действия *intellectus*. Но поскольку природы родов и различий вполне различаются между собой при полном отвлечении от всякого действия *intellectus*, как потенциальные природы от актуальных, — очевидно, что различие и порядок родов, нисходящих [вниз], и установление видов, которые составляют каждый предикамент, поскольку происходят через различия, совершаются не действием *intellectus*, но скорее обретаются в самих вещах.

1. Что же касается первого различия, о котором начато рассуждение, то многие из школы Фомы полагают, что в некоторых родах оно зависит от действия *intellectus*, как в действии и претерпевании и во всех вообще [тех], которые не различаются через различные сущности или сущностные начала (*entitates*). Ибо, поскольку они полагают, что у одной сущности (*entitas*) только один способ бытия, как было выдвинуто в третьем аргументе, — одни заключают, что не все предикаменты различаются через способы бытия, но через способы сказуемости; другие, видя, что различные способы сказуемости необходимо требуют некоторого различия способов бытия, считают, что скорее должно сказать: эти предикаменты различаются виртуально (*virtute*) через способы бытия, а именно поскольку один и тот же способ бытия способен быть постигаемым иначе и иначе.

Одна и та же сущность может иметь несколько способов бытия.

Однако ни то, ни другое мнение не следует одобрять. Ибо нет сомнения, что одна и та же сущность (*entitas*) может иметь несколько чистых способов бытия при полном отвлечении от всякого действия *intellectus*: разве что кто-либо дерзнёт отрицать, что Бог Всеблагой и Величайший имеет один способ бытия в Себе и другой — в нас, и что все действия (*effecta*) иначе

существуют в своих причинах, иначе — в самих себе, без всякого действия *intellectus*. Итак, достоверно, что движение иначе существует в движущем, а именно как акт, коим движущий движет; и иначе — в том, что движется, а именно как акт, коим оно движется; и вогнутая поверхность объемлющего тела иначе существует в объемлющем, иначе — в объемлемом, хотя бы никакой *intellectus* и не постигал движения или поверхности. И поистине, это не спутано в вещах так, чтобы нуждаться в *intellectus*, упорядочивающем и располагающем их, но вполне различно, и одно по порядку природы первее другого. И отсюда явствует решение третьего аргумента.

Вопрос IV. Только ли сущие имеют сами по себе место в предикаментах.

Глава I. Разъяснение вопроса.

Этот вопрос, утвердительную часть которого здесь и во многих других местах принимает Аристотель, легче всего разъяснится, если рассмотреть само общее понятие предикамента: ибо если предикамент есть некое естественное расположение, [происходящее] из некоторого высшего рода и того, что под ним находится, как сказано выше, то понимаются [в нём] только те [вещи], в сущностях которых содержится сам род, а это — только его виды и индивиды: отсюда ясно следует, что только сущие полагаются сами по себе в предикаментах: ибо не-сущие, поскольку они не имеют сущности, точно так же не могут быть родами, видами или индивидами. Однако [слово] «сущее» здесь не следует понимать в смысле того, что актуально существует, но в смысле того, что может существовать: ибо те [вещи], из которых состоит ряд предикаментов, не включают существование, как не включают и их определения: что ясно из индукции и передано Аристотелем в десятой главе второй книги «Второй аналитики». Но кто-нибудь скажет: хотя остальные [вещи] и не полагаются в своих предикаментах, поскольку они существуют, однако само существование должно быть помещено в некоторый особый предикамент.

Ибо как субстанция не полагается в своём предикаменте, поскольку она есть нечто количественное, или качественное, или относительное, однако само количество имеет особый предикамент, и точно так же качество и отношение. А свидетельством этому служит то, что предикамент «Когда», как кажется, не содержит ничего иного, кроме существований вещей: ибо что иное есть «быть теперь», или «быть в прошлом», или «быть в будущем» (которые называются видами этого предикамента), как не существовать, или существовать в прошлом, или иметь существование в будущем? Поэтому, поскольку существование не есть формально сущее, но некоторый чистый и простой модус бытия, как ясно из того, что было изложено выше, — очевидно следует, что неправильно сказано, будто только сущие имеют сами по себе место в предикаментах.

На это возражение следует ответить, что основание в существовании иное, нежели в количестве и отношении. Во-первых, потому что количество, качество и отношение, поскольку они суть формально сущие, могут иметь роды и виды, существование же — нет, и именно потому, что оно не есть формально сущее. Затем, потому что если бы оно имело роды и виды, то нужно было бы образовать столько предикаментов существований, сколько [есть] вещей, имеющих существование: ибо нет никакого основания, почему существование субстанции более сходно с существованием количества, качества и прочих родов, чем сами их сущности. Если же следовало бы допустить столько других предикаментов существований, то пришлось бы допустить и почти бесконечное число других модусов бытия, которые почти бесконечны. По этим причинам св. Фома, Скот и все прочие схоластики, сколько-нибудь известные, которые подробнее трактовали эти [вопросы], ясно утверждают, что существование вещей не имеет само по себе места в предикаментах, но относится к предикаментам тех вещей, существование которых они являются. Что же касается возражения о предикаменте «Когда», то оно легко разрешается, если скажешь, что в предикаменте «Когда» полагаются не сами существования вещей, но их меры, которые означают само настоящее бытие, прошедшее и будущее, — что бы это ни было, о чём следует рассуждать в своём месте.

Глава II. Что отвергается от предикаментов по этому первому условию.

Итак, по этому первому условию отвергаются, во-первых, невозможные [вещи], а именно составные, или, вернее, сформированные из возможных [частей], которые, однако, не могут сосуществовать вместе; в их числе — химера, козлоолень и другие вымышленные [вещи], однако не поскольку они вымышляются (ибо таким образом они некоторым образом суть сущие), но согласно реальному бытию, которое в них вымышляется, если его нет или оно не может быть. Ибо одно только составление из членов различных животных (которое, конечно, мы видим в чудовищах, и признаём, что божественной силой может быть создано гораздо более выраженное) не мешает тому, чтобы сами составные [вещи] были истинно сущими и имели место в предикаментах. В этом числе находятся и другие интеллектуальные связи, как «человек, лишённый разума», «конь, причастный разуму», «диаметр квадрата, соизмеримый со стороной», и тому подобное, что, хотя иногда и вымышляется или вводится некоторым превратным рассуждением, однако в действительности не существует и не может существовать.

Отвергаются отрицания, или абсолютные, или привативные.

Затем отвергаются отрицания, будь то абсолютные, как «не-сущее», «не-субстанция», «не-человек», будь то те, которые предполагают некоторый субъект и называются привативными, как слепота, нагота и подобные. Ибо хотя эти [вещи], поскольку они могут быть постигнуты, некоторым образом суть сущие, и Аристотелем в высшей книге причисляются к значениям сущего, однако, поскольку сами по себе они не имеют того, из чего могли бы быть постигнуты, но постигаются из того, что отрицается, не должно быть сомнения, что они должны быть помещены среди не-сущих: что и сам Аристотель ясно полагает в первой книге «Физики», главе 8, где он не раз называет их сами по себе не-сущими, но об этом подробнее ниже.

Исключаются существования конечных вещей и прочие модусы бытия.

В-третьих, отвергаются вместе все существования конечных вещей, которые мы сказали не быть формально сущими: а также все прочие модусы бытия, которые формально не суть сущие, как «быть конечным», «бесконечным», «необходимым», «случайным», «совершенным», «несовершенным» и прочие того же рода: ибо большинство из них суть некоторые свойства и условия вещей, которые сами по себе полагаются в предикаментах, но не так, чтобы они сами были родами, или видами, или индивидами, под ними содержащимися.

И как тот первый, так сказать, род не-сущих невозможен, так два последующих некоторым образом возможны: ибо действительно даны и отрицания, как абсолютные, так и привативные, и более того, и вернее — сами модусы бытия сущих.

Вопрос V. Только ли сущие полагаются сами по себе в предикаментах.

Глава I. О том, что не только они, как кажется, полагаются.

Отрицательная часть [мнения] а. доказывается.

Что не только то, что есть сущее само по себе, но также и то, что [есть сущее] по акциденции, полагается само по себе в предикаментах, — это, во-первых, можно видеть из того, что, согласно более истинному мнению, число есть сущее по акциденции, и однако оно полагается само по себе и непосредственно в предикаменте количества, как первый вид дискретного количества, или, вернее, как само дискретное количество, если речь не есть истинное количество.

Во-вторых, потому что науки не суть простые навыки, но некоторые совокупности из многих навыков, как будет ясно из шестой книги, и однако всеми постоянно полагаются в первом роде качества как собственные его виды.

В-третьих, потому что всё то, что полагается в последних шести предикаментах, кажется сущим по акциденции: ибо они образуются из вещей предшествующих [предикаментов]...

...предикаментов и некоторым [вещам], либо отношениям (как полагают некоторые), либо модусам бытия: которые, конечно, с теми, чьими отношениями или модусами бытия они являются, не образуют никакого сущего самого по себе.

Наконец, чтобы опустить другие аргументы, — поскольку если истинно то, чему учил Аристотель в вышеуказанной главе (а именно, что «белое» означает две [вещи]: и то, чему присуще [белое], и то, что присуще), — то, конечно, конкретные [имена] акциденций, которые он помещает в предикаментах, как «сколько» [quantum], «какое» [quale] и другие подобные, суть сущие по акциденции. Также и имена искусственных [вещей] означают не только фигуры, но фигуры вместе с теми вещами, в которые фигуры привнесены: поскольку не сами фигуры создаются, но составное из фигур и субъектов; и мы не говорим, что звезда есть только фигура, но нечто составное из субъекта и фигуры: и однако искусственные [вещи] обычно полагаются в четвёртом роде качества.

Глава II. Истинное разъяснение вопроса и решение аргументов.

Утвердительная часть, которая истинна, убеждает.

И однако истинно, — или само общее понятие предикамента достаточно, чтобы понять, — что только сущие сами по себе имеют сами по себе место в предикаментах: ибо сущие по акциденции, поскольку они не суть одной сущности, но содержат многое, из чего не может получиться одна какая-либо сущность, — точно так же не могут быть истинными родами, или видами, или подчинёнными им индивидами, чтобы из них составлялся ряд предикаментов. Отсюда происходит, что Аристотель заслуженно в этой главе распределил по предикаментам не само сущее в общем, но только сущее само по себе, и в шестой книге намерен отстранить сущие по акциденции от рассмотрения первого философа: хотя открыто в том месте он намерен более подробно рассуждать о сущем по акциденции, — о том, говорю, только, что происходит случайно и редко.

Решаются аргументы противоположной части.

Поэтому на два первых аргумента противоположной части следует сказать, что число и целостные науки, как физика, геометрия и моральная наука, поскольку поистине не суть сущие сами по себе (что будет ясно из тринадцатой главы этой книги и первой главы следующей), — точно так же не имеют сами по себе места в предикаментах, как если бы были их истинными родами или видами. Но поскольку они ведут себя наподобие родов и видов и полезно передаются и трактуются как таковые, постольку они и были причислены философами к видам количества и качества. Итак, в этих и других подобных [случаях] следует соблюдать то правило, чтобы, удерживая истинное мнение, следовать общему способу речи: как когда речь идёт о видах государств и других частных сообществ: которые, хотя поистине не суть виды, однако более удобно и искусно собираются как некие виды из своих как бы родов и объясняются через собственные сами по себе различия.

К третьему [аргументу] скажи, что последние шесть предикаментов не составляются из вещей других предикаментов и присоединённых отношений, как будет ясно в главе 15: ибо таким образом, если бы они были составлены, они были бы собственно сущими по акциденции, но составляются из вещей других предикаментов и некоторых добавленных модусов бытия: из соединения которых не собственно возникают сущие по акциденции, потому что сами, так сказать, составные не суть сущие с обеих сторон; однако они могут быть названы некоторыми агрегатами по акциденции, и по этой же причине не суть действие и претерпевание и последующие [за ними] истинные роды, но как бы роды. Впрочем, об этом в том же месте точнее.

К четвёртому [аргументу] следует сказать, что не конкретные [имена] акциденций полагаются сами по себе первыми в предикаментах, но абстрактные, как количество, качество и т.д., которые никоим образом не суть сущие по акциденции: и не искусственные [вещи] полагаются в четвёртом виде качества, разве что по основанию фигуры, каковым образом они не суть сущие по акциденции, если субъект фигуры есть нечто единое непрерывное, как диск или кольцо.

Но поскольку в значении конкретных имён и тех, что создаются искусством, есть немалая трудность, и из сказанного ещё не ясно, что значит «полагаться самым по себе первым в предикаментах», — о том и другом следует сказать нечто.

Глава III. О значении конкретного имени.

Мнение Авиценны о значении конкретных [имён].

Существует, конечно, мнение Авиценны, что конкретные имена акциденций обозначают преимущественно субъект акциденции, менее же преимущественно и внушающе — саму акцидентальную форму: в чём он, как кажется, убедился потому, что такого рода имена сказываются о субъектах, не о самих формах, и в предложении принимаются не вместо форм, но вместо субъектов. Ибо мы не говорим: «это качество есть белое», но «это тело», и так в остальном.

Опровергается.

Но заслуженно почти всеми он опровергается. Во-первых, потому что имена установлены ради объявления и различения. Объявление же и различение берутся от формы, если не всегда, то, конечно, преимущественно. Затем, потому что конкретное [имя] акциденции не обозначает субъект, разве что поскольку он подвержен акциденции, как ясно на примере имени «белый», «здоровый», «страдающий» и подобных: но обозначать таким образом субъект — значит преимущественно обозначать акциденцию. В-третьих, потому что если бы конкретные [имена] акциденций обозначали преимущественно, а не скорее коннотативно, субъекты, то «белое», например, определялось бы через «тело», а не определялось бы через нечто внешнее по отношению к своей чтойности, что называют добавлением: но акциденции, взятые ли в конкретном или в абстрактном [виде], определяются через добавления субъектов, — это общее учение перипатетиков, переданное Аристотелем в главе 5 книги 7 этого труда. В-четвёртых, потому что либо конкретные слова акциденций обозначают формально и субъект, и акциденцию, либо только субъект, либо только акциденцию: но они не обозначают формально только субъект, как очевидно. Ибо некто ясно понимает некоторую вещь, когда слышит, например, имя «белого», отличную от той, которую воспринимает, услышав имя «чёрного», тогда как субъект при этом может быть одним и тем же. Также они не обозначают формально одновременно субъект и акциденцию, потому что не выражают, что именно есть субъект: следовательно, формально обозначают только акциденцию. Итак, поскольку формальное обозначение есть главное, нет сомнения, что такого рода имена преимущественно обозначают акциденции. Наконец, потому что если бы они преимущественно обозначали субъекты, то, поскольку имена сводятся к предикаментам по причине их главного значения, все конкретные слова акциденций должны были бы быть отнесены к предикаменту субстанции, что противоречит мнению всех, ибо все полагают конкретные [имена] в том же предикаменте, что и абстрактные, каким бы ни был вопрос о том, какие из них полагаются преимущественно.

Итак, следует сказать, что такого рода имена формально и преимущественно обозначают сами акцидентальные формы и в этом не отличаются от абстрактных имён: но материально и коннотативно (каковое обозначение следует причислить к внушающим) обозначают субъекты: это же последнее обозначение рождается из самого способа постижения: ибо когда мы постигаем акцидентальную форму по способу прилежащего (как говорят) и обозначаем её таким образом, тогда слово конкретное и коннотативное, обозначающее прилежащую форму и внушающее субъект, которому она прилежит. Когда же мы постигаем её как бы сами по себе сосуществующую (что называют по способу самого по себе стоящего), тогда имя, которым мы её так называем, абстрактно и абсолютно, объявляя только форму из самого способа постижения и обозначения. Читай св. Фому, Аленса, Аверроэса и Альберта Великого в этом месте. Но о различении имён конкретного и коннотативного, и, если угодно, прилагательного, как между собой, так и от противоположных имён абстрактного, абсолютного и субстантивного, можно прочесть то, что мы изложили в первой книге «Начал диалектики».

Решается аргумент Авиценны.

То же, что было предложено в пользу Авиценны, легко разрешается отрицанием следствия: ибо если бы «сказываться о чём-либо» или «приниматься вместо чего-либо» было тем же, что и «обозначать нечто», то эти имена — «музыкальное», «белое» и «человек» — обозначали бы одно и то же, поскольку сказываются о том же самом, как аргументирует Аристотель в вышеуказанной книге, главе четвёртой.

Глава IV. Об именах искусственных [вещей].

Что же касается слов искусственных [вещей], есть те, кто полагает, что они также обозначают формы, привнесённые искусством, и внушают субъекты: в их числе св. Фома в первой книге «Об истолковании». Другие, напротив, говорят, что они обозначают субъекты и внушают формы, что Авиценна охотно допустил бы. И те и другие, как кажется, судят одинаково об этом роде имён и о конкретных [именах] акциденций и коннотативных.

Мнение Муцио о названиях искусственных [вещей].

Нам же не кажется, что в тех и других один и тот же способ обозначения: ибо хотя конкретные [имена] акциденций одно обозначают формально, а другое коннотируют и внушают, однако слова искусственных [вещей] обозначают и то и другое формально, а именно по способу тех имён, которыми обозначаются субстанции, согласно мнению тех, кто полагает, что вся субстанция всецело тождественна с частями, взятыми вместе. Ибо...

...как они полагают, что «человек» означает формально и душу, и тело: так «железо», например, означает форму железа и железную материю, и точно так же «звезда», «одежда», «корабль» и другие подобные [вещи] означают и определённую форму, и определённую материю, по крайней мере в некотором частном роде, как твёрдую, или мягкую, или гибкую.

Это мнение доказывается следующим образом.

Но что они не обозначают только форму, доказывается, во-первых, тем, что если бы это было так, то «железо» сказывалось бы однозначно о железном и восковом [предмете], или стеклянном: и «корабль» — о деревянном и папирусном. А что Аристотель придерживается этого мнения, можно понять из того, что для объяснения субстанциального возникновения составных [вещей] из материи и формы он чаще всего пользуется примерами искусственных [вещей], тогда как примерами конкретных [имён] акциденций он не пользуется, разве что очень редко, и то принимая их за акцидентальные составные, а не за то, что они обозначают формально. Ибо он решительно отрицает в 1-й книге «Физики», главе 7, что «музыкальное» возникает из «человека»: чего он не сделал бы правильно, если бы слово «музыкальное» обозначало формально и искусство, и субъект. И однако он повсеместно допускает, что статуя возникает из меди, а лектика — из дерева, потому что эти имена формально обозначают и определённую форму, и определённую материю. И в 3-й книге «Физики», в той же главе 7, он говорит, что материя каждой естественной вещи есть часть целого, так же как медь есть часть медной статуи. Теологи также утверждают, исходя из определений священных Соборов, что таинства нового закона, которые суть некие искусственные [вещи], удивительно созданные божественным искусством, состоят из чувственной материи и определённой формы. Но и простой народ согласен с этим мнением: ведь когда кто-либо говорит, что он купил одежду, или обувь, или что-либо иное искусственное, он не заявляет, что купил только форму или материю, но и то и другое вместе: хотя в некоторых [вещах] он преимущественно усматривает форму, как в статуе, в других — преимущественно материю, как в кольце.

Глава V. Каким образом конкретные [имена] акциденций полагаются в предикаментах; а также искусственные [вещи].

Конкретные [имена] акциденций полагаются сами по себе в предикаментах.

Из этого можно заключить, что конкретные [имена] акциденций полагаются сами по себе в предикаментах, потому что их имена обозначают формально только сами акцидентальные формы, которые имеют собственные и особые роды, виды и индивиды: а искусственные [вещи] ни в каком предикаменте не имеют места сами по себе, поскольку их слова обозначают формально и искусственную форму, и подлежащую субстанцию. Из них не образуется ничего единого самого по себе, что было бы истинным родом, или видом, или подчинённым им индивидом: однако они могут полагаться сами по себе в предикаменте субстанции по основанию субъекта, если он есть нечто единое само по себе: и в предикаменте качества по основанию искусственной формы, если она есть качество, единое само по себе: как если статуя сделана из одного только камня или дерева. Хотя некоторые, рассматривая субстанцию как более превосходную, чем акциденция, полагают, что их скорее следует помещать в предикаменте субстанции, другие же, замечая, что они искусственны не по субстанции, но по качеству, привнесённому искусством, считают, что их скорее следует полагать в предикаменте качества.

Акциденции полагаются в предикаментах, как они соответствуют абстрактным именам, а не конкретным.

Но вопрос о том, полагаются ли качества и другие акциденции в предикаментах по преимущественному основанию, как они соответствуют абстрактным именам, или конкретным: на это следует кратко ответить, что они полагаются преимущественно, как соответствуют абстрактным: и это по двум основаниям. Первое — потому что их конкретные [имена], хотя и не суть сущие по акциденции, если рассматривать только формальное обозначение, однако, если рассматривать их одновременно и формально, и материально, или коннотативно, — суть таковыми, как ясно из сказанного: ибо таким образом они суть некоторые агрегаты из того, что полагается в различных предикаментах. По этой причине Аристотель в 7-й книге этого труда, главе 6, называет «белое» сущим по акциденции, и добавляет, что оно означает две [вещи]: и то, чему присуще, и то, что присуще; и в 3-й книге «Топики» говорит: «справедливое не находится в роде, но справедливость». И согласно этому рассмотрению они не только не полагаются первичным основанием в предикаментах, но и вообще не сами по себе. Второе основание — потому что акциденции скорее полагаются в предикаментах, если рассматривать способ, которым они присущи первым субстанциям, чем способ, которым они сказываются о них. И хотя они сказываются только конкретно, однако и конкретно, и абстрактно присущи, и по природе абстрактное прежде конкретного. Ибо хотя только конкретно они присущи по способу тождества, однако абстрактно они присущи по способу присущности, который по природе первее тождества: ибо не потому, что «белое» тождественно Петру, поэтому белизна присуща Петру: но напротив, потому что белизна присуща Петру, поэтому «белое» тождественно Петру.

О субстанциях: они полагаются в конкретном значении по преимущественному основанию.

Иное основание — о субстанциях, ибо они полагаются в своём предикаменте по преимущественному основанию, как соответствуют конкретным именам, а не абстрактным, как «человек», а не «человечность», и «этот человек», а не «эта человечность»: ибо известно, что ничто не имеет более преимущественного места в предикаменте субстанции, чем первые и вторые субстанции: но первые субстанции не суть абстрактные сущие, но конкретные, поскольку единичная человечность не существует всецело сама по себе, но в единичном человеке, —

что же следует сказать и об остальных единичных абстракциях в отношении их конкретных [имён]: чему нас научило священное таинство воплощения. Вторые же субстанции, поскольку они суть роды и виды, под которыми полагаются первые, необходимо должны быть конкретными сущими, потому что абстрактные не могут сказываться о конкретных, будь то как роды, будь то как виды. И не препятствует то, что конкретные [имена] акциденций, поскольку они некоторым образом суть сущие по акциденции, не имеют первичного места в своих предикатах: ибо не то же самое следует сказать о конкретных [именах] субстанций. Ибо поскольку конкретные имена субстанций не коннотируют никакого субъекта, в котором их формально обозначаемое присуще, они также не содержат никакой композиции по акциденции: я говорю о тех конкретных [именах], которые не являются коннотативными, как «золото», «огонь» и другие подобные: ибо «позолоченное», «огненное» и другие такого рода, которые коннотируют некоторый субъект или как бы субъект, как также «деревянное» или «железное», поскольку они некоторым образом вносят некоторую композицию по акциденции, точно так же ни в каком предикате не полагаются первичным основанием; а каким образом они полагаются своим способом, следует объяснить ниже.

Абстрактные [имена] не сказываются о конкретных как роды и виды.

Вопрос VI. Только ли реальные сущие имеют сами по себе место в предикаментах.

Глава I. Истинное мнение в этом вопросе, опровергаемое противниками.

Сущие разума некоторыми полагаются сами по себе в предикаментах.

Некоторые, рассматривая предикаменты с более грубым умом и более приспособленно к народному чувству, чем к философскому обычаю, допускают в ряд предикаментов непосредственно, или сами по себе, не только реальные сущие, но также и сущие разума. Ибо есть такие, которые хотят, чтобы в предикаменте отношения сами по себе помещались все отношения, не только реальные, но также и разума: как отношение рода, вида, сказуемого и подлежащего. И нет недостатка в других, которые полагают, что следует установить некий одиннадцатый предикамент, в котором помещались бы сущие разума. Против всех их выступает мнение Аристотеля: ибо он явно принимает утвердительную часть этого вопроса, как в этой главе, [где], разделив сущее по предикаментам, упоминает сущие разума как бы некоторого рода, отличного от сущих, которые сами по себе полагаются в предикаментах, так и яснее в 6-й книге, главе 2, где он отвергает от метафизического рассмотрения все сущие разума. А основание этому, как он сам учит в том месте, то, что сущие разума находятся не в вещах, но в уме, и притом только объективно: рассмотрение же первого философа вращается не вокруг того, что существует только в силу того, что противостоит уму, но вокруг того, что находится в природе вещей, само по себе и по установлению.

Это мнение и основание (которое и для нас да будет достаточно) одобряют обычно философы, особенно схоластики, которые тщательнее и точнее трактуют эти [вопросы]. Если же кто-либо в защиту авторов противоположного мнения возразит, что метафизические предикаменты действительно не допускают сами по себе и непосредственно сущие разума, и это доказывается предложенным основанием, но то же самое нельзя сказать о логических предикаментах, поскольку они трактуются тем искусником, который не исключает сущие разума из собственного и самого по себе рассмотрения, — то ответ очевиден: ибо поскольку логик заимствует предикаменты у метафизика и вращается вокруг них лишь различным способом рассмотрения, как показано выше, невозможно, чтобы логические предикаменты охватывали больше, чем метафизические, так как они совершенно одно и то же по вещи, или по субъекту. Итак, нам остаётся исследовать, каким образом следует понимать то различие сущего, которое философы повсеместно употребляют, — на сущее реальное и сущее разума, — которое в этом вопросе предполагается, тем более что о нём идёт немалый спор.

Глава II. Опровержение первого мнения о различении реального сущего и сущего разума.

Первое мнение о сущем разума как о том, что существует в уме в качестве субъекта.

Есть такие, которые говорят, что реальное сущее — это то сущее, которое существует самой вещью вне ума, а сущее разума — то, которое существует в уме как в субъекте, каковы умопостигаемые виды и понятия вещей: объяснение чего они, как кажется, заимствовали из 3-й книги «О душе», где Аристотель говорит так: «Ибо не сам камень в душе, но вид камня». Этими словами он, как кажется, различил камень и вид, или подобие камня, существующее в душе как реальное сущее от сущего разума: потому что камень находится вне ума, а вид камня — в уме как в субъекте.

Опровергается.

Но это мнение легко опровергается: во-первых, потому что то, что находится в уме как в субъекте (то есть в душе при посредстве ума), будь то умопостигаемые виды, будь то понятия, будь то акты понимания, будь то что-либо иное, — не менее суть сущие, чем то, что существует в теле, но скорее тем более должны называться сущими, чем более они истинные сущие, как существующие в более превосходном субъекте: а реальные сущие считаются более сущими, чем любые сущие разума. Затем, потому что то, что субъективно находится в уме, не менее причисляется к вещам, о которых рассуждают естествоиспытатели, и к тем, которые сами по себе полагаются в предикаментах, чем остальные акциденции: а сущие, которые трактуются естественным философом и сами по себе полагаются в предикаментах, без сомнения считаются реальными. В-третьих, потому что существовать субъективно в уме — значит существовать реально: ибо только реальные акциденции существуют в субъекте. Наконец, потому что первое и самое общее разделение сущего, объяснённое таким образом, не исчерпывает всей широты деления. Ибо многие [вещи] охватываются именем сущего, которые ни существуют самой вещью вне ума, ни присущи уму, как, например, отношения общих вещей к частным и частных к общим, и прочие отношения, которые нигде не существуют субъективно: а также вымышленные сущие, поскольку они вымышлены, то есть составленные умом и разумом, каким образом мы сказали, что они некоторым образом суть сущие.

Ответ на место из Аристотеля.

На приведённое же место из Аристотеля следует сказать, что Аристотель этими словами не различил камень и вид камня как реальное сущее от сущего разума, но лишь научил, что то уподобление, которое необходимо между душой и познанными вещами (ибо подобное познаётся только подобным, как говорили древние), не следует понимать так, будто необходимо, чтобы в душе существовала природа камня, через которую она понимает внешний камень, как полагали некоторые древние, но достаточно, если в ней существует вид камня. Итак, Аристотель не установил в том месте различие между камнем и видом камня как между реальным сущим и сущим разума, но как между вещью и её реальным образом.

Подобие не познаётся иначе, как через подобие.

Есть такие, которые применяют к этому мнению такой способ, чтобы сказать, что под именем сущих разума не следует понимать то, что существует в уме как в субъекте, рассматриваемое абсолютно, или поскольку оно присуще уму: ибо они признают, что то, что так рассматривается, есть реальные сущие, как было доказано, но следует понимать то же самое, поскольку оно выступает вместо других вещей. Например, понятие камня, хотя и есть реальное сущее, поскольку оно находится в уме, однако есть сущее разума, поскольку оно занимает место камня. Ибо поскольку занимать место камня (как они говорят) есть не что иное, как

быть некоторым образом камнем, а понятие камня не есть камень согласно реальному бытию, которое оно имеет в уме, то оно будет, конечно, камнем согласно иному бытию, которое не реально: а это не может быть названо иначе, как бытием разума.

Отвергается это ограничение.

Но это ограничение частью предполагает ложное, частью может быть опровергнуто из сказанного. Ибо то, что он говорит, будто понятие камня есть сущее разума, поскольку оно занимает место камня, — ложно, так как занимать место камня есть не что иное, как представлять камень: что, конечно, присуще понятию согласно реальному бытию. Ибо как понятие камня согласно реальному бытию заявляет о своём нахождении в уме, так и о представлении камня, откуда оно получает название естественного понятия: более того, ему более свойственно представлять камень, чем находиться в уме, поскольку последнее обще ему с другими акциденциями, а первое — *resuliat*. Так очевидно, что это ограничение предполагает ложное. А что оно может быть опровергнуто из сказанного, ясно из того, что оно не устраняет того, что деление сущего остаётся усечённым, как очевидно из последнего аргумента против предыдущего мнения.

Глава III. Опровержение второго мнения.

Второе мнение о природе реального сущего и сущего разума.

Другие говорят, что реальное сущее — это всё то, что существует самой вещью в природе вещей, а сущее разума — не что иное, как наименование от акта ума, или разума, согласно лишь тому, что приписывается вещи, поскольку она познана умом. Например, «общее» есть не что иное, как наименование вещи от акта, которым вещь понимается как общая для многих, поскольку быть общим для многих не присуще вещам, разве что поскольку они противостоят уму, и так в остальном. Ибо хотя, как они говорят, одно и то же по вещи — понимать камень как общий для многих и понимать камень как общий для многих, однако, поскольку такой акт понимания есть истинная вещь в уме, а не в камне, постольку наименование человека, так понимающего, от того акта есть реальное, а наименование камня, так понятого, не есть реальное, но разума. И они добавляют, что как тройка операция ума — одна простая, вторая высказывающая, третья дискурсивная, — так тройка и роды сущих разума: одно — то, что присуще вещам, как они понимаются первой операцией ума, каковы «общее», «род», «вид» и подобные им; второе — то, что присуще им, как они понимаются второй, как «утверждаться», «отрицаться» и другое подобное; третье — то, что присуще через третью, как «быть предшествующим», «следовать», «закключаться», «доказываться» и другое того же рода.

Опровергается мнение Дюрана.

Однако это мнение не следует одобрять, ибо хотя наименования, которыми вещи, противостоящие уму, *denominantur* от актов ума, могут быть причислены к сущим разума (поскольку они не только не полагают ничего в *denominated* вещах, но также одинаково присущи вещам, которые не существуют, и тем, которые существуют), однако всё основание сущих разума не состоит в такого рода наименованиях: и потому, что не менее следует причислить к сущим разума наименования от акта ума согласно тому, что присуще вещам, как они восприняты чувством или желаемы, как если что-либо называется «виденным» или «желаемым»: и потому, что наименования от актов ума позднее других сущих разума, более собственно называемых. Это ясно из следующего: ибо когда камень впервые постигается умом без восприятия индивидуирующих различий, тогда он впервые есть общее, как будет ясно ниже. И однако он ещё не называется от акта, которым воспринимается как общий для многих, поскольку такой акт есть рефлексивный и предполагающий тот предшествующий: следовательно, камень прежде есть общее, чем называется от акта разума, которым понимается как общий для многих: что то же самое легко заметишь и в остальных наименованиях от такого рода актов.

Глава IV. Опровержение третьего мнения.

Третье мнение.

Некоторые, более остро исследующие это, говорят, что реальное сущее — это всё то, что самой вещью существует в природе вещей, а сущее разума — то, что следует за вещью, как она противостоит уму. Например, камень есть реальное сущее, потому что самой вещью существует в природе вещей; общность же, или всеобщность камня, есть сущее разума, потому что следует за камнем и любой другой общей вещью, как она противостоит уму без индивидуирующих условий. И они добавляют, что есть два рода сущих разума, а именно отношения разума и отрицания. Каким же образом отношения разума следуют за вещами, как они противостоят уму, они делают ясным на примере вышеупомянутой всеобщности: каким же образом отрицания, показывают на примере слепоты: ибо они говорят, что слепота не присуща формально слепому человеку, разве что когда он постигается как не имеющий способности видеть, хотя прежде, чем он так постигается, он, как они говорят, фундаментально слеп.

Это мнение не объясняет всего.

Но и это мнение не вполне достигает вещи. Во-первых, потому что многие отношения присущи вещам формально и собственно, даже если сами вещи не противостоят уму, каково отношение творца, противоположения, тождества и другие подобные, как будет ясно в своих местах: ибо было бы величайшей нелепостью (умалчивая об остальных отношениях) утверждать, что Богу не присуще актуально отношение творца, или творящего, если Он сам не постигается умом, что говорят авторы этого мнения. Затем, потому что отношения разума следуют за вещами не только как они противостоят уму, но также как они противостоят чувству и желанию. Наконец, потому что отрицания присущи вещам формально не потому, что вещи, которым они присущи, постигаются умом: ибо Сократ не есть слепой формально через операцию ума, так как он истиннейше и собственнейше есть слепой прежде, чем постигнет это умом.

...но только познаётся и некоторым образом представляется слепым, разве что кто-нибудь совершенно нелепо станет утверждать, что «Сократ формально слеп» есть не что иное, как «Сократ познаётся или представляется слепым». Опускаю, что в предложенном делении сущего они частью вовсе не упоминают вымышленные [вещи], поскольку они таковы: хотя они некоторым образом суть сущие, рассматриваемые по самому общему понятию сущего: частью же говорят, что отрицания суть сущие, которые, однако сами по себе не присваивают себе никакого понятия сущего.

Глава V. Что в действительности есть сущее реальное и сущее разума: а также первое и второе намерение.

Четвёртое, истинное мнение.

Итак, следует сказать, что реальное сущее есть сущее, бытие которого не зависит от операции ума, каковы человек, ангел и прочее, что сосуществует в природе вещей: сущее же разума есть сущее, бытие которого зависит от операции ума, каковы понятия рода, вида и подобные. И не противоречит этому объяснению то, что человек, ангел и прочие сотворённые сущие действительно зависят от операции божественного ума, а также многие — от операции человеческого и ангельского ума, как искусственные [вещи], которые, однако все суть реальные сущие. Ибо слово «зависит» не следует понимать здесь в смысле «зависеть действительно», но «объективно», так что смысл [таков]: реальные сущие суть сущие, которые называются существующими не только по тому основанию, что они противостоят уму, как если бы они имели только это одно основание существования; сущие же разума суть сущие, которые называются существующими только по тому основанию, что они противостоят уму.

Замечание, которое следует отметить.

Чтобы ты понял это яснее, заметь: одно дело — утверждать, что сущие разума не при-
сущи вещам, разве что когда они противостоят уму; другое — что они не существуют, разве что когда противостоят уму. Ибо первое ложно, и мы немного ранее отрицали его в отношении Бога, творящего, и во многих других [случаях]; второе же утверждается теперь как необходимое положение. Ибо поскольку позитивное и актуальное существование, о котором мы говорим, двояко (ибо речь не об отрицательном, которое присуще отрицаниям, и не о потенциальном, которое вещи имеют в своих причинах): одно — реальное, какое камень имеет в каменоломне; другое — объективное, какое он же имеет в чувстве или уме: сущие же разума не могут иметь ни реального существования, ни также объективного в чувстве, поскольку они не суть чувственные сущие, — то из этого следует, что они существуют не по иному основанию, как объективно в уме.

Каким образом следует различать сущее разума.

Но поскольку сущее разума, рассматриваемое таким образом, а именно поскольку оно вместе с реальным сущим исчерпывает всё понятие сущего, берётся широко и менее собственно, — следует ещё различить в сущем разума [то, что взято] точно и собственно, и [то, что есть] сущее вымышленное, поскольку оно вымышлено. Сущее разума, взятое собственно, есть сущее, бытие которого так зависит от операции ума, что тем не менее может сказываться о реальных сущих: каковы понятия рода и вида и подобные. Сущее вымышленное, поскольку оно таково, есть сущее, бытие которого так зависит от операции ума, что не может сказываться ни о каком реальном сущем: каковы химера, трагелаф и другие вымышленные [вещи]. И по этой причине обычно говорится у диалектиков, что сущие разума имеют основания в вещах, а вымышленные — отнюдь нет: ибо они берут основания для *denominated* вещей, впрочем, вымышленные сущие имеют основания в вещах, как, например, части истинных вещей, как голова льва и хвост дракона, или что-либо иное: как диаметр, соизмеримость и подобное.

Возражение.

Но кто-нибудь возразит, что отрицания имеют основания в вещах, то есть в *denominated* вещах, о которых сказываются, и могут также постигаться умом истинным постижением, или что им соответствует в вещах отсутствие того, что отрицается (ибо в действительности Сократ слеп, как он постигается слепым), — следовательно, по более сильному основанию отрицания должны были быть причислены к сущим разума, чем вымышленные сущие, даже поскольку

они вымышлены: так как вымышленные сущие, даже поскольку они вымышлены, не могут ни denominare истинные вещи, ни быть постигнуты истинным постижением.

Решение.

На это возражение следует ответить: хотя большинство отрицаний могут сказываться об истинных вещах и даже постигаться истинным постижением: однако по тому основанию скорее вымышленные сущие, поскольку они вымышлены, были причислены к сущим разума, потому что, поскольку они таковы, они означают некоторую композицию и, следовательно, сущность: как бы то ни было, созданную душой через объективное соединение того, что иначе находится в природе вещей: отрицания же, поскольку они отрицания, означают вообще никакой сущности, но только отсутствие того, что отрицается: хотя это отсутствие своим способом и находится в природе вещей прежде операции ума, как, например, через не-существование вещи, отрицанием которой оно является. Так ясно, что есть реальное сущее, что есть сущее разума, взятое как широко, так и точно, и что только реальное сущее само по себе и непосредственно имеет место в предикаментах.

Вопрос о первом и втором намерении.

Если же кто-нибудь спросит, одно ли и то же — первое намерение и реальное сущее, и второе намерение и сущее разума, если оба намерения берутся объективно, то есть для того, на что ум направляется в первую или во вторую очередь (ибо есть такие, которые не устанавливают между ними никакого различия), — следует сказать, что они не одно и то же.

Что есть первое намерение.

Ибо первое намерение, как мы сказали в другом месте, есть всё то, что присуще истинным вещам, даже если они не постигаются умом и не трактуются им каким-либо иным способом, как «быть человеком», «быть белым», «быть слепым» и подобное. Отсюда ясно, что хотя все реальные сущие суть первые намерения, как очевидно из индукции: однако не все первые намерения суть реальные сущие: ибо не только многие сущие разума присущи истинным вещам с отвлечением от всякой операции ума, которой они противостоят, каковы отношение Бога творящего, отношение соединения Слова Божия с человеческой природой и многие другие отношения разума, как мы сказали выше, но также многие не-сущие, как слепота, глухота, числовое единство, формальное [единство] и другие бесконечные отрицания.

Что есть второе намерение.

Второе намерение есть всё то, что присуще истинным вещам, поскольку они постигаются умом или иным способом трактуются им, как «быть сказуемым», «быть подлежащим», «быть доказанным» и прочее подобное. Отсюда ясно, что не все сущие разума суть вторые намерения, как видно в тех отношениях разума, которые, как мы сказали, присущи истинным вещам с отвлечением от всякой операции ума, которой они противостоят: и не все вторые намерения суть сущие разума, как ясно в единствах отношений...

...сказуемого, подлежащего и других подобных вторых намерений: каковы единства, хотя и суть вторые намерения, потому что они не присущи истинным вещам иначе, как через операцию ума, как и отношения, поскольку они единства: однако, поскольку они суть некоторые отрицания и, следовательно, не-сущие, они не могут называться сущими разума. Так ясно, что не одно и то же — первое намерение и реальное сущее, и не одно и то же — второе намерение и сущее разума. Но поскольку первое намерение простирается шире, чем реальное сущее, всё ещё истинно, что только первые намерения сами по себе имеют место в предикаментах, как мы сказали о реальном сущем.

Вопрос VII. Только ли конечные и полные сущие допускаются сами по себе в предикаменты.

Глава I. О том, что только конечные.

Что здесь понимается под именем конечного сущего.

Под именем конечного сущего здесь следует понимать только то, совершенство сущности чего заключено в определённых границах и как бы пределах, даже если в остальном оно бесконечно и безгранично: либо по способности, как небо в отношении длительности или силы порождения; линия в отношении деления; и любое число в отношении приращения: либо (что многие считают возможным) актуально, как бесконечное тело и бесконечное множество. Ибо то, что только сущие конечного совершенства по сущности полагаются сами по себе в предикаментах, очевидно из того, что в предикаментах непосредственно полагаются только высшие роды, виды и подчинённые им индивиды; но высшие роды не могут иметь сущность бесконечного совершенства, так как они превосходятся совершенством своих видов через добавление тех различий, которые, соединённые с родами, дополняют видовые природы; виды же сами, поскольку они определены через свои роды и различия и, следовательно, их сущности заключены в определённых и ограниченных пределах, необходимо суть конечного совершенства: откуда они и заслуженно называются подобными числам, ни одно из которых не может быть бесконечным. Наконец, и подчинённые им индивиды не могут быть бесконечного совершенства, разве что они добавляют к видам бесконечное совершенство сущности, что никоим образом невозможно. Ибо если бы индивид добавлял к виду бесконечное совершенство сущности, то в этом добавлении содержалось бы всякое совершенство сущности, и, следовательно, излишним было бы совершенство видовой природы и всех родов, под которыми содержался бы вид: поэтому такого индивида не следовало бы помещать ни под каким видом, но вне всякого предикаментального порядка. Так ясно, что всё, что само по себе полагается в предикаментах, должно быть конечного существенного совершенства: и поскольку это выводится из самого понятия предикамента, нет сомнения, что Аристотель хотел подразумевать это условие в этом месте.

Это выводится из 12-й книги «Метафизики».

По этому условию, которое есть четвёртое, только Бог Всеблагий и Величайший исключается из рядов предикаментов, как Тот, Кто, будучи единственным бесконечного совершенства просто, не допускает, чтобы Его ограничивали какие-либо пределы, что бы об этом ни думал Аристотель. Если же есть другие [вещи], которые могут быть актуально бесконечными, как бесконечная величина или множество, или бесконечно интенсивное качество, — они, как действительно будут количествами или качествами, так и сами по себе будут иметь место в предикаменте количества или качества: если же ничто такое не может существовать в природе вещей (каковое мнение философов и теологов более вероятно), то они, конечно, не будут полагаться сами по себе в предикаментах, но для их исключения не будет нужды в этом условии, так как они отвергнуты первым или третьим [условием]. Ибо если они не могут быть в природе вещей, то они не будут сущими, разве что поскольку они созданы и вымышлены умом.

Глава II. О том, что только полные.

Что есть сущее полное в первом и простом смысле.

Но чтобы ты понял, что заслуженно обычно добавляется то пятое условие, что полным должно быть всё, что само по себе допускается в ряд предикаментов, — мы сначала изложим, что философы в этом материале называют полным и что неполным. Сущее полное в первом и простом смысле есть сущее, которое не относится к constitution никакого сущего самого по себе: как «этот человек», «эта белизна». Ибо хотя и то и другое может быть частью сущего по акциденции, однако ни то ни другое не может быть частью сущего самого по себе, то есть одной сущности. Затем, во втором смысле и согласно чему-то, полным называется то сущее, которое сказывается в вопросе «что есть» о том, что полно в простом смысле: как «человек», как «белизна»: ибо «человек» сказывается об «этом человеке», и «белизна» — об «этой белизне» в вопросе «что есть». Отсюда ясно, что ни какое-либо различие, будь то универсальное или индивидуальное, ни составные части сущих самих по себе, ни материя, ни форма, ни движение, как движение, то есть как форма частью приобретённая, частью приобретаемая, не суть полные сущие. Ясно также, что только индивиды суть полные в простом смысле, потому что все общие [вещи] относятся к constitution некоторого сущего самого по себе. Ясно и то, что только роды и виды полных в простом смысле суть полные согласно чему-то, потому что только они сказываются о тех в вопросе «что есть», если только ты не исключаешь их объективные понятия.

Оба рода полных сущих должны подразумеваться в этом условии.

А в этом условии необходимо подразумеваются оба рода полных сущих. Ибо если полные первого рода непосредственно полагаются в предикаментах, необходимо, чтобы полагались также и полные последующего [рода]: так как предикаменты состоят не только из индивидов, но также из их видов и родов. А что полные первого рода непосредственно полагаются в предикаментах, ясно из того, что они суть самое превосходное из всех сущих и в них всё остальное содержится не как-нибудь, но актуально и по сущности, как очевидно. Поэтому те, которые называются первыми субстанциями, названы первыми и главными потому, что они не суть части других субстанций: что же следует сказать и об индивидуальных акциденциях.

Доказывается.

А что только полные сущие того и другого рода непосредственно допускаются в ряд предикаментов (это ведь и нужно было преимущественно доказать), ясно из того, что если бы допускались непосредственно не только полные, но и неполные [сущие], то необходимо было бы, чтобы высшие роды были общими для полных и неполных, что невозможно. Ибо субстанция как высший род не может быть прежде всего родом всех неполных субстанций: и не может быть родом различий. Не только потому, что различия не могут однозначно быть присущи ни одному существенному сказуемому, что часто нами говорилось, но и потому, что из этого следовало бы, что роды дважды включаются в каждый ближайший вид: однажды по основанию себя, и в другой раз по основанию различия, которое дополняет вид. Не может [субстанция] затем быть родом составных частей, потому что составные части, хотя и различаются сами по себе между собой, как часть от части, однако не различаются как актуально различные между собой субстанции, что однако было бы необходимо, если бы субстанция как высший род была их родом. Ибо мы полагаем здесь то, что так или иначе ясно из сказанного нами к четвёртой главе: подробнее же это должно быть показано в седьмой книге, [а именно], что в одном и том же составном [существе] не даны составные части, которые различались бы между собой через различные субстанциальные формы, так чтобы они были актуально различными субстанциями. Наконец, что [субстанция] не может быть родом материи и формы, ясно из того, что если бы материя и форма были видами, подчинёнными высшему роду предикамента субстанции:

то эта и та материя были бы первыми субстанциями, как ясно; а это невозможно, как очевидно из того, что первые субстанции существуют всецело сами по себе, так что они не только не существуют через какой-либо субъект, которому они присущи, и не через что-либо низшее, о чём они сказываются, но и не через что-либо, в чём они были бы как бы его части: а эта и та материя, эта и та форма существуют через единичные составные [вещества], частями которых они являются, — даже сама человеческая форма, если не просто, то, конечно, как начало всех человеческих действий, которые она все не может осуществлять иначе, как в целом составном [существе]. И это основание имеет ту же силу и для составных частей. Итак, поскольку субстанция как высший род не может быть родом различий, ни составных частей: ни материи, ни формы, ни других неполных субстанций, о которых мог бы быть вопрос, — из этого следует, что под ним, как под высшим родом, содержатся [только полные субстанции]: так что оно есть только род сложных субстанций. То же самое, с соблюдением пропорции, можно сказать и об остальных предикаментах. К этому добавляется, что поскольку неполные сущие необходимо полагаются в предикаментах редуکتивно, то есть через те [вещи] и в тех, частями которых они являются: излишне полагать их снова сами по себе и непосредственно. Добавь, что неполные сущие не столько суть сущие, сколько различия сущих, или части, или начала: откуда происходит, что в распределении сущих они не должны числиться непосредственно и сами по себе. Так ясно, что только полные сущие непосредственно полагаются в предикаментах.

Это условие передано Аристотелем.

А это условие, хотя и не явно выводится из Аристотеля в этом месте, однако в других местах по большей части передаётся: как во 2-й книге этого труда, главе 3 и 6, и в 11-й [главе]; в «Топике», главе 3, относительно различий: где он учит, что роды не сказываются сами по себе о различиях; в 7-й же книге этого труда, главе 16, относительно составных частей, которые он говорит не быть актуально в целом, то есть актуально сущими, но в возможности. В той же книге, главе 3, и во 2-й книге «О душе», главе 1, относительно материи и формы: в каковых местах он говорит, что материя сама по себе не есть нечто (то есть субстанция), и не есть что-либо из других предикаментов, и не есть «вот это нечто» (то есть единичная вещь) в роде субстанции: что, конечно, не было бы истинным, если бы он не говорил о полных сущих. То же он думает и о форме, когда добавляет, что форма есть, когда уже называется «вот это нечто», то есть чем завершается «вот это нечто»: так что она не иначе находится в роде субстанции, как потому, что она есть главная часть естественной субстанции, которая есть «вот это нечто» полное. Наконец, в 3-й книге «Физики», главе 1 и 2, относительно движения: где он учит, что движение есть нечто несовершенное в роде тех вещей, которые приобретаются через движение. Поэтому не должно быть сомнения, что Аристотель в этом месте и везде, где он говорит о предикаментах, хочет, чтобы это условие подразумевалось. Что также Порфирий, как кажется, вывел из него, когда привёл пример предикамента субстанции: ибо он не делает ни одну неполную субстанцию видом, или родом, или индивидом этого предикамента.

Что отвергается этим условием.

Этим условием отвергаются, во-первых, все различия, как универсальные, так и индивидуальные: затем все составные части сущих самих по себе: в-третьих, материя и форма; наконец, движение, как движение, то есть как форма несовершенная, или начатая и ещё не завершённая, но стремящаяся ещё к совершенству или завершению: и если есть что-либо иное сущее, что не является полным.

Вопрос VIII. Только ли однозначные и несложные сами по себе полагаются в предикаментах.

Глава I. О том, что не только они, как кажется, полагаются.

Два последних условия предикаментов излагаются.

Остаются два последних условия, чтобы нечто само по себе имело место в предикаментах, а именно: быть однозначным и несложным: но что ни одно из них не необходимо, кто-нибудь, возможно, убедит себя следующими аргументами.

Первый аргумент.

Главное место в предикаменте субстанции принадлежит индивидуальным субстанциям, как тем, которые суть первые и в наибольшей степени субстанции. И по тому же основанию в предикаментах акциденций первое место принадлежит индивидуальным акциденциям, которые в своих родах также в наибольшей степени причастны понятию акциденций: но индивиды не однозначны, так как не сказываются по одному и тому же основанию о многом: следовательно, нет нужды, чтобы однозначным было всё то, что должно само по себе иметь место в предикаментах.

Ответ.

Если же кто-нибудь ответит, что определённые индивиды, как «этот человек», «эта белизна», не полагаются сами по себе в предикаментах, как те, которые сами по себе не трактуются никаким искусником, но только индивиды под общим понятием индивида того или иного предикамента: ибо если Аристотель трактует индивидуальные субстанции под общим именем и понятием первой субстанции, — то наготове [возражение], которым его можно потеснить: ибо либо он берёт имя индивидуальной субстанции, поскольку оно есть [имя] второго намерения, либо поскольку [имя] первого: если поскольку второго, то есть поскольку оно означает некоторое логическое условие, как подлежания или сказуемости: тогда оно, конечно, не полагается само по себе в предикаментах, как ясно из сказанного; если поскольку первого, а именно поскольку оно означает вещь, нимало не зависящую от операции ума, — то, конечно, оно есть имя либо случайно равнозначное, либо аналогичное. Ибо если оно непосредственно означает эту и ту субстанцию, поскольку они суть эта и та, — то оно, конечно, случайно равнозначное, как имя «Александр» — Александру Паридскому и Александру Македонскому: если же оно означает все индивидуальные субстанции, поскольку они имеют между собой некоторую пропорцию единичности, — то оно аналогичное: поскольку единичные субстанции, поскольку они единичны и состоят из индивидуирующих различий, однако аналогически сходятся, как и сами индивидуирующие различия, которыми они единичны, как ясно из предыдущей главы. И тем же способом можно заключить и об индивидуальных акциденциях.

Второй аргумент.

Кроме того, определение, взятое объективно, то есть вместо самого объекта определения, сложно, как состоящее из рода и различия, как из двух объективных понятий: но оно, так взятое, полагается само по себе в предикаментах: следовательно, нет нужды, чтобы несложным было всё то, что само по себе полагается в предикаменте. Меньшая посылка доказывается из того, что, как учит Аристотель в 1-й книге «О душе», главе 1, определения вещей должны браться из предикаментов: но они имеют место в предикаментах так же, как и остальные диалектические сказуемые, которые суть род, собственное и акциденция, как он же пишет в 1-й книге «Топики», главе 7. А никто не сомневается, что роды, свойства и акциденции имеют сами по себе и непосредственно место в предикаментах.

Третий аргумент.

Наконец, означаемое определением есть сущее само по себе и единой природы, как и вид, который определяется: и оно не отличается от вида иначе, как только способом рассмотрения: следовательно, поскольку вид, который определяется, имеет место сам по себе в предикатах, нет причины, по которой то же самое отрицалось бы для определения.

Глава II. Истинное разъяснение вопроса.

Утвердительная часть вопроса доказывается.

Но эти предложенные аргументы не препятствуют тому, чтобы мы отступили от общего мнения философов. Ибо что однозначность необходима для того, чтобы нечто само по себе полагалось в предикаментах, ясно из того, что если её не добавить, последует удивительное смешение предикаментов, ради различения которых они и были найдены. Ибо при сохранении пяти вышеуказанных условий необходимо будет сами по себе и непосредственно допустить весьма многие равнозначные и аналогичные [имена], которые суть сущие сами по себе, реальные, конечные и полные: ибо нужно будет дать им место самим по себе во всей широте их значения, взятого [в целом], и акциденции также в общем, и прочему подобному. Если также не добавить [условие]...

Глава III. Опровергается.

Решение аргументов.

Итак, первый аргумент может быть решён двумя способами. Первый — если однозначность понимать отрицательно, так что смысл [таков]: «Всё, что само по себе имеет место в предикаментах, есть однозначное», то есть не равнозначное: но при том что равнозначность понимается так, что охватывает и аналогию: ибо в этом смысле нет ни одного определённого индивида, который не был бы однозначным. Второй способ — если однозначность принимается безразлично для активного и пассивного [смысла], так что под словом «однозначное» понимается всё то, что однозначно либо имеет быть причастным многому, либо причастно чему-либо общему с другим. Ибо в этом смысле определённые индивиды однозначны. Ибо три модуса однозначного сообразно этому значению можно усмотреть в любом предикаменте. Один — тех, что [только] являются причастными, но не причастны [сами], как высшие роды: второй — тех, что и являются причастными, и причастны, как все виды, как средние, так и низшие: третий — тех, что причастны, но не являются причастными, как индивиды. Поэтому не следует, ради предложенного аргумента, прибегать к индивидам, взятым под общим понятием индивида. Ибо сам по себе не полагается в предикаментах индивид под каким-либо общим понятием индивида, как правильно возражали на аргумент, но под частным и определённым. И не препятствует то, что ни один искусник не трактует об определённых индивидах самих по себе и по установлению: ибо они полагаются в предикаментах не для того, чтобы о них трактовалось по установлению, но чтобы было преподано и понято, что они суть как бы основания и базисы предикаментов, что правильно изъясняется философами, когда они берутся под общим понятием индивидов субстанции, количества и остальных предикаментов.

Определения берутся из предикаментов, но не сами по себе в них полагаются.

Ко второму [аргументу] скажи, что определения вещей, конечно, должно заимствовать из предикаментов, и они имеют место в предикаментах так же, как и некоторые другие диалектические сказуемые; однако неверно, что все остальные диалектические сказуемые сами по себе полагаются в предикаментах: ибо много есть собственных [признаков] и акциденций, для которых это отрицается, как, например, сложные собственные [признаки], вроде «способный смеяться»: ибо такого рода описания Аристотель причисляет к собственным почти во всей 5-й книге «Топики», а также весьма многие общие акциденции, которые либо сложны, либо суть второго намерения, либо не-сущие, как «вот это быть образованным», «быть грамматиком», «быть родом», «быть слепым» и подобные. Итак, Аристотель учит, что определения вещей должно заимствовать из предикаментов не по той причине, что очевидно, будто они или их объекты сами по себе полагаются в предикаментах, но потому что в предикаментах находятся роды и различия, из которых они составляются: роды — иногда сами по себе положенные, как род человека, иногда редуктивно, как род души, определение которой он исследует в указанном месте книг «О душе»: различия же — всегда редуктивно, так как они суть и неполные сущие, и не могут существенно подлежать никакому роду, как ясно из предыдущей книги.

Определение, в каком смысле отличается от определяемого.

К третьему [аргументу] следует сказать, что означаемое определением (я же говорю во всём этом вопросе о существенном [определении]) есть, конечно, сущее само по себе, и оно не отличается от вида иначе, как только способом рассмотрения: а именно потому, что оно постигается двояким понятием, тогда как вид, как некое таковое сущее, постигается только одним: однако одного только способа рассмотрения достаточно, чтобы по этому основанию оно не имело места само по себе в предикаментах, но [имело его] через объективное понятие рода и различия, на которые оно разделяется, или, вернее, через сам вид, который из них составляется.

Глава IX. Только ли всё остальное сводится к тому, что само по себе полагается в предикаментах, и каким образом это происходит.

Глава I. Кроме Бога, всё остальное сводит [к предикаментам].

Первое.

Остаётся изложить, сводится ли всё остальное, что не полагается само по себе в предикаментах, к тому, что само по себе в них помещается, и каким образом это происходит. В этом [вопросе] есть такие, которые утверждают утвердительную часть первого члена, побуждаемые следующим основанием: поскольку всё, что каким-либо образом существует или может быть помыслено, по некоторому основанию находится в предикаментах, как бы в некоем общем семени всех элементов различия, — как [полагает] мнение всех философов: необходимо, как кажется, признать, что всё, что само по себе в них не полагается, по крайней мере помещается редуктивно. К этому добавляется, что все диалектические сказуемые, а следовательно, и подлежащие, заимствуются из предикаментов, чему учит Аристотель в 1-й книге «Топпики», главе 7, и что одобряют все диалектики; а никто не сомневается, что всё, что каким-либо образом существует или может быть помыслено, может быть причислено к диалектическим сказуемым и подлежащим.

Но это мнение, хотя и истинно во всём остальном, однако не должно быть одобрено в отношении Бога. Ибо сводить одно к другому есть не что иное, как относить это [одно] как к некоторому предшествующему по природе, или по порядку возникновения, каковым образом целое сводится к частям, или по основанию совершенства, каковым образом части сводятся к целому. Хотя же то, что само по себе полагается в предикаментах, и предшествует по природе всему остальному, что каким-либо образом существует или может быть помыслено, за исключением Бога, однако ничто из них не предшествует по природе Богу, ни даже все они вместе, ни по порядку возникновения, ни по совершенству, как очевидно. Поэтому я не достаточно удивляюсь тем авторам, которые явно говорят, что Бог не полагается, конечно, сам по себе в предикаментах, но однако сводится к ним, — оставляя пока в стороне тех, которые, как бы заслуживающие некоторого снисхождения, вовсе не упоминая Бога, всеобщие утверждают, что всё, что каким-либо образом существует или может быть помыслено, либо само по себе, либо редуктивно полагается в предикаментах.

Итак, следует сказать, что всё остальное, что само по себе не полагается в предикаментах, за исключением Бога, сводится к тому, что полагается само по себе: а то, что само по себе имеет в них место, и, следовательно, остальное, что к ним сводится, — всё сводится к Богу как к началу и концу всего.

И не противостоят [этому] аргументы противной стороны: ибо хотя всё, что причастно понятию сущего, некоторым образом находится в предикаментах, и хотя все как сказуемые, так и подлежащие диалектики, из которых не следует исключать Бога, заимствуются из предикаментов, однако, поскольку Бог не находится в предикаментах иначе, как причина в своих следствиях, постольку не следует, что Он сводится к предикаментам, но скорее предикаменты — к Нему: что, конечно, значит полагать Бога в предикаментах по причастности, как Того, Кому от них причастны, а не редуктивно, как Того, Кто к ним сводится. Мы можем, однако, в защиту авторов опровергаемого мнения сказать, что хотя они и выражаются непра-

вильно, однако думают правильно и согласно с нами: ибо когда у них спрашивают, каким образом Бог сводится к предикаментам, они отвечают, что [Он] сводится как первопричина к своим следствиям: а причина не сводится к своим следствиям (разве что материальная и формальная к составному), но скорее следствия к причине.

Глава II. Каким образом всё остальное сводится к предикаментам.

Первое. Не-сущие.

Итак, что касается всего остального, кроме Бога, то не-сущие, конечно, сводятся к предикаментам через те сущие, которые в них имеют место: отрицания — через то, что отрицается; вымышленные [сущие], поскольку они таковы, — через то, из чего, как говорят, они состоят; существования же — через сущности; а остальные модусы, которые называют внутренними, — через те сущие, чьими модусами они являются.

Второе. Сущие по акциденции.

Затем сводятся сущие по акциденции через сущие сами по себе, из которых они состоят, как «белый человек» — через человека и белизну; и искусственные [вещи] — через материю искусства, или его части, и искусственную форму.

Третье. Сущие разума.

В-третьих, сводятся сущие разума через реальные сущие, в которых они обосновываются, как это понятие рода — через животное, и это понятие вида — через человека; а вымышленные сущие, поскольку они вымышлены, — через сам акт вымышления, как химера, поскольку [она такова], — через акт, которым она постигается.

Четвёртое. Полные.

Сводятся также неполные сущие через полные, как универсальные различия — через виды, индивидуальные же — через индивиды, и составные части — через целое, и материя и форма — через составные [вещи], которые из них состоят.

Пятое. Однозначные и сложные.

Наконец, сводятся сущие равнозначные через однозначные, как «пёс» — через домашнего, морского и небесного; и сложные — через несложные, как «человек есть животное» — через человека и животное, и определение, [как] объект определения, — через то, что определяется.

РАЗЪЯСНЕНИЕ ВОСЬМОЙ ГЛАВЫ.

О субстанции говорится четырьмя способами.

«Субстанция» говорится [четырьмя способами]. [Аристотель] передаёт четыре модуса, которыми говорится «субстанция», которые затем сводит к двум главным. Первый — обыденный и каждому очевидный, которым охватываются все чувственные тела, которые можно указать пальцем: не самые, конечно, массы тел, поскольку они суть количества, но то, что им подлежит, и о чём не сказывается ни о каком субъекте, будь то по присущности, будь то по сказуемости, но о них сказывается остальное. Охватывает же Аристотель этим значением субстанции первые субстанции, но не все, а чувственные, и их составные части. Ибо хотя такого рода части не суть ни первые, ни вторые субстанции, однако часто они причисляются к первым неким редуктивным [образом].

Почему здесь демоны причисляются к чувственным субстанциям.

А что здесь демоны причисляются к чувственным субстанциям, сказано по мнению Платона: ибо Платон полагал неких животных тончайшего тела, одарённых разумом и вечных, каковое мнение не нравится Аристотелю, так что он не всегда пользуется [им] ради примера.

Почему он не охватывает здесь универсальные чувственные тела.

Кто-нибудь спросит здесь, почему Аристотель этим значением субстанции не охватил универсальные чувственные тела, так что всё значение было бы «чувственное тело», не только единичное, но и универсальное. Для этого предлагается две причины: одна — потому что универсальное чувственное тело не всем известно, а Аристотель захотел начать с известнейшего

значения субстанции: другая — потому что Платон, чьему авторитету в употреблении слов нелегко было противоречить, полагал, что никакая универсальная природа (даже самих единичных тел) не есть тело. Заметь же, что к этому первому значению субстанции сводится материя, потому что всё остальное, что усматривается в чувственных телах, находится в ней как в субъекте, по крайней мере опосредованно, она же сама не находится в другом.

Второе.

Второй модус — тот, которым «субстанция» означает формальную причину субстанции, [сказанной] первым способом, не отделённую, но в ней самой существующую, каковым образом душа есть причина этого или того животного. Заслуженно же толкователи понимают здесь под именем причины только формальную причину, потому что, когда в природе вещей полагается первая форма, тотчас полагается вещь: что не так происходит с положенной материей, поскольку она одна сменяет формы многих вещей.

Третье. О началах чувственных [тел] у Платона и пифагорейцев.

Кроме того, [есть] третий модус, которым «субстанция» у Платона и пифагорейцев означала начала чувственных тел, переданные математическим способом: точки, говоря, линии и поверхности, а также единицы и числа. Ибо они полагали, что чувственные тела зависят от них как от внутренних причин, потому что через них определяются и, если их устранить, не могут существовать в природе вещей. По каковому основанию они говорили, что плоскости, или поверхности, суть субстанции тела, линии — плоскостей, точки — линий. А также Платон и пифагорейцы [говорили], что числа и единицы суть субстанции не только чувственных тел, но и плоскостей, линий и точек, потому что всё остальное зависит от чисел и единиц и через них определяется. Добавляли же платоники и пифагорейцы, что такого рода начала означают «вот это нечто», потому что могут быть постигнуты умом без того, чьими началами они являются. Хотя в этом есть различие: платоники говорили, что они отделены от чувственных тел, пифагорейцы же — что они в них самих, как ясно из первой книги.

Четвёртое. Об определении субстанции.

Четвёртый и последний модус — тот, которым «субстанция» берётся для сущности, или чтойности вещи, которая может быть выражена определением, как для сущности человека, животного и остальных общих природ: единичные же сущности чувственных вещей не охватываются этим значением, потому что не могут быть определены.

К какому [значению] относятся полные единичные нечувственные субстанции.

Если же кто-нибудь спросит, к которому из этих значений относятся полные единичные нечувственные субстанции, то есть лишённые материи, — следует сказать, что они сводятся к этому последнему, согласно мнению Аристотеля, который полагает, что через те же различия дополняются виды и индивиды отделённых субстанций, как мы сказали в шестой главе.

с Таким образом получается, что субстанция. [Аристотель] сводит, или, вернее, собирает переданные модусы субстанции в первый и четвёртый: ибо, как кажется, он исключает третий, как тот, который им не одобряется: второй же сводится к первому, потому что субстанциальные формы чувственных тел суть части первых субстанций. Называет же Аристотель любую универсальную сущность «вот это нечто» и чем-то делимым, чтобы не казалось, что он пренебрегает способом речи Платона, который и то и другое слово приспособлял к универсальным вещам, или Идеям. Однако в действительности, хотя универсальные вещи и кажутся означающими «вот это нечто», поскольку они могут быть поняты отдельно от единичных [вещей], они, однако не суть «вот это нечто», так как невозможно, чтобы они существовали отдельно: о каковом деле, что касается универсальных субстанций, Аристотель сказал немало в «Предикаментах».

Вопрос I. Только ли бог всеблагой и величайший полагается в предикаментах.

Глава I. Мнение некоторых, не являющееся истинным.

Сторонники утвердительной части.

Хотя из того, что было сказано в предыдущей главе, достаточно ясно, полагается ли Бог Всеблагой и Величайший в предикаментах, однако, чтобы дело стало более открытым, стоило бы отдельно обсудить этот вопрос, тем более что нет недостатка в теологах, которые думают иначе. Ибо Григорий Ариминенский, Гавриил и некоторые другие номиналисты полагают, что Бог собственно и сам по себе полагается не только в предикаменте субстанции, о котором сейчас идёт речь, но также в предикаментах отношения и действия. Повод к этому подал им Вильгельм Оккам, который в восьмой дистинкции первой книги «Сентенций», где этот вопрос трактуется теологами, хотя и не дерзнул утверждать утвердительную часть, но, движимый авторитетом всей теологической школы, счёл, что опроверг аргументы отрицательной [части] настолько, что сказал, что она не может быть доказана никаким действенным основанием.

Аргументы Григория и других.

Аргументы Григория и других, которые они заимствовали из принципов и оснований своего автора, таковы. Субстанция как высший род, а также дух, или бестелесная субстанция, которая есть некоторый вид субстанции высшего рода, сказывается о Боге однозначно и в вопросе «что есть»; следовательно, Бог собственно и сам по себе полагается в этом предикаменте. Первую часть меньшей посылки они доказывают из того, что субстанция определяется как сущее, существующее само по себе, а дух — как субстанция, лишённая тела: каковые понятия равно присущи Богу, как и остальным вещам, которые полагаются под этими родами. Вторую часть они убеждают из того, что если кто-нибудь спросит, что есть Бог, то правильно ответит тот, кто скажет, что Он есть субстанция, и более по-домашнему — тот, кто скажет, что Он есть дух. Откуда Христос Господь у Иоанна говорит: «Дух есть Бог».

Первое.

Затем, если бы что-нибудь препятствовало тому, чтобы Бог был полагам под родом собственно и сам по себе, то это была бы либо Его простота, либо бесконечность: но ни то, ни другое не препятствует: следовательно, ничто. Положение они убеждают из того, что те, кто утверждает, что Бог полагается сам по себе в предикаментах, выводят главные аргументы как бы из двух начал.

Из авторитета Аристотеля.

Они подтверждают [это] авторитетом Аристотеля в 10-й книге этого труда: где он учит, что то, что есть мера всего, что находится в некотором роде, есть нечто того же рода. Поскольку же Бог есть мера всех субстанций, так как Он есть совершеннейшая субстанция, — они заключают, что Бог, по мнению Аристотеля, полагается в предикаменте субстанции. Затем из того же [Аристотеля] в начале 12-й книги этого труда: где он передаёт, что субстанция есть первое сущее, и затем делит её на подвижную и неподвижную, под каковую [неподвижную] потом причисляет Бога. Наконец, из 1-й книги «Этики» к Никомаху: где Аристотель среди примеров того, что полагается в предикаментах, ясно причисляет Бога.

И [авторитетом] божественного Августина.

То же самое они подтверждают авторитетом божественного Августина, который в 5-й книге «О Троице» пишет, что некоторые предикаменты сказываются собственно о Боге, как субстанция, отношение и действие, другие — метафорически, как «быть расположенным»,

«иметь место» и «время». То же из Бозция, книга 1 «О Троице»: где он говорит, что субстанция содержит единство, а отношение умножает Троицу. И из Дамаскина в «Элементарии»: в каком месте он явно признаёт, что бестелесное есть различие субстанции, и что это различие содержит Бога и ангела: так они заключают, что Бог полагается сам по себе и собственно не только в предикаменте субстанции, но и в остальных, которые сказываются о Нём собственно, то есть не через перенос.

Глава II. Истинное мнение других.

Отрицательная часть доказывается многими началами.

Но нам следует принять противоположное мнение и объяснить его одним утверждением: Бог Всеблагий и Величайший ни сам по себе, ни редуktivно не полагается в предикаментах. Первая часть может быть показана многими началами: из божественной простоты, из бесконечного Его совершенства, из необходимости божественной природы и из самого понятия предикамента субстанции, в котором Бог, казалось бы, более всего мог быть помещён.

Из простоты божественной сущности.

Из божественной простоты можно вывести следующее основание. Божественной простоте противоречит то, чтобы Бог подлежал роду; следовательно, и то, чтобы Он полагался сам по себе в предикamente. Следствие очевидно; меньшая посылка доказывается из того, что всё, что подлежит роду, состоит по крайней мере из двух сущностей: одной — рода, другой — различия. Бог же, будучи совершеннейше простым, не может быть составным из многих сущностей.

Ответ номиналистов. На этот аргумент номиналисты отвечают: не всё, что подчиняется роду, составлено из многих сущностей, но только то, что состоит из материи и формы; остальное же, как отделённые субстанции и акциденции, суть простые сущности и никоим образом не составлены из многих сущностей.

Опровержение. Это возражение опирается на ложное основание: ибо всё, что подчиняется роду, однозначно (*univoce*) и сущностно сходится с другими [вещами], находящимися под тем же родом; и, с другой стороны, отличается от них не каким угодно различием, но внутренним и относящимся к сущности. Отсюда следует, что всё, что подчиняется роду, необходимо состоит по крайней мере из двух сущностей: одной, которой оно сходится с другими, содержащимися под тем же родом; другой, которой оно от них отличается.

Бог объединяет формально сущность субстанции и отношения. Кроме того, то, что формально содержит сущности многих родов, не полагается целиком под одним родом: как, например, целое «человек мудрый», поскольку оно формально объемлет сущность или природу субстанции и качества, не полагается целиком под родом субстанции, ни целиком под родом качества, но частью под одним, частью под другим. Бог же формально объемлет сущность субстанции и отношения, поскольку Он формально есть существующий сам по себе (*per se existens*), а также формально есть Отец, Сын и Святой Дух. Следовательно, если субстанция и отношение однозначно сходятся в Боге и творениях, как роды различных предикamentов, — что утверждают авторы противоположного мнения, — то из этого следует, что Бог не полагается целиком под родом субстанции, но частью под родом субстанции, частью под родом отношения. Но Бог, будучи одной только и притом простейшей природы, не может полагаться частью под одним родом, частью под другим, как полагается сложение из человека и мудрости. Следовательно, никоим образом нельзя утверждать, что Бог полагается сам по себе в предикamentах.

Из бесконечного совершенства Бога — первое подтверждение. Из бесконечного совершенства Бога выводятся следующие аргументы. Если бы Бог подчинялся какому-либо роду, то, поскольку природа каждого рода есть [нечто] одного и того же сущностного совершенства во всём, что под ним содержится, — [тогда] нашлись бы творения, равно совершенные в каком-либо сущностном атрибуте, как и Бог, а именно те, которые содержатся с Богом под одним и тем же родом. Но это никоим образом недопустимо; следовательно, и то [недопустимо]. Основание, в котором одном можно было бы сомневаться, явствует из того, что все сущностные атрибуты Бога бесконечно совершенны и, следовательно, бесконечно превосходят совершенство сущностных предикатов любого творения; иначе, поскольку всё, что относится

к сущности творений, есть зависимое, в Боге оказалось бы нечто сущностное, что по своему основанию и природе было бы зависимым, чего быть не может.

Все атрибуты Бога бесконечны. Решение скрытого аргумента опровергается. И пусть тебя не смущает, что природа каждого рода безразлична (*indifferens*) ко всем своим раздельным различиям, — так что по этому основанию ты счёл бы, что субстанция, высший род, безразлична к зависимости и независимости. Ибо такое возражение само себя опровергает. Ведь если бы было дано независимое различие, — поскольку всякое различие зависит от природы своего рода, как акт от своей потенции, — то это различие было бы и зависимым, и независимым, что содержит противоречие.

Вторая аргументация из божественного совершенства. Кроме того, поскольку природа каждого [рода] сама по себе несовершенна и есть как бы материя по отношению к различию, как передаёт Порфирий в «Исагоге» согласно общему мнению философов: если бы Бог подчинялся какому-либо роду, то в Боге оказалась бы некая природа несовершенная, потенциальная и менее совершенная, чем Сам Бог. Но это никоим образом недопустимо, поскольку Бог есть чистый акт и, следовательно, не составлен из акта и потенции, как будет явствовать из 12-й [книги].

Решение [возражения] номиналистов. Если же авторы противоположного мнения ответят, что имя «род» не означает никакой общей природы для тех [вещей], которые содержатся под родом, но непосредственно — природы единичных [вещей], и то же должно сказать обо всех универсалиях, — то их не следует слушать в этом деле, ибо таким образом они устраняют из рассмотрения все природы — не только родовые, но и видовые и иные универсальные, — и делают универсалиями только слова вещей. Следовательно, они не спорят с нами, которые говорим об общих природах, а не об общих словах.

Третья аргументация. Равным образом, божественная природа в сущностном совершенстве отстоит от любой сотворённой вещи более, чем качество от количества; но количество и качество настолько отстоят от такого совершенства, что им не назначается никакого общего рода. Тем более, следовательно, не должно назначать общий род Богу и творениям.

Что на это отвечают номиналисты. Есть такие, кто отвечает, что этот аргумент недействителен: ибо меньше отстоят те [вещи], которые полагаются в шести последних предикаментах, от тех, которые полагаются в четырёх первых, чем большинство вещей одного предикамента между собой, как, например, камень и ангел; и однако им даётся один общий род, а тем — нет.

Опровержение. Но они не видят, что либо говорят не по делу, либо принимают ложное утверждение. Ибо если они поэтому хотят [сказать], что те [вещи], которые полагаются в шести последних предикаментах, меньше отстоят от тех, которые полагаются в первых четырёх, чем камень от ангела, потому что они суть то же по реальности с ними, — то, поскольку камень и ангел различаются реально, их ответ не относится к делу. Ибо в предложенном основании речь идёт не о реальном расстоянии или тождестве; и различие или тождество предикаментов не должно браться из реального различения или тождества. Если же они хотят [сказать], что те [вещи] меньше отстоят от тех, которые полагаются в первых четырёх, чем камень от ангела, потому что они имеют способ бытия, менее отстоящий от способа бытия первых четырёх, чем способы бытия камня и ангела между собой, — то они принимают ложное утверждение: ибо камень и ангел одним и тем же способом существуют сами по себе и одним и тем же способом находятся в первых субстанциях; те же, которые полагаются в шести последних предикаментах, не имеют того же способа бытия в первых субстанциях, что и те, которые полагаются в первых четырёх.

Четвёртая аргументация из того же источника. К сему: либо природа высшего рода того предикамента, в котором полагается Бог, есть [природа] конечного совершенства, либо бесконечного. Если бесконечного, — следует, что всё, что полагается в этом предикаменте,

есть бесконечного совершенства, что даже помыслить невозможно; более того, следует, что не может быть дано никакого различия, через которое такой род ограничивался бы, ибо то, что есть бесконечного совершенства в каком-либо роде, не принимает прибавления в этом роде. Если же конечного, — то, поскольку Бог есть бесконечного совершенства, некая совершенство есть в Боге сверх совершенства высшего рода.

Все совершенства Бога бесконечны. Либо это прибавленное совершенство конечно, либо бесконечно. Если конечно, — то, следовательно, нет в Боге ничего бесконечного совершенства, поскольку конечное, прибавленное к конечному, не делает ничего бесконечным. Если бесконечно, — то, следовательно, в нём обретается всякое божественное совершенство, и [тогда] совершенство высшего рода излишне (*superflua*), — [совершенство], которое, однако, по природе прежде понимается в Боге и может быть взято точно, если только есть что-либо общее Богу и какому-нибудь творению. Отсюда следует, что Бог не содержится под таким высшим родом.

Решение аргумента. Если же кто скажет, что природа высшего рода, под которым содержится Бог, не имеет ни конечного, ни бесконечного совершенства, но некое совершенство, общее тому и другому, — каковым образом сущее в общем (*ens in commune*) не есть ни конечное, ни бесконечное, но безразлично к ограничению и бесконечности, — [на это] должно возразить, что в аналогичных [понятиях], каково есть сущее, может быть дана такого рода безразличность, потому что аналогичное имя не обозначает никакой общей природы для аналогичных вещей; но в однозначных (*univocis*) это никоим образом недопустимо: ибо всякая однозначная природа, как имеет определённую сущность и может быть отвлечена от однозначных [вещей], так должна иметь и определённое совершенство сущности, а следовательно, конечное или бесконечное.

Как некоторые возражают. Некоторые настаивают на примере количества, которое также есть высший род и безразличная некая однозначная природа к ограничению и бесконечности. Но им легко возразить через несходство ограничения и бесконечности. Ибо ограничение и бесконечность количества суть по протяжению; мы же говорим об ограничении и бесконечности по совершенству сущности, которое не было бы большим в количестве бесконечном, чем в конечном. К сему добавляется, что бесконечность количества невозможна, как гласит гораздо более вероятное мнение философов и теологов; откуда следует, что ни количество, высший род, ни какой-либо его вид не безразличны к ограничению и бесконечности.

Конечное или бесконечное есть собственное свойство количества, каким образом это следует понимать. А то, что говорится, что конечное или бесконечное по протяжению есть свойство количества, — должно понимать так: если может быть дана его бесконечность, то свойством и количества в общем, и всех его истинных видов будет быть чем-то конечным или бесконечным по протяжению; или, конечно, бесконечность берётся для такого протяжения, какое необходимо для отнятия от предложенного количества, сколь угодно большого, как хочет математик, — как учит Аристотель в 3-й книге «Физики». Для этого же достаточно, если под именем бесконечного количества понимается бесконечное отрицательно, то есть не имеющее положенного ему предела.

Подтверждается из необходимости божественной природы. Из необходимости же божественной природы это можно показать так, следуя за Авиценной вместе со Скотом. Либо род, под которым полагается Бог, есть сущность (*entitas*) необходимо сущая сама по себе, либо не необходимо сущая сама по себе. Если необходимо сущая сама по себе, — следовательно, она включает своё разделительное различие: ибо род без разделительного различия не находится в последнем акте; а всё, что необходимо существует само по себе, находится в последнем акте. Если же такой род включает своё разделительное различие, то он уже не есть род, как явствует. Если же он есть сущность, не необходимо сущая сама по себе, — то, следовательно, нечто

необходимо сущее само по себе, каковым может быть только один Бог, составлено из сущности, не необходимо сущей самой по себе, но истинно случайной, чего быть не может.

Авиценна, «Метафизика», гл. 4. Если же кто ответит, что эта сущность безразлична к необходимости от себя и к не-необходимости, или к истинной случайности, — то тем же [способом...]

...таким же образом должно опровергнуть ответ, каким в предыдущем рассуждении был опровергнут тот [ответ] о безразличии к ограничению и бесконечности. К сему добавляется, что эта безразличная сущность (*entitas*), если бы она была того же основания (*ratio*), что и сущность какого-либо творения, была бы поистине случайной (*contingens*), каковым является всё, что усматривается в творении; откуда следовало бы, что Бог, Которому она сущностно присуща, был бы поистине случайным, и не более случайным по причине её, чем любое творение, содержащееся под тем же родом.

Возражение против предыдущего. Но если кто-либо против всего этого, возражая, спросит: почему субстанция, высший род, не может равно быть безразличной к ограничению и бесконечности, к необходимости от себя и случайности, к постижимым частным субстанциям и непостижимым, — как она поистине [безразлична] к различиям телесного и бестелесного (ибо представляется, что основание совершенно одинаково), — [на это] легко ответить, что основание поистине не одинаково.

Решение. Ибо различия телесного и бестелесного, которые разделяют субстанцию, высший род, предполагают конечную сущность субстанции, и притом случайную и постижимую; они ведь предполагают не что иное, как истинно ограничиваемое (*contrahibilem*). А то, что истинно ограничиваемо и совершенно тем же основанием заключается в субстанциях конечных, случайных и постижимых, необходимо должно быть конечным, случайным и постижимым. Но конечное или бесконечное, необходимое и случайное, постижимое и непостижимое — не суть различия, которые предполагают некую природу, истинно ограничиваемую, но суть способы бытия (*modi essendi*) самые общие для всех, которыми всё смешение сущего (*entis confusio*) сначала разделяется на сущее творимое, или зависимое, и нетворимое, или независимое; из них это есть бесконечное, необходимое и непостижимое; то — конечное, случайное и постижимое, которое затем распределяется по десяти предикаментам.

Разделение сущего на творимое и нетворимое — первое. Равным образом, из самого основания предикамента субстанции, в котором Бог, казалось бы, преимущественно должен быть помещён, выводятся следующие основания.

Подтверждение из основания предикамента субстанции. Всякая субстанция, которая сама по себе полагается в этом предикаменте, подлежит (*substat*) акциденциям, как учит Аристотель в книге «Предикаменты». Бог же никаким акциденциям не подлежит, как показывает тот же [Аристотель] в 12-й книге сего труда. Следовательно, Бог не полагается сам по себе в этом предикаменте.

Первое основание. Второе. Кроме того, всякая субстанция, которая сама по себе полагается в этом предикаменте, есть либо первая, либо вторая. Бог не есть вторая субстанция, как явствует, поскольку Он не есть род или вид. Не есть Он и первая, иначе Он подчинялся бы многим сущностям, которые были бы по природе первее Его, поскольку всё высшее, что может быть отвлечено от низшего, по природе первее низшего. Следовательно, Бог не полагается сам по себе в этом предикаменте.

Третье. Кроме того, если бы Бог имел место сам по себе в предикаменте субстанции, то, поскольку роды и виды субстанций существуют не вполне сами по себе, но через первые [субстанции] (откуда и называются вторыми), — было бы дано некое сущностное свойство (*attributum essentiale*) Бога, которое не существовало бы вполне само по себе, чего никоим образом быть не может.

Авторитеты утверждают эту часть положения. Этой части утверждения следуют Фома [Аквинский], Скот, Альберт Великий, Аленский, Эгидий Римский, Гандский, Дуранд и почти все остальные схоластики, кроме некоторых номиналистов. И не только схоластики, но и древние святые учителя приняли то же мнение.

Дионисий. Дамаскин. Августин. В первую очередь у Дионисия Ареопагита часто в книге «О божественных именах» написано, что Бог есть превосходнейшим образом, чем субстанция. Дамаскин также в книге «О православной вере» учит, что божественная сущность превышает всех субстанций и исключена от всякой субстанции. Равным образом Августин в книге «О Троице» пишет так: «Если Бог существует (*subsistit*), так что может быть собственно назван субстанцией, то в Нём есть нечто как бы в субъекте; но нечестиво говорить, что Бог существует и подлежит (*subsit*) Своей благодати, и что эта благодать не есть субстанция или, лучше, сущность, и что Сам Бог не есть Его благодать, но она в Нём как в субъекте. Откуда явствует, — говорит он, — что Бог называется субстанцией злоупотребительно, дабы более обычным именем было понято [слово] "сущность", которое поистине и собственно говорится, так что, возможно, только Бога и следует называть сущностью; ибо Он поистине один, потому что несообщим, и это имя Своё Он возвестил рабу Своему Моисею, когда сказал: "Я есмь Тот, Кто есмь"». Это он в том месте. Выше же относительно остальных предикаментов он оставил написанным так: «Будем понимать Бога, если можем, без качества — благого, без количества — великого» и т. д.

Свидетельство Учителя сентенций. Поэтому заслуженно Пётр Ломбардский, который за собрание изречений Отцов назван «Учителем сентенций», из слов Августина заключает, что предикаменты диалектического искусства никоим образом не подходят природе Бога.

Яснейшее место Августина. По этому делу читай яснейшее место Августина в книге «О познании истинной жизни». «Должно знать, — говорит он, — что Бог не может быть собственно выражен никакими словами, не может быть постигнут никакой мыслью; каким образом неизмеримый и непостижимый мог бы быть высказан, если бы заключался в человеческом слове или размышлении? Ныне же явствует, сколь Он удивителен, будучи несказуем для всех языков, непостижим для всех сердец. Ибо диалектика, сильная в рассуждении, мощно определяющая сомнительное, исследующая и очищающая все Писания, уничтожающая всю человеческую мудрость, когда устремляется к божественному, отражённая светом столь великого величия, трепеща, отвращает боязливую главу и, убегая, скрывается в тайниках мирской мудрости, и, разрешив узлы силлогизмов, коснеет в неразумии. Ибо именем и словом выражается всё, что постигается человеческим сердцем под десятью предикаментами. Но что ни одно из них собственно не подходит Богу, ясно доказывает разум. Ибо если мы скажем, что Бог есть субстанция, которая даёт всем существовать и через которую все вещи имеют бытие, то тотчас же на ум приходят универсалии и индивиды, о которых сказывается субстанция, роды и виды, в которых она вращается, а также девять акциденций, которые необходимо ей присущи; всё это, будучи ясным, никоим образом не сходится в Боге».

Свидетельство Боэция. То же передаёт Боэций в первой книге «О Троице»: «Десять, — говорит он, — всецело передаются предикаментов, которые сказываются обо всех вещах: субстанция, количество и т. д. Но когда кто-либо обратит их к божественному сказуемому, всё изменяется, что может быть сказано. Ибо субстанция в Нём не есть истинно субстанция, но превышает субстанции» и т. д. И Ансельм в «Монологионе»: «Каким образом, — говорит он, — кто-либо понимает, что высшая природа содержится в разряде других субстанций, которая не делится на многие субстанции и не собирается в одну через общение с какой-либо иной по бытию?» Опуская Аверроэса в диспуте против Альгазеля и Авиценну в 8-й книге его «Метафизики», которые некоторыми остроумными доводами заключают, что Бог не полагается ни под каким родом; равным образом и других многих языческих философов, которые того же мнения. Итак, желать ввести Бога в порядок вещей, которые Он Сам создал, и некоторым обра-

зом отчасти сделать творения равными Творцу — не только не согласуется с разумом, но, не зная, достаточно ли согласуется с благочестием. И это о первой части утверждения.

Бог не должен быть помещаем в предикамент даже через сведение. Последняя часть [утверждения] почти тех же авторов, и её обычно достаточно доказывают из того, что [вещи], которые полагаются в предикаментах через сведение (*reductitio*), полагаются так потому, что они менее совершенны, чем те, которые полагаются сами по себе; что о Боге никоим образом сказать нельзя. Впрочем, об этом больше сказано в последнем вопросе предыдущей главы. А то, что Фома [Аквинский] в [вопросе] о могуществе Бога допустил, что Бог через сведение полагается в предикаменте субстанции (что опровергает Аргентинас), он вполне исправил в комментариях на первую часть «Суммы теологии».

Разрешаются аргументы первого мнения.

РАЗДЕЛ III

Итак, на первый аргумент первого мнения должно сказать, что отрицание существования в субъекте равно (*ex aequo*) присуще всем субстанциям. Ибо всякая субстанция равно имеет то, что она никоим образом не существует в субъекте присуждения (*inhaesionis*), как не [существует] ни как количество, ни как качество и т. д. Однако то, что обозначается именем сущего и этим присоединённым отрицанием, а именно сама сущность, которая присваивает себе такого рода отрицание, — аналогически (*analogice*) присуще Богу и сотворённым субстанциям.

Субстанция аналогически присуща Богу и творениям; каким образом это следует понимать. Ибо Бог присваивает Себе это отрицание через Свою простейшую сущность (*entitatem*), которая не составляется из других сущностей и не составляет иную. Остальные же субстанции — через первую сущность, из которой они состоят; каковые сущности не могут сходиться между собой однозначно (*univocae*), но только аналогически.

Определение субстанции в общем излагается. Из этого явствует, что определение субстанции, поскольку она отличается от не-субстанций, должно пониматься так: «Субстанция есть сущее (подразумевается: само по себе и реальное), которое по своей особой природе присваивает себе не существовать в своём субъекте, то есть не может быть присуще субъекту».

Определение полной субстанции. Определение высшего рода. Определение же полной субстанции — так: «Субстанция есть сущее конечное и полное, которое по своей особой природе присваивает себе не быть в субъекте». Наконец, определение субстанции как высшего рода — так: «Субстанция есть сущее конечное и полное, которое по своей особой природе...» и т. д. И так решена первая часть аргумента. Откуда легко заключишь решение второй [части]. Ибо хотя бестелесное, поскольку оно означает отрицание тела, равно сказывается о Боге и остальных бестелесных субстанциях, однако сущность (*entitas*), которая обозначается отрицанием тела, не одного и того же основания (*ratio*) в Боге и в остальных субстанциях, лишённых тела.

Божественная природа — простота. На второй [аргумент] должно сказать, что Бог по причине Своей бесконечности и простоты не может быть полагам под каким-либо родом: ибо божественная природа требует такой простоты, что она не может быть понята как составленная не только из различных вещей, как из материи и формы, но даже из различных степеней сущности или сущностных начал (*entitatibus*), каковыми являются природа рода и различия. Бесконечность Бога требует также такого совершенства, поскольку она есть бесконечность совершенства просто, что никакое совершенно совершенство не может быть постигнуто, которое не содержалось бы в ней.

Совершенство. Но природа ангелов и акциденций присваивает себе гораздо меньшую простоту, ибо хотя она и не может состоять из материи и формы, однако может быть составлена из сущностей рода и различия.

Линия, бесконечная по протяжению, не есть бесконечная по совершенству. Линия также бесконечная, если дана или может быть дана, не есть бесконечная бесконечно-

стью совершенства просто, но только по протяжению. Откуда, поскольку она имеет сущность конечного совершенства, ничто не препятствует тому, чтобы она содержалась под определённым родом, если поистине может быть дана.

Места Аристотеля, приведённые в пользу противоположного мнения, объясняются. На первое место Аристотеля должно сказать, что таково его мнение: то, что есть собственная и особая мера всего, что находится в каком-либо роде, есть нечто этого рода, по крайней мере через сведение. Ибо белизна, которая есть особая мера всех цветов, относится сама по себе к роду цветов; единство же, которое есть особая мера всех чисел, относится через сведение к роду чисел, если только числа полагаются сами по себе в каком-либо роде. Бог же не есть собственная и особая мера предикаментальных субстанций, но общая мера всех вещей и превышающая по отношению к каждому предикаменту.

Бог есть мера превышающая. Можно также сказать, что имя «род» в том месте принимается не собственно и точно, но широко, и объемлет также аналогичное; и нет никакого неудобства, если Бог называется сущим в роде, понимаемом таким образом, то есть в роде субстанции, поскольку субстанция отличается от акциденций; каковое есть аналогическое сообщество в субстанции. И таким образом принимает Аверроэс в цитированном месте род субстанции; каким также образом нет сомнения, что должно принимать имя субстанции в другом месте, которое приводится из Аристотеля.

Место Августина объясняется. На третье место того же [Аристотеля] должно сказать, что если под именем «Бог» там понимается только Бог, а не скорее любая отделённая субстанция, как часто бывает у Аристотеля, — нет сомнения, что примеры приводятся из тех [вещей], которые каким-либо образом обретаются в предикаментах: ибо этого достаточно и более чем достаточно для цели того места. Бог же, хотя и не находится ни собственно, ни через сведение в предикаменте субстанции, однако находится через причастность (*participative*), как мы сказали выше. А то, что это место должно пониматься таким образом, явствует хотя бы из того, что другой пример субстанции, который там приводится, есть ум (*mens*), то есть разумная душа; душа же не полагается сама по себе в предикаменте субстанции. И отсюда остаётся ясным ответ на место, приведённое из «Топики».

Согласуются места того же [Августина]. На место Августина должно сказать, что субстанция и некоторые другие предикаменты сказываются о Боге хотя и собственно, то есть не метафорически, но однако аналогически: ибо весьма многие предикаты сказываются собственно о многих [вещах], однако не сказываются о них однозначно, как сущее, благое и весьма многие другие. А то, что Августин должен пониматься таким образом, он сам в том же месте заявляет, когда говорит: «Если однако о Нём может быть сказано что-либо собственно устами человека», — как бы говоря: хотя нечто о Боге и сказывается собственно, или не метафорически, однако гораздо превосходнее сказывается о Боге, чем о творениях. И да не покажется тебе Августин противоречащим себе, поскольку выше мы привели его слова, что Бог называется субстанцией несобственно и злоупотребительно; ныне же слышим, как он утверждает, что Бог есть собственно субстанция. Ибо в выше цитированном месте он принимает имя субстанции согласно этимологии латинского слова, а именно поскольку оно произведено от «подстояния» (*substando*): каким образом имя субстанции не менее несобственно сказывается о Боге, чем «сидеть», «говорить» и другие того же рода. А в словах, которые цитируются в аргументе, нет сомнения, что он принимает имя субстанции за сущность, согласно значению греческого имени; каким образом слово «субстанция» сказывается собственно о Боге, но даже преимущественно.

На место Боэция должно ответить тем же образом: субстанция и отношение принимаются в этих словах не однозначно, но аналогически. То же должно сказать на место Ансельма относительно обоих слов — и субстанции, и бестелесного; иначе эти авторы явно противоречили бы себе, как явствует из сказанного.

ИМЕЮТ ЛИ РАЗЛИЧИЯ СУБСТАНЦИЙ МЕСТО САМИ ПО СЕБЕ В КАКОМ-ЛИБО ПРЕДИКАМЕНТЕ

ВОПРОС II

Различия субстанций не относятся к предикаменту качества.

РАЗДЕЛ I

Разнообразие мнений — причина того, что мы обсуждаем этот вопрос в этом месте; иначе было бы достаточно того, что в предыдущей главе вообще было показано: что никакие видовые различия не полагаются сами по себе в предикаментах, но все — через сведение.

Мнение тех, кто относит различия субстанций к предикаменту качества; оно опровергается. Итак, есть такие, кто говорит, что различия субстанций, производящие [виды], относятся к предикаменту качества. Во-первых, потому что Аристотель в «Предикаментах», когда излагает первое и второе свойство субстанций, исключает различия из числа субстанций; откуда следует, что их должно причислить к акциденциям; и поистине, не видится, чтобы они могли относиться к иному роду акциденций, кроме качества.

Первое. Второе. Затем, потому что в этой самой книге, когда рассматривается качество, Аристотель ясно утверждает, что различие субстанции есть главное значение качества; а качество, которое преимущественно и собственнейшим образом обозначается именем качества, есть качество предикамента качества.

Опровергается как ложное и противоречащее Аристотелю. Но это мнение явно ложно и противоречит учению Аристотеля: ибо всякое качество, которое относится к предикаменту качества, есть акциденция, а всякая акциденция находится в субъекте; различия же субстанций не находятся в субъекте, как и сам Аристотель утверждает в «Предикаментах», когда излагает первое свойство субстанций.

1. Равным образом, никакое качество, которое есть акциденция, не сказывается о первых субстанциях однозначно, то есть по имени и основанию; различия же субстанций сказываются о первых субстанциях однозначно, как учит тот же [Аристотель] в том же месте, когда излагает второе свойство. Следовательно, они не суть качества, которые относились бы к предикаменту качества.

...слышим, как он утверждает, что Бог есть собственно субстанция. Ибо в выше цитированном месте он принимает имя субстанции согласно этимологии латинского слова, а именно поскольку оно произведено от «подстояния» (*substando*): каким образом имя субстанции не менее несобственно сказывается о Боге, чем «сидеть», «говорить» и другие того же рода. А в словах, которые цитируются в аргументе, нет сомнения, что он принимает имя субстанции за сущность, согласно значению греческого имени; каким образом слово «субстанция» сказывается собственно о Боге, но даже преимущественно.

На место Боэция должно ответить тем же образом: субстанция и отношение принимаются в этих словах не однозначно, но аналогически. То же должно сказать на место Ансельма относительно обоих слов — и субстанции, и бестелесного; иначе эти авторы явно противоречили бы себе, как явствует из сказанного.

ИМЕЮТ ЛИ РАЗЛИЧИЯ СУБСТАНЦИЙ МЕСТО САМИ ПО СЕБЕ В КАКОМ-ЛИБО ПРЕДИКАМЕНТЕ

ВОПРОС II

Различия субстанций не относятся к предикаменту качества.

РАЗДЕЛ I

Разнообразие мнений — причина того, что мы обсуждаем этот вопрос в этом месте; иначе было бы достаточно того, что в предыдущей главе вообще было показано: что никакие видовые различия не полагаются сами по себе в предикаментах, но все — через сведение.

Мнение тех, кто относит различия субстанций к предикаменту качества; оно опровергается. Итак, есть такие, кто говорит, что различия субстанций, производящие

[виды], относятся к предикаменту качества. Во-первых, потому что Аристотель в «Предикаментах», когда излагает первое и второе свойство субстанций, исключает различия из числа субстанций; откуда следует, что их должно причислить к акциденциям; и поистине, не видится, чтобы они могли относиться к иному роду акциденций, кроме качества.

Первое. Второе. Затем, потому что в этой самой книге, когда рассматривается качество, Аристотель ясно утверждает, что различие субстанции есть главное значение качества; а качество, которое преимущественно и собственнейшим образом обозначается именем качества, есть качество предикамента качества.

Опровергается как ложное и противоречащее Аристотелю. Но это мнение явно ложно и противоречит учению Аристотеля: ибо всякое качество, которое относится к предикаменту качества, есть акциденция, а всякая акциденция находится в субъекте; различия же субстанций не находятся в субъекте, как и сам Аристотель утверждает в «Предикаментах», когда излагает первое свойство субстанций.

1. Равным образом, никакое качество, которое есть акциденция, не сказывается о первых субстанциях однозначно, то есть по имени и основанию; различия же субстанций сказываются о первых субстанциях однозначно, как учит тот же [Аристотель] в том же месте, когда излагает второе свойство. Следовательно, они не суть качества, которые относились бы к предикаменту качества.

2. К сему: всякое качество, которое есть акциденция, не есть субстанция, как явствует; но никакое субстанциальное качество не есть не-субстанция; следовательно, никакое субстанциальное качество не есть акциденция. Но всякое субстанциальное различие есть субстанциальное качество; следовательно, ни одно из них не есть акциденция и (что отсюда следует) не есть качество.

Аргументация. Первое основание, которое, возможно, кто-либо станет отрицать, доказывается из того, что если бы какое-либо субстанциальное качество было не-субстанцией, то субстанции состояли бы из не-субстанций, чего быть не может и что отрицается Аристотелем в 1-й книге «Физики», глава 6. Поэтому в 3-й главе он рассуждает так: «Если человек есть собственно сущее, то есть субстанция и живое существо, то необходимо, чтобы и "двуногое" было собственно чем-то; то есть необходимо, чтобы не только род, но и различие человека было субстанцией». Каковым следствием он пользуется и в подобном случае в «Топике», когда говорит: «Неудобно, чтобы различия того, что относится к чему-либо, не относились к чему-либо». Итак, это мнение и явно ложно, и открыто противоречит учению Аристотеля.

Различия субстанций не полагаются прямо в предикаменте субстанции, и не являются истинными средними между субстанциями и качествами.

РАЗДЕЛ II

Второе мнение тех, кто полагает субстанциальные различия сами по себе в этом предикаменте. Дабы уклониться от ошибки предыдущего мнения, они впадают в другую, возможно, не меньшую. Ибо они полагают, что различия субстанций собственно и сами по себе помещаются в предикаменте субстанции; но однако не рассматриваются Аристотелем в книге «Предикаменты», потому что в ней, как в вводной к философии, не подобает рассматривать [что-либо], кроме составных субстанций, которые обычно познаются. А из того они доказывают своё мнение, что различия субстанций, поскольку относятся к сущностям первых субстанций, не могут быть акциденциями; откуда представляется, что они суть субстанции, прямо относящиеся к предикаменту субстанции, как и другие простые субстанции.

Опровергается. Первое возражение. Но никоим образом не должно допускать такого мнения. Во-первых, потому что если бы различия субстанций полагались прямо под высшим родом этого предикамента, то некий высший род сказывался бы сущностным сказуемым о различиях, которыми он делится; что не может быть, как показано частью в седьмом вопросе предыдущей главы, частью в третьей и четвёртой книгах сего труда.

Второе. Затем, потому что если бы это мнение было истинным, то различия субстанций были бы вторыми субстанциями, а следовательно, родами и видами, в которых были бы первые; откуда следовало бы, что они сказываются о первых [субстанциях] в вопросе «Что есть», что явно ложно.

Третье. Равным образом, потому что всё, что прямо полагается под родом, имеет нечто сверх сущности рода; следовательно, если бы различия, которые мы знаем, прямо помещались под высшим родом, они необходимо состояли бы из высшего рода и некоторых прибавленных различий. Посему, поскольку обо всех различиях основание одно и то же, эти прибавленные различия также составлялись бы из других различий, и те — из иных, и так не было бы никакого определённого числа различий, даже тех, которые относятся к сущности одного только вида; чего никто в здравом уме не скажет.

Наконец. Наконец, потому что если бы различия субстанций прямо полагались под родом, то они подчинялись бы ему в вопросе «Что есть» и, следовательно, были бы его видами, тогда как они не суть его индивиды. Но ничто не может быть одновременно различием и видом, как учит сам Аристотель в 1-й книге «Топпики», глава 13. Следовательно, различия субстанций не полагаются прямо под высшим родом этого предикамента.

Третье мнение тех, кто полагает различия средними между субстанциями и качествами. Есть также такие, кто говорит, что различия субстанций суть средние между субстанциями и качествами. Их мнение было бы ложным, если бы не должно было пониматься так, что они называются средними: хотя они и не суть полные субстанции, и не полные качества, однако имеют бытие субстанции — через невхождение в субъект, и способ качества — в произведении и спецификации, так сказать, и как бы в формировании природы родов и влечении их к своим видам.

Истинное объяснение вопроса и решение аргументов для противоположных сторон.

РАЗДЕЛ III

Четвёртое мнение, истинное и общее, подтверждается. Итак, было [высказано] и почти всех общее мнение: различия субстанций не суть ни акциденции, ни субстанции, прямо полагаемые в этом предикаменте; но суть субстанции неполные, через сведение к нему относящиеся. Это легко доказывается из того, что различия субстанций не суть акциденции — ни полные, ни неполные, как явствует из опровержения первого мнения (ибо оно равно заключает и о полных, и о неполных). Откуда следует, что они суть субстанции, [коль скоро] имя субстанции сказывается и о полных, и о неполных: поскольку реальное сущее непосредственно делится на субстанцию и акциденцию, как [эти имена] сказываются о полных и неполных. Но различия субстанций не суть полные субстанции, как бы прямо относящиеся к предикаменту субстанции, как показано в опровержении второго [мнения]. Следовательно, они неполные и лишь через сведение к нему относятся.

Акциденции не полагаются сами по себе в предикаментах. Тем же основанием, с соблюдением пропорции, остаётся ясным, что и различия, которыми делятся роды акциденций, не полагаются сами по себе в каком-либо предикаменте, но только через сведение в тех [предикаментах], в которых помещаются эти роды.

Решаются аргументы первого мнения. Объясняется Аристотель. Поэтому на первое место Аристотеля, на которое опирается первое мнение, должно сказать, что Аристотель принял там имя субстанции за полную субстанцию, как мы сказали при его изложении; какой не является никакое различие субстанции.

На второе [место] должно сказать, что Аристотель, когда в этой книге рассуждает о качестве, имеет дело не только с качествами, относящимися к предикаменту качества, как станет ясно в том месте; посему не удивительно, если он назвал качествами и субстанциальные различия. Когда же он говорит, что различие субстанции, то есть сущностное (ибо так должно

изъяснять это место), есть главное из значений качества, — это не должно пониматься так, будто смысл [таков], что это есть наиболее собственное значение имени, но либо так, что оно означает среди сущих, которые обозначаются именем качества в том месте, первый и главный род, содержащийся в нём, — [а именно] субстанциальные различия: ибо они поистине суть субстанции, хотя и неполные, тогда как остальные роды сущих, которые там причисляются к качествам, суть акциденции; либо, конечно, [это должно пониматься так], что он хочет [сказать], что сущностные различия суть главные по отношению к произведению и конституированию, потому что они производят виды, каковы бы они ни были — субстанций или акциденций; что не дано остальным различиям.

На основании второго мнения отвечается. А на то, на что опиралось второе мнение, а именно: «Различия субстанций не суть акциденции, поскольку относятся к сущностям первых [субстанций]; следовательно, они суть субстанции, прямо полагаемые под высшим родом этого предикамента», — из сказанного явствует, что следствие должно быть отрицаемо: ибо они могут быть субстанциями, которые лишь через сведение, а не прямо относятся к этому предикаменту.

ПОЛАГАЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЯ, ФОРМА И ЧАСТИ, СОСТАВЛЯЮЩИЕ СУБСТАНЦИИ, ОСОБЕННО НЕПОДОБНЫЕ, САМИ ПО СЕБЕ В ПРЕДИКАМЕНТЕ СУБСТАНЦИИ

ВОПРОС III

Мнение тех, кто одобряет утвердительную часть вопроса.

РАЗДЕЛ I

Основание для рассмотрения вопроса. Утвердительная часть доказывается из Аристотеля. И этот вопрос, отрицательную часть которого мы оставили подтверждённой в предыдущей главе, можно было бы без неудобства опустить, если бы некоторые места у Аристотеля, особенно в этой главе, и авторитет многих не делали утвердительную [часть] сколько-нибудь вероятной.

1. Ибо, во-первых, Аристотель в этой главе, когда излагает второе значение субстанции, перечисляет среди субстанций субстанциальную форму; а когда излагает первое, вместе упоминает живые существа и их составные части.

2. Затем, потому что во второй книге «О душе», дабы собрать определение души, субстанция сначала делится на материю, форму и составное. И нельзя сказать, что Аристотель берёт там субстанцию аналогически: как потому, что он открыто говорит, что субстанция, которую он делит, есть один из родов сущих; так и особенно потому, что в предисловии тех книг он сказал: для исследования определения души необходимо разделить и принять, в каком роде помещается душа — в субстанции ли, в качестве ли, в количестве ли, или в ином роде предикаментов.

3. В-третьих, потому что в книге «Предикаменты» в конце трактата о первом свойстве субстанции, когда встречается некое возражение, достаточно ясно...

...достаточно ясно обозначает, что части субстанций суть субстанции; где под именем «частей» он понимает части, реально составляющие [вещь], как-то: материю, форму и составные части; однако имя «субстанция» здесь, как представляется, должно приниматься за субстанцию, которая сама по себе полагается в предикаментах, как явствует из предшествующего и последующего.

Почему среди значений субстанции у Аристотеля перечисляются субстанциальные формы. В-четвёртых, потому что как материя и форма, так и составные части способны [воспринимать] противоположности, как очевидно; а способность воспринимать противоположности есть в высшей степени свойство субстанций, которые прямо полагаются в этом предикаменте, как учит Аристотель в том же месте.

Наконец, потому что Аристотель, когда в той же книге рассуждает о том, что относится к чему-либо, открыто, как представляется, называет голову и руку вторыми субстанциями. Эти места, по-видимому, побудили Симпликия, Боэция и некоторых других поверить, что такого рода части субстанций имеют место в предикаменте субстанции сами по себе.

Истинное объяснение вопроса.

РАЗДЕЛ II

Отрицательная часть, которая есть истинная, подтверждается. Однако должно настаивать на отрицательной части утверждения и сказать вместе с Фомой [Аквинским], СКОТОМ, Альбертом Великим и весьма многими другими авторами великого имени, что такого рода части субстанций суть хотя и субстанции, однако не те, которые полагаются сами по себе в этом предикаменте, но лишь через сведение.

Не полагаются сами по себе. Первая часть этого утверждения доказывается из того, что все эти [вещи] суть части субстанций; части же субстанций не могут быть не-субстанциями, как часто учит Аристотель. Последняя [часть] может быть доказана из того, что сказано в предыдущей главе. Во-первых, потому что никакая такого рода часть не есть сущее полное. Затем, потому что субстанции неполные не могут иметь тот же род, что и полные. Наконец, потому что материя и форма не могут сходиться в какой-либо однозначной и сущностной природе, которая могла бы быть отвлечена от той и другой, как станет ясно в следующем вопросе; составные же части той же по числу субстанции, хотя и неподобные, не суть многие по числу субстанции, поскольку они не суть многие по числу сущие, как сказано в 7-м вопросе предыдущей главы, и не имеют различных субстанциальных форм, что мы покажем во второй главе четвертой [книги].

Полагать только через сведение.

Решаются аргументы первого мнения.

РАЗДЕЛ IV

Основание для рассмотрения вопроса. Утвердительная часть доказывается из Аристотеля. И этот вопрос, отрицательную часть которого мы оставили подтверждённой в предыдущей главе, можно было бы без неудобства опустить, если бы некоторые места у Аристотеля, особенно в этой главе, и авторитет многих не делали утвердительную [часть] скольконибудь вероятной.

1. Ибо, во-первых, Аристотель в этой главе, когда излагает второе значение субстанции, перечисляет среди субстанций субстанциальную форму; а когда излагает первое, вместе упоминает живые существа и их составные части.

2. Затем, потому что во второй книге «О душе», дабы собрать определение души, субстанция сначала делится на материю, форму и составное. И нельзя сказать, что Аристотель берёт там субстанцию аналогически: как потому, что он открыто говорит, что субстанция, которую он делит, есть один из родов сущих; так и особенно потому, что в предисловии тех книг он сказал: для исследования определения души необходимо разделить и принять, в каком роде помещается душа — в субстанции ли, в качестве ли, в количестве ли, или в ином роде предикаментов.

3. В-третьих, потому что в книге «Предикаменты» в конце трактата о первом свойстве субстанции, когда встречается некое возражение, достаточно ясно...

Каким образом следует понимать разделение Аристотеля из 2-й книги «О душе». На второе [возражение]: что касается первого места, должно сказать, что Аристотель принял там субстанцию за субстанцию телесную, которая есть некий род предикамента субстанции; однако он разделил её на материю, форму и составное не как на виды, но хотел только показать, что есть три [вещи], которые в телесной субстанции рассматриваются физически: материя, форма и целое составное. Что же касается последнего [места], скажи, что не должно понимать Аристотеля так, будто он хочет сказать, что для исследования определения любой

вещи всегда должно делить высший род в каком-либо предикаменте через различия (ибо не считают, что это достаточно во всех случаях), но так, как если бы он яснее сказал, что иногда необходимо также делить род на потенцию и акт, как он сам прямо говорит там же и ясно исполняет в ранее цитированном месте, когда рассматривает в телесной субстанции материю, которая есть потенция, форму, которая есть акт, и целое составное, как мы сказали: ибо из этих так различных [начал] он берёт акт как род души, дабы составить её определение.

На третье [возражение] должно сказать, что Аристотель в цитированном месте принял имя субстанции не только за полные, но и за неполные [субстанции], и мало имеет значения, что незадолго до того он понимал его более строго. Ибо возражение, которое встретилось попутно, было причиной того, что слово «субстанция» должно было быть взято более широко; впрочем, можно также сказать, что Аристотель в том месте не вполне сказал, что части субстанции суть субстанции, но что не должно утверждать, что они не субстанции, — как если бы этими отрицаниями он обозначил, что они не вполне чужды значению субстанции, поскольку некоторым образом суть субстанции, а именно неполные и несовершенные.

Способность воспринимать противоположности; каким образом это свойство субстанций. На четвёртое отвечаю: то свойство субстанций должно пониматься так, что оно есть собственное для них, поскольку они могут воспринимать противоположности как полные субъекты; части же субстанций, о которых идёт речь в этом вопросе, не могут таким образом воспринимать противоположности.

На пятое и последнее [возражение] должно отрицать, что голова и рука называются Аристотелем вторыми субстанциями. Ибо то, что он говорит о некоторых вторых субстанциях, что есть сомнение («Ибо голова, — говорит он, — называется головой чего-либо, и рука называется рукой чего-либо» и т. д.), лучше всего может быть понято так, что сомнение касается вторых субстанций в отношении частей: тогда ведь ничто не препятствует тому, что следует далее («Ибо голова» и т. д.); более того, и таким образом контекст, по-видимому, необходимо должно понимать, поскольку незадолго до того некие рука и голова называются не первыми субстанциями, но частями первых; а одно и то же основание для руки и головы в сравнении со вторыми субстанциями, и для той и другой головы и руки по отношению к первым.

ПОЛАГАЮТСЯ ЛИ ТЕ ОТДЕЛЁННЫЕ СУБСТАНЦИИ, КОТОРЫЕ МЫ НАЗЫВАЕМ АНГЕЛАМИ, А ТАКЖЕ НЕБЕСНЫЕ ТЕЛА САМИ ПО СЕБЕ В ЭТОМ ПРЕДИКАМЕНТЕ

ВОПРОС IV

Сколько мнений существует в этом вопросе и какое из них должно быть одобрено.

РАЗДЕЛ I

О тех отделённых субстанциях, которые суть и конечного совершенства, и полной природы, а также о небесных телах, — большее сомнение: полагаются ли они сами по себе в этом предикаменте. Ибо есть такие, кто говорит, что только субстанция в этом [предикаменте] — рождаемая и разрушимая (которую одну считают состоящей из материи и формы) — есть высший род этого предикамента.

Мнения в этом вопросе. 1-е мнение. Другие, веря (что истиннее), что не только рождаемые и разрушимые субстанции, но и небесные тела состоят из материи и формы, делают высшим родом телесную субстанцию в общем, исключая только бестелесные субстанции. Третьи полагают, что субстанция конечная и полная, взятая в общем, есть высший род, если только предикаменты рассматриваются логически, а не физически, то есть если рассматриваются сами природы вещей. Наконец, есть мнение, что — рассматриваются ли предикаменты логически, или физически, или (как скажут другие) метафизически — высшим родом всегда является конечная и полная субстанция, взятая в общем; хотя некоторые из них полагают, что сам высший род, подчинённый бестелесным субстанциям, не имеет места в логических предикаментах, но в метафизических.

Авторы 3-го мнения. Основание. Автор [третьего] мнения — Аверроэс в [комментарии] на «Исагогу» Порфирия и в [комментарии] на десятую книгу сего труда; за ним следуют Иоанн Гандский и другие аверроисты. Основание этого мнения — [слова] Аристотеля в ныне цитированном месте: «Разрушимое и неразрушимое необходимо суть разные роды». Аристотель не только утверждает это, но и доказывает, потому что разрушимое и неразрушимое суть противоположности так, что разрушимое означает потенцию к разрушению, а неразрушимое — лишённость такой потенции. Отсюда они рассуждают так: если бы была дана некая общая природа, которая была бы родом для разрушимых и неразрушимых субстанций, то в ней была бы потенция к разрушению — ради разрушимых субстанций, и лишённость такой потенции — ради неразрушимых; но это подразумевает противоречие; следовательно, и то [невозможно].

[...представляется, что контекст необходимо понимать так, поскольку чуть ранее некие [вещи] называются рукой и некая — головой не первой субстанции, но частями первых; однако то же основание [имеется] для руки и головы в сопоставлении со вторыми субстанциями, а также для той и другой головы и руки в отношении к первым.]

Вопрос IV. О том, полагаются ли отделенные субстанции, которые мы называем Ангелами, а равно и небесные тела, сами по себе в этом Предикаменте.

Раздел I. Сколько в этом вопросе мнений и какое из них следует одобрить.

О отделенных субстанциях, которые обладают конечным совершенством и завершённой природой, а равно и о небесных телах, возникает большее сомнение: полагаются ли они сами по себе в этом Предикаменте. Ибо есть такие, кто утверждает, что только лишь субстанция, подверженная возникновению и уничтожению (которую они считают единой, состоящей из материи и формы), есть высший род (*genus summum*) этого Предикамента. Другие же, полагая (что более истинно), что не только возникающие и уничтожимые субстанции, но и небесные тела состоят из материи и формы, делают высшим родом телесную субстанцию в общем, исключая только лишь бестелесные субстанции. Третьи полагают, что субстанция конечная и завершённая, взятая в общем, есть высший род, если только Предикаменты рассматриваются логически, а не физически, то есть если рассматриваются сами природы вещей. Наконец, есть мнение, что рассматриваются ли Предикаменты логически, или физически, или (как скажут другие) метафизически, высшим родом всегда является конечная и завершённая субстанция, взятая в общем; хотя некоторые из них полагают, что сам высший род, а также подчиненный [род] бестелесных субстанций не имеет места в логических Предикаментах, но в Метафизических.

Основание [первого] мнения. Автором этого мнения является Аверроэс в [комментарии] на «Исагогу» Порфирия, и Аверроэс в десятой книге этого труда, которых последователи Иоанн Ганданский и другие аверроисты. Основание этого мнения состоит в том, что у Аристотеля в ныне цитированном месте «уничтожимое и неуничтожимое необходимо суть различные роды»; и Аристотель не только утверждает это, но и доказывает, ибо уничтожимое и неуничтожимое суть противоположности таким образом, что уничтожимое обозначает потенцию к уничтожению, а неуничтожимое — лишенность такой потенции. Отсюда они аргументируют так: если бы была дана некая общая природа, которая была бы родом для уничтожимых и неуничтожимых субстанций, то в ней была бы потенция к уничтожению ради уничтожимых субстанций и лишенность такой потенции ради неуничтожимых; но это включает в себя противоречие; следовательно, и то [положение, что они имеют общий род, ложно].

Element 46 (page_0047.png)

Подтверждение. Это мнение подтверждается также из последнего атрибута предикаментальной субстанции, каковой есть способность воспринимать противоположности, как передается в «Предикаментах», и говорится, что это наиболее собственное [свойство] субстанции: ибо только лишь уничтожимая субстанция может воспринимать противоположности, как учит Аристотель в первой книге «О небе», где он удаляет всякую противоположность от небесного тела.

Другое [подтверждение] из этой самой главы. Подтверждается также из этой главы, в которой мы находимся. Ибо Аристотель в этом месте сводит все значения субстанции к первым и вторым субстанциям; под именем же первых он, по-видимому, не обозначил иных, кроме уничтожимых, как можно понять из начала главы. Ибо он не упоминает среди них небесные тела или субстанции, чуждые материи; то, что он перечисляет демонов, он делает не иначе, как по мнению Платона, который считает их по своей природе уничтожимыми, хотя по благодетельности Божией они никогда не погибнут.

Второе мнение. Второе мнение принимает Плотин в шестой Эннеаде, первой книге, которого последователи — Магнус Альберт и Эгидий Римский. Основание Плотина таково: если бы что-то было родом для телесной и бестелесной субстанции, необходимо было бы, чтобы оно не было ни телесной природы, ни бестелесной, что невозможно.

Подтверждение из Аристотеля. Это мнение подтверждается теми, кто полагает, что Аристотель не ясно дал понять, что все отделенные субстанции суть чистые акты, не подверженные никаким акциденциям, из того, что чистый акт не может состоять из рода и различия и не может служить субстратом для акциденций.

Основание других. Другие используют такое основание: общие роды для материальных субстанций берутся из материи, а различия — из форм; отделенные же субстанции не могут иметь общей материи с материальными субстанциями.

Третье мнение. Третье мнение одобряет Фома [Аквинский] вслед за Александром Аленским, которого последователи многие. Основание, которым они себя убеждают, таково: для единства рода, рассматриваемого логически, достаточно единства формального понятия, равным образом причастного низлежащим; каково, конечно, формальное понятие субстанции конечной и завершенной, взятой в общем (ибо равно материальные субстанции называются существующими сами по себе и завершенными, как и нематериальные). Для единства же рода, рассматриваемого физически, или для родовой природы, которая была бы общей для нематериальных субстанций, требуется также единство материи, которое, как сказано, не может быть общим для нематериальных; ибо в этой части это мнение согласуется с предыдущим.

Защитники четвертого мнения. Авторами четвертого мнения являются многие из греков, как Порфирий, Ямвлих, Аммоний, Симпликий, Дексипп; и из латинян — Боэций и многие другие; ему также следует ныне почти вся Школа, и нам оно единственно одобряется.

Основание, по которому оно одобряется. Основание этого мнения таково: субстанция предикаментальная, каким бы образом она ни определялась формальным понятием, однозначно сказывается обо всех субстанциях, что уже установило предыдущее мнение; так же должна быть и одна общая природа; из опровержения же трех предыдущих мнений станет ясно, что ничто не препятствует тому, чтобы однозначному формальному понятию соответствовала однозначная природа, представленная [в вещах], более того, это необходимо.

Element 47 (page_0048.png)

Но поскольку логик не рассматривает внутренние природы вещей, поэтому некоторые из этого класса греков и латинян [утверждают], что сама общая субстанция и весь подчиненный род бестелесных, поскольку они труднейшие для познания, рассматриваются только метафизиком и не имеют места в логических Предикаментах; в этой части их мнение не следует одобрять. Ибо поскольку Предикаменты у логика те же, что и у метафизика, и рассматриваются только с различной точки зрения тем и другим, как доказано в предыдущей главе, не имеет значения, что отделенные субстанции и, следовательно, общая субстанция, абстрагированная от них и от материальных субстанций, труднейшие для познания. Ибо мы не говорим, что к искусству Диалектики относится изобретение их или объяснение природы, которое принадлежит Физике, а это — только Метафизику; но искусство Диалектики в трактате о Предикаментах

тах заимствует и предполагает из Метафизики какое-либо их познание и по своему назначению передает только их логические свойства.

Итак, согласно этому истинному мнению, высший род этого Предикамента — субстанция, общая для телесных и бестелесных; что Порфирий весьма ясно передает, когда в «Исагоге» описывает Предикамент субстанции. И не следует слушать Эгидия, который считает, что Порфирий в том месте говорил как платоник: ибо пуст этот ответ, особенно поскольку Порфирий в предисловии к той книжице, в которой ради Предикаментов намеревался рассуждать об универсалиях, обещал, что будет следовать преимущественно перипатетикам; что он особенно должен был сделать там, где излагал ряд Предикаментов на примере одного Предикамента субстанции. Итак, остается рассмотреть основания трех предыдущих мнений.

Раздел II. Не являются ли уничтожимое и неуничтожимое необходимо различными родами.

Главное основание первого мнения было таково: уничтожимое и неуничтожимое суть различные роды, и, следовательно, они не сходятся ни в каком роде. Это Аристотель показывает в последней главе 10-й книги по следующему поводу. Он учил, что все противоположности различны по виду, если рассматривать их сами по себе; и поскольку уничтожимое и неуничтожимое суть противоположности (ибо они противопоставляются друг другу положительно, хотя неуничтожимое обозначается именем лишенности), можно было бы спросить, различны ли они только по виду или также и по роду. На это сомнение Аристотель отвечает, что они различны не только по виду, но и по роду.

Element 48 (page_0049.png)

Итак, относительно слов Аристотеля не следует сомневаться, но есть неясность относительно смысла: понимает ли он под именем рода род предикаментальный, что более часто встречается, или же род подлежащий, для обозначения которого иногда также употребляется имя рода; как в четвертой книге этого труда, во второй главе, когда говорится, что у одной науки и одного чувства один род, то есть одно подлежащее, в котором они находятся; и в первой книге «Второй аналитики», в седьмой главе, когда передается, что в науках не происходит перехода из рода в род, а именно из подлежащего одной [науки] в подлежащее другой, разве только когда подлежащее одной подчинено подлежащему другой.

Авторы первого мнения полагают, что [имя рода] в том месте следует понимать первым способом; если бы это было верно, дело Аристотеля было бы решено. Но нам никоим образом не кажется, что там следует так принимать имя рода: ибо в таком случае рассуждение Аристотеля было бы совершенно неуместным. Ибо поскольку в роде не находится ничего из того, в чем виды противопоставляются между собой, каково, спрашиваю, будет это следствие? В уничтожимой субстанции есть потенция к уничтожению, а в неуничтожимой — лишенность такой потенции, или противодействие ее акту? Следовательно, если дается общий род для того и другого, в нем должна быть и вышеупомянутая потенция, и ее лишенность; ведь известно, что эти два суть то, в чем прежде всего уничтожимое и неуничтожимое противопоставляются между собой. Напротив, скорее следовало бы заключить: следовательно, если дается род для уничтожимых и неуничтожимых, то в нем нет ни потенции к уничтожению, ни ее лишенности, объясненной вышеуказанным способом, что истиннейше: ибо так мы заключаем, что поскольку человек и зверь противопоставляются по признаку разумности и неразумности, необходимо признать, что животное само по себе и как общее для того и другого не есть ни разумное, ни лишенное разума, а именно через то положительное, от которого зверь называется лишенным разума.

Итак, следует сказать, что в том месте имя рода необходимо принимать в смысле рода подлежащего: ибо так может быть составлено наиболее подходящее доказательство из того, что говорит Аристотель. Ибо поскольку уничтожимое обозначает потенцию к уничтожению, а неуничтожимое — противодействие акту такой потенции, то, конечно, если бы уничтожимое

и неуничтожимое имели один и тот же общий род подлежащего, или материю, в нем необходимо была бы и потенция к уничтожению, и положительное противодействие уничтожению, что невозможно: ибо в чем есть акт, в том есть и потенция к нему, и в чем акт быть не может, в том есть нечто положительное, через что ему противодействует акт. И отсюда Аристотель правильно заключает, что различия уничтожимого и неуничтожимого либо относятся к сущностям уничтожимых и неуничтожимых вещей, либо суть их свойства: поскольку если они не имеют общего подлежащего, которое поочередно воспринимало бы одно и служило бы субстратом для другого, невозможно, чтобы уничтожимая вещь когда-либо стала неуничтожимой, а неуничтожимая — уничтожимой, но необходимо, чтобы уничтожимая по своей природе могла уничтожиться, а неуничтожимая не могла уничтожиться. Отсюда также правильнейше заключают философы (что и Аристотель иногда пишет), что небесные тела и то, что рождается и погибает, не могут иметь общей материи.

Посему следует заметить, что есть два рода противоположностей, или положительно противодействующих в одном и том же подлежащем: некоторые различаются по виду, или по своей природе, так что не необходимо различаются по подлежащему, но могут последовательно сходиться в одном и том же, как белое и черное; другие же так различаются по своей природе, что необходимо различаются и по подлежащему, а именно так, что одно не может сменить другое в одном и том же, как быть мужчиной и женщиной; хотя в этом примере, который почти [повсеместно используется]...

Element 49 (page_0050.png)

[...толкователями Аристотеля, не всегда следует искать истину. Ибо хотя мужчина никогда не превращался в женщину, однако многие пишут, что женщины иногда превращались в мужчин. Более истинно в этом последнем роде [противоположностей] суть уничтожимое и неуничтожимое. Однако между ними есть то различие, что мужчина и женщина могут принадлежать к одному и тому же низшему виду субстанции, ибо различие пола происходит не из различия специфической природы, но из индивидуальной материи; уничтожимое же и неуничтожимое необходимо влекут за собой специфическое различие; и потому, что уничтожимое и неуничтожимое либо суть сущностные различия уничтожимых и неуничтожимых субстанций, либо их свойства, как сказано.

Там же. Поэтому правильно заключает Аристотель, что Платон ошибочно полагал, будто общий человек, или идеальный, по своей природе неуничтожим, тогда как отдельные [люди], которые суть его вида, по своей природе уничтожимы. Однако не противоречит [тому], что в человеческом виде все люди, как общие, так и частные, по своей природе уничтожимы, и однако по благодению Божию после всеобщего воскресения никто не погибнет. На второе возражение, выдвинутое в пользу первого мнения, следует сказать, что противоположности в цитированном месте не следует понимать ограничительно только в отношении тех [вещей], которые располагают к уничтожению, каковым образом небо не может воспринимать противоположности, но в отношении всех [вещей], которые каким-либо образом не могут одновременно быть в одном и том же подлежащем: по каковому основанию и на небе даются противоположные положения звезд, как солнца на Востоке и Западе, и в отделенных субстанциях — противоположные аффекты, как любви и ненависти.

На третье [возражение] следует сказать, что отнюдь не опущены в этой главе Аристотелем неуничтожимые субстанции, будут ли они телесными или бестелесными: ибо неуничтожимые единичные тела вполне охватываются в первом значении, когда Аристотель говорит «и тела вообще»; субстанции же бестелесные, как единичные, так и универсальные, и телесные также универсальные содержатся в четвертом значении, как сказано в изложении контекста: единичные ведь бестелесные, о которых могло бы быть сомнение, по той причине, по-видимому, охватываются, что у Аристотеля те же различия, через которые такого рода субстанции устанавливаются в виде и суть неделимые.

Дается ли телесной и бестелесной субстанции некая общая природа.

Раздел III.

Основанием второго мнения было, что невозможно, чтобы телесная и бестелесная, или духовная, субстанция сходились в какой-либо общей природе: ибо [такая природа], говорит Плотин, не была бы ни телесной, ни бестелесной, что противоречиво. Но из того, что сказано против первого мнения, достаточно ясно, сколь слаб этот аргумент: мы ведь признаем, что та общая природа ни телесна по своему понятию, ни бестелесна, каковым образом мы признали общую природу уничтожимой и неуничтожимой субстанции, [что она] ни уничтожима по своему понятию, ни неуничтожима...

Element 50 (page_0051.png)

[...ибо ни то, ни другое не противоречиво: хотя и противоречиво, чтобы та природа не была в действительности бестелесной в бестелесных и телесной в телесных, каковым образом противоречиво, чтобы общая природа уничтожимой и неуничтожимой субстанции не была в действительности подвержена уничтожению в уничтожимых и неуничтожима в неуничтожимых, — что однако таким природам случается акцидентально, поскольку они суть, и в действительности суть то же, что и их низестоящие, и различия телесного и бестелесного, уничтожимого и неуничтожимого соединены в тех же низестоящих.

Решение второго [аргумента]. На другое возражение, выдвинутое в пользу того же мнения, следует сказать: субстанции, чуждые тела, воистину служат субстратом для акцидентов; ибо все субстанции конечные и ограниченные не могут не служить субстратом, по крайней мере для отношений, поскольку актуально зависят от субстанции бесконечной: более того, нет никакой конечной субстанции, которая по природе, согласно условию своей собственной природы, не была бы подлежащим для некоторых качеств, как станет ясно в двенадцатой книге, что бы об этом ни думали Аристотель или другие, которые по великой ошибке полагают их чистыми актами.

Третье [возражение]. Третье возражение, которое является общим для авторов третьего мнения, разрешается таким образом: поэтому можно сказать, что роды материальных субстанций берутся из материи, а различия — из форм, ибо в каждом природном сущем они берутся из некоторой несовершеннейшей степени сущности всего составного, а эти — из совершеннейших [степеней] того же составного. Ибо поскольку в составном материя есть нечто несовершеннейшее согласно формальному совершенству, которое сообщается ей через форму, отсюда происходит, что по некоторому приписыванию, или приспособлению, роды в материальных субстанциях не неудобно называются взятыми из материи, а различия — из форм: в противном случае ложно, что либо из одной только материи берутся роды, либо из форм только — различия: поскольку роды и различия природных составных должны также реально быть составными, чтобы никакая часть такого [составного] не сказывалась сущностно о целом.

Другое возражение, в котором, по-видимому, немало силы для обоих мнений, а именно второго и третьего, может быть построено таким образом. Если телесная субстанция (которую мы все, вместе с теми же авторами, полагаем состоящей из материи и формы) и бестелесная субстанция имели бы один и тот же общий род, то он был бы либо составным из материи и формы, либо простой субстанцией: но ни то, ни другое невозможно, ибо если составным, то все предикаментальные субстанции были бы составными; если простым, то все были бы простыми; следовательно, они не имеют одного и того же общего рода.

Итак, следует сказать на это возражение: род, который является общим для бестелесной, или простой, и составной из материи и формы субстанции, по своему понятию и природе ни прост, ни составен из материи и формы, но в действительности и прост, и составен. Ибо как он есть то же по вещи с составными, он составен: как то же по вещи с простыми, он прост: каковым образом качество, высший род, поскольку оно есть то же по вещи с качествами, не имею-

щими составных частей, как интеллект и воля, не составлено из составных частей: поскольку же оно есть то же по вещи с теми, которые имеют такого рода части, как, например, с белизной и фигурой, оно составлено из составных частей: равным образом количество, поскольку оно есть то же по вещи с линией, состоит из постоянных частей, поскольку же то же со временем — нет, и так во многом другом: хотя ни качество в своем понятии не включает простоту или составность из частей, ни количество — постоянство или последовательность.

Element 51 (page_0052.png)

Но против этого решения возражают так. Сократ через свою материю и форму есть не только Сократ, но также человек, и животное, и живое, и уничтожимое тело, и телесная субстанция, и вообще субстанция (поскольку никакая иная степень сущности не сказывается о Сократе, кроме той, которая производится из соединения формы с материей); следовательно, Сократ не только по тому основанию, что он телесная субстанция, но и потому, что он субстанция, составлен из материи и формы. Если же единичные субстанции, составленные из материи и формы, не только по тому основанию, что они телесные субстанции, но и по тому, что они субстанции, состоят из материи и формы, кто не увидит, что отсюда следует, что сама субстанция в общем, которую мы делаем родом простых субстанций и составных из материи и формы, не только в действительности, но и по понятию, по своей природе составлена из материи и формы?

На это возражение из того же основания ответишь: Сократ в действительности есть субстанция через материю и форму, ибо через материю и форму он есть человек, который от субстанции, каковая есть высший род, реальным различием не отличается; но по понятию он не есть субстанция через материю и форму, но по природе прежде усваивает себе понятие субстанции, чем [понятие] составного из материи и формы. Ибо понятие и природа субстанции есть быть сущим, существующим само по себе: каковое [сущее] не усваивает себе никакой составности — ни физической, которую производят материя и форма, ни метафизической, которую производят род и различие.

Чтобы это лучше понять, заметь, что телесная субстанция, которая есть вид, непосредственно подлежащий высшему роду этого Предикамента, составляется двумя способами: одним — физически, другим — метафизически, и обоими способами сама по себе, или поскольку она такова: физически — из материи и формы; метафизически — из своего рода, который есть субстанция, и некоторого присоединенного различия, которое мы называем телесным. Но есть то различие, что материя и форма не суть то же по вещи ни между собой, ни с целым составным, по крайней мере если берутся по отдельности, как очевидно; субстанция же и телесное, даже взятые по отдельности, суть то же по вещи и между собой, и с телесной субстанцией, которую они составляют. Отсюда происходит, что хотя телесная субстанция составляется из материи и формы, сама субстанция и телесное, которое ограничивает субстанцию, необходимо составляются в действительности из материи и формы, однако не первично сами по себе, каковым образом сама телесная субстанция; но субстанция, правда, составляется акцидентально из материи и формы, ибо субстанции случается быть вещью, составленной таким образом; телесное же составляется таким образом само по себе, однако не первично: ибо оно не адекватно всей сущности составного из материи и формы, хотя и адекватно всей вещи. Ибо хотя совершенно одна и та же вещь — телесное и телесная субстанция, однако телесная субстанция включает сама по себе и сущностно сущность субстанции высшего рода, которую не включает телесное: об этом подробнее в седьмой книге.

Element 52 (page_0053.png)

Может ли что-либо быть родом логически, что не является таковым также физически.

Раздел IV.

Третье мнение опиралось на это основание: может быть дан род логически, без основания понятия, который не был бы родом физически, то есть по понятию природы, [в нем] постигаемой: или, что яснее, может быть дано формальное понятие, которое однозначно и чтойностно сказывается о многом, различном по виду, и однако ему не соответствует в природных вещах некая одна [природа], которая могла бы быть абстрагирована от них и однозначно и чтойностно сказываться о них.

Почему авторы пришли к этому мнению. Причиной, по которой его авторы пришли к этому мнению, была, возможно, та: интеллект имеет силу объединять в одном формальном понятии то, что в вещах весьма различно и часто даже весьма раздельно, как ясно в войске, в государстве, в самом мире как целом: которые, хотя и состоят из весьма различных вещей, и притом так различных, что из них не возникает никакой одной природы, однако постигаются интеллектом одним только понятием, и притом простым, равным образом причастным всеми подобными [вещами], какие только могут быть найдены или быть найдены. Если, следовательно, такова сила нашего ума, что то, что не есть одно иначе, как акцидентально, со стороны вещи он постигает одним простым и однозначным понятием: почему не может он сделать то же в том, что со стороны вещи не есть одно, разве только аналогически, — каковой, по мнению авторов этого мнения, является та субстанция, которая обща телесным и бестелесным, которую мы делаем высшим родом: почему, говорю, не сможет он постичь одним простым и однозначным понятием? Если же может, то это понятие будет родовым понятием, хотя субстанция, которая ему соответствует, рассмотренная по самой природе вещи, по их мнению, не есть род, но аналогическая природа.

Опровергается третье мнение. Однако подвижны ли они этим основанием или каким-либо иным, конечно, их мнение не следует одобрять: во-первых, потому что формальное понятие не может быть равным образом причастно, если только природа, через него представленная в вещи, или объективное понятие, не причастна равным образом: и не причастуется, и не сказывается такое понятие иначе, как по основанию того, что оно представляет. Поэтому если не дается никакой общей субстанции, которая равно причастовалась бы единичными субстанциями, то и понятие, которым она постигается, не будет равно причастоваться ими. Затем, потому что если предикаментальная субстанция, взятая в общем, истинно аналогична, и однако ее формальное понятие истинно однозначно, то, конечно, будет позволено и не позволено точно брать и рассматривать во всех субстанциях то, что соответствует такому понятию, не рассматривая никаких единичных субстанций: будет позволено, потому что все, что непосредственно соответствует однозначному понятию, может быть точно взято и рассмотрено само по себе без разделяющих членов; не будет позволено, потому что в этом отличаются аналогичные от однозначных, что в них ничто не может быть отвлечено от разделяющих членов, что было бы общим для всех, ибо тогда они не были бы аналогичными, но однозначными; следовательно, включает противоречие делать понятие субстанции истинно однозначным, а саму субстанцию истинно аналогичной.

Element 53 (page_0054.png)

Третье [возражение]: либо формальное понятие субстанции в общем представляет те два рода — телесную и бестелесную субстанцию, поскольку они различны между собой по природе, либо поскольку они сходятся: не поскольку они различны по природе, ибо тогда оно было бы совершенно эквивокальным, тогда как никакое формальное понятие постигаемой вещи, или, как говорят, окончательное, не может быть совершенно эквивокальным; не поскольку они сходятся однозначно в некоторой природе, просто единой, поскольку они это отрицают; следовательно, поскольку они сходятся между собой аналогически: не может, следовательно, формальное понятие субстанции, взятой в общем, быть однозначным и родовым, если субстанция, взятая в общем, не есть однозначная и род.

Наконец, потому что таким образом, какой они полагают, легко будет устранить все однозначные природы, и сделать однозначными только имена и формальные понятия, вместе с номиналистами: скажем ведь, что имена человека и животного и их формальные понятия однозначны, сами же природы человека и животного аналогичны, и так во всех остальных [случаях]; что некоторые последователи этого мнения, по-видимому, уже допускают во всех других природах родов, преимущественно же телесной субстанции, которая обща уничтожимым и неуничтожимым, и защищают свое мнение тем изречением Аристотеля: «В родах скрываются эквивокации», что и совершенно нелепо, и Аристотелем не означает в предложенном изречении. Ибо скорее таково его мнение, что в том, что более обще, больше опасности впасть в эквивокацию: часто ведь случается, что, полагая, будто мы собрали некий род из специальных природ, мы неосторожно впадаем в нечто аналогическое, ибо более общее труднее для познания.

А по тому основанию, которым они, возможно, движимы, следует сказать: хотя интеллект имеет такую силу, что постигает наиболее различное и наиболее раздельное даже одним простым понятием, а именно поскольку они производят нечто единое, либо просто, либо в некотором отношении, однако никогда не может постичь однозначным понятием то, что по своей природе сходится только аналогически: причина ведь, по которой он может однозначно постигать сущие по акциденции, как войско и государство, та, что сущие по акциденции, постигнутые общим понятием, могли бы равно причастоваться единичными [вещами], в которых обнаруживаются совершенно подобные условия, что в аналогичных никоим образом произойти не может: ибо тогда они не были бы аналогичными.

Вопрос V. О том, тождественно ли подлежащее, которое есть первая субстанция.

Вопрос V. Что есть субстанция первая и вторая.

Раздел I.

Чтобы этот вопрос был изложен яснее, следует прежде объяснить те имена, которыми теологи пользуются в этом споре: а это — субстанция первая и субстанция вторая, *natura pantir* [природа, которая должна быть явлена].

Element 54 (page_0055.png)

[...а также *suppositum*, ипостась и субсистенция.

Субстанция, откуда названа. Субстанция, которая у латинян названа от «*subsistendo*» [подстояния], или скорее от «*substando*» [подлежаия] акциденциям, употребляется преимущественно в четырех значениях.

Первый способ. Во-первых, для любой сущности вещи, особенно универсальной, которая может быть выражена определением: в каковом значении берется имя субстанции, собственно, для истинной сущности в этой главе, когда передается четвертое значение субстанции; широко же — для любого объективного понятия даже не-сущих, в определениях эквивок и унивоков. Во-вторых, для любой вещи, которая не есть акциденция, даже если она неполна: в каковом значении Аристотель в «Физике» называет субстанциями как различия субстанций, так и материю и форму, чтобы отличать их от акциденций. В-третьих, для вещи, которая не есть акциденция, однако завершенной, каковым образом тот же [Аристотель] в другом месте исключает субстанциальные различия из числа субстанций. Наконец, для первых субстанций, каковым образом тот же [Аристотель] в седьмой книге этого труда в рассуждении против идей Платона отрицает, что роды и виды субстанций суть субстанции. Из этих значений первое — общее, второе — собственное, третье — более собственное, четвертое — наиболее собственное; ибо собственное значение субстанции должно исключать акциденции, но ничто не дальше от условия акциденций, чем первая субстанция, как вскоре станет ясно. И все эти значения подходят также к Богу и любой божественной личности: за исключением того, что ни Бог, ни

какая-либо божественная личность не называется субстанцией согласно более истинной этимологии латинского имени, которая, как очевидно, произведена от конечных субстанций.

Определение первой субстанции излагается. Первая субстанция определяется Аристотелем в «Предикаментах» так: «то, что не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем», в каковом определении обычно понимается сущее конечное и завершённое, ибо только оно имеет место в «Предикаментах»; если же не понимать частицу «конечное», будет сомнительно, подходит ли это определение не только к божественным личностям, как ясно, но и к божественной сущности, берется ли она конкретно или абстрактно. Ибо как Сократ, этот камень и тому подобное суть первые субстанции, потому что не сказываются ни о каком подлежащем и не находятся ни в каком подлежащем, так и Бог, или божественная сущность. Ибо хотя Бог сказывается о трех божественных личностях, однако не сказывается о них как о подлежащих: ибо то, что Бог сказывается о многих как о подлежащих, не есть ничто иное, как сказываться сущностной предикацией о многих, в которых то, что сказывается, разделено и умножено; каковым образом Бог не находится в Отце, Сыне и Святом Духе. Сюда присоединяется объяснение имени первой субстанции, которым пользуется Аристотель, когда называет ее субстанцией, которая сказывается первично, преимущественно и наиболее: ибо она подходит преимущественно Богу, или божественной сущности. Итак, и любая божественная личность, и Бог, как общий трем личностям, истиннейше есть первая субстанция: однако не как первая субстанция полагается в «Предикаментах», но абсолютно.

Но против этого можно возразить так. Если Бог есть первая субстанция, следовательно, никакая божественная личность не может иметь основание первой субстанции. Поскольку под первой субстанцией не может содержаться никакая субстанция, но она сама есть последнее подлежащее предикации: следовательно, либо Бог не есть первая субстанция, либо ни одна из трех божественных личностей не есть субстанция.

Element 55 (page_0056.png)

Кроме того, если любая божественная личность есть первая субстанция, а следовательно, субстанция, то, поскольку их три, было бы позволительно сказать, что три божественные личности суть три первые субстанции, и, следовательно, три субстанции; но что это нечестиво, явствует из догматов Отцов. Ибо на первом Никейском соборе было установлено, что Сын есть по отношению к Отцу ὁμοούσιος , то есть, как переводит Латинская Церковь, «единосущный», или «одной и той же субстанции»: что затем было установлено во многих соборах, как вселенских, так и национальных, подтвержденных Римским престолом, так что Иероним в цитированном письме к Дамасу справедливо сказал: «Кто дерзнет святотатственными устами допустить три субстанции в Боге?»

Первое возражение легко разрешается, если скажешь, что божественные личности не содержатся собственно под Богом, или божественной сущностью: ибо хотя они содержатся предикацией, однако не содержатся природой и сущностью, как если бы они имели частные природы и сущности, содержащиеся под божественной сущностью. Поэтому, поскольку все они имеют совершенно одну и ту же природу и сущность с Богом и между собой, каждая из них равно, как и Бог, поскольку Он общ всем, есть и может называться первой субстанцией.

Второе разрешается таким образом, если к имени субстанции применить некоторое объяснение, из которого явствует, что оно употребляется не для сущности или природы (каковым было первое значение субстанции); [тогда] не противоречит догматам Отцов утверждать, что три божественные личности суть три [субстанции], или первые субстанции, или субстанции, как если скажешь, что есть три первые субстанции относительные, или несообщаемые, или несообщаемые, или относительные субстанции. Иначе нечестиво и святотатственно говорить, что есть три субстанции, или три первые субстанции, что в Символе веры, исповеданием которого католики отличаются от еретиков, мы исповедуем, что Сын единосущен Отцу, или *coessentialen*, каковую же славу мы приписываем Святому Духу. Ибо ничто так не охраняет

православная вера, как то, чтобы мы не смешивали личности в одну и не разделяли субстанцию или сущность на многие, согласно тому, что в Символе Афанасия полагается как бы основание: «Не смешивая личности и не разделяя субстанцию».

А если кто спросит, можно ли так же, как позволительно утверждать в Боге три субстанции относительные, или несообщаемые, или личностные, — так же позволительно говорить и три сущности относительные, или несообщаемые, или личностные, — то это следует совершенно отрицать. Ибо хотя три божественные личностные отношения (которые суть субсистентные и субстанциальные три относительные сущности, можно сказать) — однако говорить три относительные сущности теологические правила не позволяют. Ибо теологи пользуются, как и всякая другая дисциплина, и гораздо религиознее, чем все остальные, собственными и особыми словами и как бы терминами, которые переступать отнюдь не позволено; среди них один и главный тот, чтобы ничто сущностное в божественных [вещах] не называлось сущностью, кроме того, что общо, чтобы отличаться от личностей и личностных свойств. Отсюда происходит, что очевидно противоречие у теологов утверждать три относительные, или несообщаемые, или личностные сущности, что в имени субстанции или субсистенции не имеет ничего противоречивого. Читай Афанасия, диалог 1 «О Троице», и в трактате «Об определениях», где он говорит, что природа и сущность в божественных [вещах] называются универсальными, или общими, а ипостаси — частными; чему следуют остальные позднейшие. Итак, и Бог, и любая божественная личность, и все вместе суть первая субстанция, и единая первая субстанция, не многие субстанции, или многие первые субстанции, если только не добавить нечто, что устраняет опасность, чтобы кто-нибудь не подумал, что называются три сущности; ибо три сущности даже с добавлением «относительные» или иного личностного условия отнюдь не должны называться.

Element 56 (page_0057.png)

Определение вторых субстанций излагается. Вторые субстанции, как определяет Аристотель в том месте «Пределаментов», суть роды и виды, в которых находятся первые, то есть под которыми они помещаются сущностным подчинением; каковыми субстанциями являются животное и человек. Отсюда ясно, что ничто не может сказываться о Боге, что было бы второй субстанцией, поскольку Бог не может подчиняться никакому роду или виду. Сюда присоединяется, что в Боге не находится никакой сущности, которая нуждалась бы в какой-либо вещи, в которой существовала бы: вторые же субстанции потому называются вторыми, что нуждаются в первых, в которых существовали бы; отсюда происходит то различие, которое диалектики рассматривают апостериори, что субстанции у них называются вторыми, потому что нуждаются в первых, чтобы поддерживать акциденции: поскольку как те не могут существовать иначе, как в первых, так и акциденции не могут subsistировать иначе, как в них.

Тождественно ли suppositum и природа.

Раздел II.

Тайна Пресвятой Троицы и Воплощения божественного Слова побуждает нас, чтобы в этом месте мы исследовали, тождественны ли suppositum и природа: поскольку Аристотель, по-видимому, думал об этом сомнении иначе, чем имеет истина вещи. Ибо он, по-видимому, полагал, что suppositum и единичная природа в сотворенных вещах различаются только рассуждающим, или постигающим, разумом, в Боге же — ни разумом, ни каким-либо рассмотрением: тогда как однако православная вера учит, что в Боге они различаются только разумом (добавь также добродетелью, о каковом слове рассуждалось в главе б), в сотворенных же вещах — не только разумом, но из природы вещи; ибо это в причине, почему в божественных [вещах] ничто не противоречит тому, что одна природа и три supposita, в человеческих же [вещах] божественное Слово восприняло эту человечность, но не этого человека, что произошло реальным действием, а не только рассмотрением. Отсюда Вигилий, папа, во 2-й книге против Евтихия, и Дамаскин в 3-й книге «Православной веры» правильно показывают, что еретики по незнанию

различия *suppositum* и природы впали в крайние ошибки. Ибо поскольку они полагали, что это в божественных [вещах] совершенно одно и то же, одни из-за единства божественной природы отрицали различие *supposita*, как иудеи и савеллиане; другие же из-за различия *supposita*, которое явно вводит Евангелие, полагали также и различие природы, как ариане, македониане и тридеиты, которые в наши времена снова появились. Поскольку же у нас они полагали, что единичная человеческая природа и человеческое *suppositum* суть одно и то же, многие отрицали истинное и реальное воплощение божественного Слова. Ибо поскольку очевидно, что невозможно, чтобы человеческое *suppositum* истинным и реальным действием было воспринято к субсистенции божественного Слова, поскольку оно несообщаемо, они заключали, что то же следует сказать о человеческой природе. Отсюда одни выдумали, что соединение человеческой природы с божественной произошло только по благодати, как несториане, другие — через некое смещение и как бы слияние природ, как евтихиане. Итак, положим вместе с православной верой *suppositum* и природу: что они не совершенно одно и то же. Но чтобы стало ясно, каким образом они различаются между собой, изложим, что есть то и другое.

Что есть природа, что *suppositum*.

Раздел III.

Природа, как она употребляется теологами в этом вопросе, есть ничто иное, как сущность вещи, будет ли она универсальной, как животность и человечность, или единичной, как Платоновость, Лентуловость; каковым родом слов по необходимости пользуются иногда и весьма ученые мужи.

Сходятся же природа и субстанция, взятые для сущности вещи, двояко. Во-первых, поскольку ни одна из них не сказывается абсолютно, но в сравнении: а именно в отношении того, чья есть природа или сущность; ибо мы не говорим абсолютно, что человечность есть природа и субстанция, взятая таким образом, но что она есть природа и субстанция человека, и так обстоит дело в остальных. Во-вторых, поскольку обе постигаются либо простым понятием, как в приведенных примерах, либо определительно, как если скажешь, что природа и субстанция человека есть то, что есть животное разумное, и что природа и субстанция, свойственная Платону, есть то, что есть этот или тот человек, то есть составленный из человеческой природы и этого индивидуирующего различия. Различаются же они в том, что имя субстанции, взятое таким образом, более употребляется в универсалиях, чем в единичных, как сказано; имя же природы равно и в единичных, и в универсалиях: по каковой, возможно, причине обычно спрашивают, что различается между *suppositum* и природой, а не что различается между *suppositum* и субстанцией или сущностью вещи: ибо это затруднение обычно возникает из-за единичных сущностей, как станет ясно; единичные же сущности вещей скорее называются природами, чем сущностями и субстанциями их.

Suppositum обычно определяется теологами как субстанция завершенная и несообщаемая: какова есть Сократ, Платон и другие неделимые люди: акциденции ведь никто не называет *supposita*, но скорее приложенными и опирающимися на *supposita*; неполные же субстанции, поскольку они суть части и получают совершенство от целого, не называются *supposita*, потому что все, обозначаемое именем *suppositum*, хотят обозначить нечто совершенное и завершенное. Наконец, все, что может сообщаться многим, или таково, что в них умножается, каковы все истинно универсальные природы...

Element 58 (page_0059.png)

[...как абстрактно, так и конкретно взятые, или таковы, что не могут умножаться, но в них есть одно и совершенно то же, какова божественная сущность в трех божественных лицах, и какой могла бы быть человеческая природа в божественном Слове и в любом другом божественном лице, или даже в чистом человеке, если бы он был оставлен Словом и составлял бы собственную личность, — [все] это, говорю, *suppositum* отнюдь не имеет основания *suppositum*, потому что не подлежит всем другим, но в них скорее находится как нечто общее.

Ибо установители этого имени обозначают словом *suppositum* нечто последнее, что не может быть сообщено никакому низшему и более определенному подлежащему предикации по способу *informing* формы, хотя по другому основанию оно сообщается многим, например, по способу действующей причины, или образца, или цели, или даже подлежащего; каковым образом один и тот же по числу человек сообщается многим сыновьям, один и тот же первообраз картины или скульптуры — многим примерам, сделанным по его подобию, одно и то же по числу золото сообща требуется многими жадными, и один и тот же по числу элемент есть общее подлежащее многих качеств.

Кратко другие. Другие короче, но с тем же смыслом говорят, что *suppositum* есть субстанция сообщаемая; они опускают слово «завершенная», ибо субстанция завершенная, если «завершенная» следует понимать просто, по-видимому, есть то же, что и субстанция вышеуказанным образом несообщаемая; и, следовательно, излишним было бы второе слово в вышеприведенном определении, а именно либо «завершенная», либо «несообщаемая». Но мы использовали скорее обе частицы. Во-первых, потому что когда завершенное сущее распределяется по различным Предикаментам и по различным родам, видам и индивидам каждого, под именем завершенного обычно понимается завершенное либо просто, либо в некотором отношении, как ясно из предыдущей главы. Затем, чтобы определение не отвергало то мнение, согласно которому *suppositum* называется завершенным через некоторую субстанциальную сущность, которая неполна, необходимо [это]. Ибо если дело обстоит так, поскольку такого рода сущность несообщаема, как и само *suppositum*, можно, конечно, заключить из последнего определения, что эта сущность есть *suppositum*, поскольку она есть субстанция несообщаемая, что однако из вышеприведенного определения заключить нельзя. Наконец, потому что в действительности не одно и то же — субстанция просто завершенная и субстанция несообщаемая, поскольку божественная сущность просто завершена и есть первая субстанция, и однако не является несообщаемой, кроме как для творений, и то по сущностному приписыванию, согласно тому изречению Премудрого: «Несообщаемое имя дали деревьям и камням».

Правильно выводят. Правильно же теологи выводят либо это, либо вышеприведенное определение *suppositum* из того определения личности, которое передает Боэций в книге «О двух природах и одной личности Христа»: «Личность есть неделимая субстанция разумной природы». Ибо поскольку личность имеет менее широкий объем, чем *suppositum*, то, конечно, с устранением тех слов: «разумной природы», остается собственное определение *suppositum*, либо при подразумеваемом слове «завершенная» согласно первому определению *suppositum*, либо без подразумевания — согласно второму: так однако, что слово «неделимая» означает не то же, что «единичная», но то же, что «несообщаемая», как всеми излагается. Иначе определение подошло бы к человечности Христа и к другим единичным завершенным природам субстанций, которые не суть *supposita*; более того, даже к божественной природе, которая, хотя и не есть *suppositum*, однако в высшей степени единична.

Element 59 (page_0060.png)

Может также *suppositum* определяться как субстанция завершенная, всецело определенная в своем роде. Ибо хотя всякая единичная субстанция определена к единичности либо из самой своей природы, как божественная сущность, либо через некоторое ограничивающее и индивидуирующее различие, как любая сотворенная природа, содержащаяся под низшим видом, однако она еще — сотворенная ли она или несотворенная — делима ко многому, в чем она есть или может быть (что мы называем *supposita*); сами же [*supposita*], в которых она есть или может быть, не могут принять дальнейшего определения в своем роде, хотя могут в другом роде: каковым образом божественное Слово было делимо в роде телесных субстанций, более того, и смертных, через человеческую природу, которой Оно стало человеком; и любой человек, пока рождается, определим в различных родах акциденций через различные телесные состояния, через искусства и науки и другие акциденции.

Наконец, может *suppositum* определяться логически таким образом: *Suppositum* есть всецело последнее подлежащее предикации, то есть то, что никоим образом не может сказываться о многих естественной предикацией. Ибо поскольку первые субстанции суть последние подлежащие такой предикации в том смысле, что не сказываются о многих, на которые сами делятся и в которых умножаются, как ясно из книги «Предикаментов», однако *supposita* обладают тем большим, что и неделимые не сказываются о многих. Так ясно, что такое *suppositum*.

Однако не следует здесь обойти молчанием, что хотя Бог у Каэтана, или (как он сам говорит) «этот Бог», просто исключается из переданного основания *suppositum*, nevertheless нечто говорится им в этой материи, что частью говорится неправильно, частью по заслугам не нравится схоластике. Ибо он говорит, что Бог, взятый в общем (каковым образом Он охватывает и ложных богов, и даже так называемых по причастию), но как истинно и по сущности есть Бог и общий трем божественным лицам, есть конкретное как бы специфическое; «этот же Бог» есть конкретное как бы индивидуальное, то есть содержащееся под Богом как бы под видом. «Этот же Бог» есть *suppositum* неполное, потому что хотя Он и не несообщаем, однако существует сам по себе (что, говорит он, свойственно *supposita*). И поскольку *suppositum* разумной природы называется личностью, он добавляет: «Бог есть личность неполная».

Но что Бог не должен называться конкретным как бы специфическим, из того ясно, что истинный Бог, или, как описывает Ансельм, «то, больше и совершеннее чего нельзя помыслить», или (если предпочитаешь) сущее бесконечного совершенства просто, не может не только не быть общим для многих различающихся, но даже и мыслиться [таковым]; ибо все, что постигается как вид, мыслится несовершеннее и менее актуально, чем любой его индивид. Итак, истинный Бог и «этот Бог» суть совершенно синонимы, как Сократ и «этот человек» при указании на Сократа. Отсюда, как Сократ, поскольку он Сократ, никоим образом не может быть постигнут специфическим понятием или как бы специфическим, так и Бог...

Element 60 (page_0061.png)

[...] по этой причине имя Бога в диалектических установлениях мы причислили к единичным именам.

Второе утверждение Каэтана опровергается. А что «этот Бог», поскольку Он общ трем лицам, не должен называться *suppositum* неполным и личностью неполной, понимается из того теологического правила, что в божественных [вещах] не следует употреблять новые и необычные выражения, отвращающиеся от обычая всех Отцов. Особенно поскольку кто-нибудь может быть обманут этим способом говорения и подумать, что Бог есть просто *suppositum* и личность, тогда как в других случаях мы допускаем, что неполные субстанции суть просто и абсолютно субстанции. Сюда присоединяется, что существовать самому по себе, каковым основанием это свойственно *supposita*, не подходит Богу, или «этому Богу», поскольку Он общ трем лицам, но только несообщаемым субстанциям: отсюда происходит, что поскольку Он не есть несообщаемая субстанция и не существует сам по себе тем способом, каким существуют *supposita* и личности, Он не должен даже называться неполным *suppositum* или личностью: [ибо] Он некоторым образом существует сам по себе.

Заключается. Что если не по причине особого и собственного условия *suppositum*, но по причине чего-то общего для *supposita* и не-*supposita*, может называться *suppositum* неполным и личностью неполной, то скажем, что и камни, и деревья суть личности неполные, и люди неполные, поскольку имеют нечто общее с ними.

Из сказанного ясно, что не одно и то же *suppositum* и природа, и каким образом они различаются между собой, хотя еще не ясно, что именно *suppositum* добавляет к природе, что должно быть обсуждено ниже.

Что такое ипостась и субсистенция.

Раздел IV.

Ипостась — имя, которое латиняне переводят как «субсистенция»: иногда оно берется для самого акта субсидирования, иногда для вещи, которая субсидирует, каковым образом слово «интеллигенция» иногда берется для акта понимания, иногда для понимающей вещи, если все, что познает, познает интеллектом: каковым образом мы называем отделенные субстанции интеллигенциями.

Субсидировать же употребляется почти в пяти значениях: в двух — в общем употреблении, в трех — у философов. В общем употреблении «субсидировать» иногда берется для истинного бытия, не для его пустой видимости, особенно если истинное бытие не проходит быстро, но остается некоторое время: в каковом значении пишет Аристотель в книге «О мире» к Александру, что то, что видится в воздухе, частью есть только по видимости, частью имеет ипостась, или субсистенцию. И Ареопагит Дионисий утверждает, что зло не имеет ипостаси: почему он так говорит, потому что зло, поскольку оно зло, не имеет бытия, но скорее состоит в недостатке чего-либо. И в Священном Писании Иов говорит о себе: «Если утром поищешь меня, не subsistam [не окажусь]». Иногда же — для подлежания каким-либо образом, каковым образом в зданиях основание, в колонне база, в вине осадок, в моче отстой называются субсидирующими и ипостасью.

У философов же «субсидировать» в первом значении берется для бытия самим по себе, то есть не в подлежащем присуждения, каковым образом всякая субстанция, будет ли она завершенной или неполной, называется субсидировать и иметь ипостась, и называется иногда субсистенцией и ипостасью. Каковым образом не только первые субстанции, но и вторые: и части субстанций называются субсидировать; более того, Фома в 1 «Сентенций» часто говорит: поскольку субсидировать таким образом подходит субстанции, поскольку она субстанция, поэтому вторые субстанции прежде усваивают себе субсистенцию, чем первые.

Element 61 (page_0062.png)

Во-вторых, для бытия самим по себе, то есть не в чем-либо (понимай: по способу части или формы), от чего то, что так есть, зависело бы в своем бытии. Таким образом мы отрицаем, что вторые субстанции субсидируют, потому что хотя они и находятся в первых по способу форм, однако зависят от них в своем бытии. Формы также, которые выводятся из потенции материи, поскольку по своей природе не могут быть иначе, как в материи, мы не говорим, что они субсидируют: более того, и самой материи, которая есть первая часть в составе природных вещей и наименее всего из всех субстанций может быть в подлежащем присуждения, поскольку есть чистая потенция, мы не приписываем субсистенцию *per se*, потому что она не сцепляется без формы, и вместе с Александром отнюдь не допускаем, что она сама по себе имеет ипостась.

Наконец, после воплощения божественного Слова, чтобы субстанции поистине единичные, конечные и завершенные, поскольку они соответствуют абстрактным именам, как человеческая природа этого человека (которая берется по способу формы целого), таким образом понимались как субсидирующие, потому что они зависят в своем бытии от некоторого *suppositum*, каковым образом православная вера учит, что человеческая природа Христа неким невыразимым образом зависит в своем бытии от божественного Слова, к субсистенции Которого она воспринята, хотя и имеет в Нем собственное и особое существование. Однако в этом значении мы говорим, что не только все первые предикаментальные субстанции и божественные Личности субсидируют, потому что они не находятся ни в какой вещи как формы или части, но и сама божественная сущность, которая по способу формы обща трем божественным лицам, более того, и разумная душа, даже пока она в теле, как форма в подлежащем, в составном же — как часть в целом, имеет субсистенцию, потому что ни божественная сущность не зависит в своем бытии от божественных Личностей, ни разумная душа — от материи или целого составного.

В-третьих, для бытия самим по себе, то есть так быть, чтобы то, что так есть, ни актуально, ни потенциально не было в чем-либо по способу части, или формы, или как бы формы.

Каковым образом мы говорим, что только *supposita* субсидируют и имеют субсистенцию, и называем их субсистенциями и ипостасями: не саму божественную сущность и не разумную душу, даже отделенную от тела, потому что божественная сущность актуально относится по способу формы, а разумная душа, по крайней мере потенциально, есть форма подлежащего и часть составного.

В этом значении так определяет ипостась Василий Великий в книжице «О различии ипостаси и усии» к Григорию, брату Нисскому епископу: «Ипостась есть не неопределенное понятие субстанции». В каковом смысле и мы изложили *suppositum*, когда сказали, что *suppositum* есть субстанция завершенная, всецело определенная в своем роде. Ибо Василий сказал «не неопределенная» вместо «всецело определенная в своем роде»: и под именем субстанции понял завершенную.

Element 62 (page_0063.png)

О происхождении этого употребления. Осия, Кордубского епископа, который был послан Константином Великим в Александрию для успокоения волнений, возбужденных Арием, Никифор в десятой книге «Церковной истории» пишет, что он первым ввел это употребление ипостаси и различие ее от сущности или природы, которым также опроверг ошибку Савеллия. Ибо поскольку Арий различал сущности в Отце и Сыне, Савеллий же до того этому противоречил, что даже божественные личности сливал в одну личность, как если бы они различались не по вещи, но только по именам, Осий утверждал, что следует говорить об одной их сущности, но трех ипостасях, или субсистенциях. Что то же подтвердили после Никейского собора (на котором о различии этих слов не дискутировалось) Отцы Александрийского собора, который по смерти императора Констанция был проведен Афанасием и Евсевием Верцелльским, с той оговоркой, что тогда против савеллиан следует использовать слово «три ипостаси», чтобы, поскольку имя «ипостась» обозначает также и сущность, ариане не подумали, что католики допускают в божественных [вещах] число трех сущностей, как пишет Руфин в первой книге перевода «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, и Созомен в «Трипартите», кн. 6.

Но что Осий был первым, кто ввел это третье значение ипостаси, я бы доказал тем основанием, если [это] понимается как впервые введенное им в публичной дискуссии против еретиков. Ибо в противном случае, если речь идет о греческих авторах, Иустин Мученик почти за двести лет до Осия, более того, и Ареопagit Дионисий, равный апостолам, употребляли это значение. Немного позже Иустин в «Изложении веры», когда пишет: «Эти слова: нерожденный, рожденный, исходящий — означают не сущность, но указывают на отношения»; ибо они служат, как он говорит, для различения личностей Отца, Сына и Святого Духа и для указания нам собственных субсистенций каждого. Дионисий же в книге «О небесной иерархии», когда называет божественную сущность «объединенной», «триипостасной», то есть в трех ипостасях, или субсистенциях; что то же можно видеть в книге «О церковной иерархии». Что же касается латинян, то уже у Тертуллиана, древнейшего и серьезнейшего писателя, в книге против Праксея и в других местах, очевидно, соблюдалось и употреблялось различие между личностью и природой: и имя «личность» у латинян означает то же, что у греков «ипостась» в разумной или понимающей природе, что заметил Григорий Назианзин в слове в защиту Афанасия, когда сказал, что раздор между греками и латинянами, который был только в имени, утих, когда те говорили «три ипостаси», а эти — «три личности». Хотя латинские Отцы, еще недостаточно смягчив у себя слово «ипостась» в этом третьем значении, страшились исповедовать три божественные личности как три ипостаси, чтобы не показалось, что они допускают в божественных [вещах] три субстанции или сущности, как [это бывает] в первом или втором значении ипостаси, особенно поскольку они не забыли, что Отцы Сардикийского собора постановили (как у Феодорита в «Церковной истории»): «Одна ипостась Отца, Сына и Святого Духа». И что Афанасий в письме к епископам, находящимся в Африке, сказал, что ипостась есть сущность, — [это сказано], очевидно, взяв имя ипостаси не в третьем значении, но в первом.

Element 63 (page_0064.png)

[...] или второе, которыми обозначается субстанция или сущность, потому что, очевидно, они действовали против тех еретиков, которым не было известно употребление имени «ипостась» вместо имени «субстанция» или «сущность».

Свидетельство Акакия. По этой причине Акакий, предстоятель Берийской церкви, в письме к Кириллу Александрийскому пишет, что Павлин, епископ, придерживавшийся в этом деле западных епископов, порицал [обыкновенно] говорить в божественных [вещах] «три ипостаси»; и добавляет, что великой ценностью было бы, если бы это слово могло быть упразднено, чтобы не давался повод к разделению Церкви Божией, и что скорее, очевидно, следует употреблять имя «личности», которое у латинян было в ходу. По той же причине Иероним к Дамасу говорит так: «Достаточно нам говорить об одной субстанции и трех личностях, умолчим о трех ипостасях, если [это] имя не [внушает] дурного подозрения»; и немного спустя: «Поверь мне, — говорит, — под медом скрывается яд». Но в короткий срок возобладало употребление, так что у латинян равно как и у греков стали говорить, что в божественных [вещах] три ипостаси.

О числе субстанций в божественных [вещах].

Раздел V.

Напротив, следует заметить, и притом не небрежно, в этом месте: хотя слова «ипостась» и «субсистенция» по силе имени означают одно и то же (и между ними не усматривается иного различия, кроме того, что «ипостась» — греческое имя, а «субсистенция» — латинское), однако с того времени, как теология начала преподаваться путем и методом [науки], то есть у так называемых схоластиков, не началось одинаковое употребление того и другого слова в божественных [вещах]. Ибо они отрицают, что все [люди] называют единую божественную сущность, которая едина, единой ипостасью, и утверждают, что три личности суть три ипостаси; но в имени «субсистенция» у них немалый спор. Ибо одни говорят, что в божественных [вещах] одна субсистенция — сущностная, и никаких личностных, в каковом [мнении] как бы главой является Дуранд. Другие, напротив, хотят, чтобы было три личностных и ни одной сущностной, что нравится большинству новых [авторов]. Третьи, наконец, допускают и одну сущностную, и три личностных, среди которых преимущественно называется Каэтан, потому что он яснее изложил это мнение.

Но если «субсистенция» берется в третьем значении, нет сомнения, что [есть] три субсистенции личностные и ни одной сущностной, потому что в этом значении «субсистенция» есть то же, что «suppositum», и «ипостась», взятая в собственном смысле, согласно употреблению теологов, как мы сказали; и это самое все теологи признают как католический догмат, противоположное которому еретично, как ясно из декретов священных Соборов, [и] Отцов всех, которые повсюду различают субсистенцию и ипостась от сущности, как нечто личностное от сущностного, явно утверждая, что в божественных [вещах] одна сущность и тройная субсистенция и ипостась: и что соединение человеческой природы произошло в субсистенции Слова, а не в сущности, каковое соединение поэтому называют ипостасным и личностным, и *suppositalem*, и для того же употребляют имена «субсистенция», «ипостась», «*suppositum*» и «личность», когда говорят о такого рода соединении...

Element 64 (page_0065.png)

[...] и восприятию человеческой природы: и говорят, что в Христе Господе одно и то же — единство субсистенции и ипостаси, и единство *suppositum* и личности. Ибо так, как было поставлено на первом Никейском соборе, передается в первом Константинопольском, который был вторым вселенским; то же самое и пять следующих вселенских соборов явно определяют в законе в третьем Константинопольском, который был шестым [вселенским], [в] письмах Агафона, папы, и Софрония, патриарха Иерусалимского, которые на многих [заседаниях] Собора были прочитаны и одобрены согласием Отцов. Добавь из позднейших вселенских Синодов

Флорентийский в письмах святого единения, чтобы я опустил другие, в которых та же католическая истина принимается и почитается как определенная высшими [авторитетами]. То же самое в особых сочинениях утверждают многие Отцы, среди которых Дионисий Ареопагит и Иустин Мученик, немного ранее цитированные, Григорий Назианзин в слове о достоинстве епископов, Феодорит о Троице и против Савеллия, Дамаскин в третьей [книге] «Православной веры», и другие как греки, так и латиняне; и в этом деле не может быть никакого разногласия между католиками.

Если же слово «субсистенция» берется здесь во втором значении, то теперь другие и говорят, и думают иначе. Ибо хотя, если взять абстрактное имя вместо конкретного, то есть «субсистенция» вместо «субсистирующее», все они сходятся в том третьем мнении, чтобы допускать и три субсистенции личностные, и одну сущностную, то есть три субсистирующих и одно субсистирующее; однако если, как само имя «субсистенция» абстрактно, так и брать его абстрактно, и не употреблять для того, что имеет субсистенцию, но для того, чем Бог и божественные личности субсидируют, или (что то же) для самого основания субсидирования в божественных [вещах], по заслугам сомневаются: одна ли сущностная субсистенция и никакой личностной, или же три личностные и никакой сущностной, или, наконец, три личностные и одна сущностная. Ибо первые хотят, чтобы божественная сущность была основанием субсидирования и для Бога, и для самих божественных личностей; потому что божественные отношения, которыми они различаются между собой, не могут быть для них основаниями субсидирования, поскольку различаются от божественной природы. Вторые же считают, что божественная сущность есть как бы корень субсистенции в божественных [вещах]; но то, чем Бог и божественные личности формально субсидируют, есть сами отношения, которыми они устанавливаются и различаются; и для них может быть приведено какое угодно подобие в природных вещах. Ибо как в дереве корень есть то, чем ветви изначально, или укорененно (как говорится), зеленеют, и цветут, и приносят плод, и однако сами ветви суть то, что само по себе и своими собственными качествами как бы формально облекается листьями, цветами и плодами: так некоторым образом божественная природа есть изначальное и корневое основание субсидирования божественных личностей, потому что силой божественной природы все они субсидируют; но сами личности через свои личностные отношения, как формально суть личности, так и формально субсидируют. Наконец, третьи утверждают, что и божественная сущность есть основание субсидирования для Бога, или для Себя Самого, и для божественных личностей — сущностной субсистенции; божественные же отношения суть основания субсидирования и для божественных личностей, и для самой божественной сущности — личностной субсистенции: каковое мнение, как более правдоподобное и более общее, так и нами должно быть принято, чем...

Element 65 (page_0066.png)

[...] за которым, по-видимому, всецело следует Фома в «О потенции», вопр. 9, ст. 5, к 15, и в 1 «Сентенций», дист. 26, вопр. 1, ст. 1, а также в 1 части, вопр. 29, ст. 2, к второму, и ст. 4, — что бы ни хотели многие томисты.

Аргументы первого и второго мнений.

Раздел II.

Аргументы первого мнения — три, выведенные преимущественно из самого основания субсидирования.

Первый, потому что субсидировать есть нечто абсолютное, как, по-видимому, вполне ясно, и утверждает Августин в 7-й книге «О Троице»: «Если Бог, — говорит, — субсидирует относительно, как относительно рождает, то [Он] не будет субстанцией»; поскольку, следовательно, отношение не может дать абсолютное бытие, невозможно, чтобы отношения в божественных [вещах] были тем, чем Бог или божественные личности субсидируют, но необходимо,

по-видимому, сказать, что только божественная сущность есть то, чем формально все в божественных [вещах] субсидируют.

Второй, потому что субсидировать есть собственный и особый способ бытия субстанции, откуда происходит, что отсюда формально имеет либо Бог, либо любая божественная личность, чтобы субсидировать, откуда формально имеет, чтобы быть субстанцией; но это отношение, как отношение, дать не может, поскольку его формальный эффект — не быть самим по себе, но обращать взор на другое, или относиться к другому.

Третий, потому что субсидировать в Боге есть некое совершенство, и притом высшее совершенство: поскольку, следовательно, божественные личностные отношения не добавляют никакого совершенства божественной сущности (иначе, поскольку они противоположны, некое высшее совершенство было бы в одной личности, которого не было бы в другой), следует, что через них формально ни Бог, ни божественные личности не субсидируют, но только через божественную сущность.

И в этом мнении, по-видимому, был до Дуранда Генрих Гентский, quodl. 2, и из новейших следует ему Палудан в третьей «Сентенций», и, возможно, Феррарийский в четвертой. Фома против язычников.

Второе мнение обосновывается многими и притом немаловажными аргументами. Во-первых, потому что поскольку божественная сущность ни существует, ни действует иначе, как в божественных личностях: ибо она не отделена от них, чтобы через себя саму могла либо быть, либо действовать, — представляется очевидным, что она субсидирует не сама по себе, но через личностные отношения.

Затем, потому что если бы божественная природа не была иначе, как в одной личности, как верят иудеи и полагали философы, — каковым образом о ангельской природе любого вида Фома считает, что она не называлась бы субсидирующей, если [не было бы] *suppositum*, или личности, потому что *suppositum* было бы то, что есть, а природа — то, чем оно есть, — то тем более это следует утверждать, когда божественная природа воистину существует в трех *supposita*; ибо большее различие, по-видимому, между природой и многими *supposita*, чем между природой и одним *suppositum*. Отсюда происходит, что и Бог, и любая божественная личность по основанию божественных отношений, которыми *supposita* устанавливаются в личностном бытии...

Element 66 (page_0067.png)

[...] субсидируют не по основанию божественной сущности, которая всем обща. В-третьих, потому что в этом различаются существование и субсистенция, что существование есть акт сущности, а субсистенция есть акт *suppositum*, как учат теологи, когда рассуждают о воплощении божественного Слова: но в божественных [вещах] *suppositum* и личность — одно и то же. Наконец, потому что то, что всецело субсидирует само по себе, должно быть всецело частным и определенным; божественная же сущность есть нечто общее и неопределенное в отношении трех божественных *supposita*: следовательно, она не имеет от себя формально субсистенции, но от личностных отношений, которыми *supposita* устанавливаются в бытии всецело частным и определенным, и которое никоим образом не было бы общим и неопределенным.

Это же мнение представляется всецело переданным Отцами как в выше цитированных Соборах, так и в частных сочинениях каждого, так что может показаться не мнением, но догматом католической веры. Ибо когда они утверждают, что в божественных [вещах] три субсистенции, и делают их личностными; и снова говорят, что человеческая природа Христа, как немного ранее сказано, была соединена с Богом Словом не по сущности, но по субсистенции, — они, очевидно, думали, что божественная сущность субсидирует не через себя саму, но через *supposita* и божественные личности, то есть имеет субсистенцию не формально по основанию сущности, но по основанию личностных свойств.

Подтверждение третьего мнения.

Раздел VII.

Третье, наконец, мнение, которое частично противоположно первому, частично второму, подтверждается преимущественно этими аргументами.

Первый берется из самого божественного бытия. Ибо поскольку оно двойственно — одно сущностное и абсолютное, другое личностное и относительное, — и всякое божественное бытие всецело субсидирует само по себе, как и всецело независимо, необходимо, чтобы в Боге давалось двойное основание субсидирования: одно абсолютное и сущностное, которым Бог, как Бог, субсидирует и которое общо трем личностям; другое относительное и личностное, которым сами личности, как таковые, сцепляются, и оно есть иное и иное в каждой.

Второй берется из божественного действия. Ибо поскольку всякое действие предполагает субсистенцию действующего, в Боге же двойственно действие: одно, которое подходит Богу, как Богу, или как общему всем личностям, и называется действием вовне, потому что совершается в творениях; другое, которое подходит личностям, как они различаются между собой, — берется ли это действие начинательно, как в Отце и Сыне, или терминативно, как в Сыне и Святом Духе, — каковое действие называется внутренним и ноциональным, потому что совершается в самих божественных личностях и приносит нам их познание. Следовательно, и двойное основание субсидирования должно даваться в божественных [вещах]: одно — самого Бога, действующего в творениях, другое — личностей производящих и произведенных, которое должно быть тройным сообразно числу личностей.

Третий — из самого основания субсидирующего. Ибо поскольку субсидирующее, во втором философском употреблении субсистенции, о котором речь, есть то же...

Element 67 (page_0068.png)

[...] что имеющее бытие не в чем-либо, от чего в своем бытии зависело бы, — это же подходит как самой божественной сущности, взятой согласно себе, так и отдельным личностям, поскольку они личности, — не может быть сомнения, что и Бог через Себя Самого имеет некое абсолютное основание субсидирования, и любая божественная личность, как таковая личность, имеет свое собственное и особое относительное: ибо нет никакой зависимости — ни божественной сущности от личностных свойств, ни личностей от сущности или друг от друга, поскольку зависимость подходит только творению.

Четвертый может быть заимствован из декрета пятого и шестого вселенского Собора. Ибо в письме Агафона, папы, которое находится в Шестом [соборе], так говорится: «Исповедуем Троицу личностей, или субсистенций, не трех имен субсистенцию, но поистине трех субсистенций одну субсистенцию». Хотя Иоверий в своей «Сумме соборов» считает это место испорченным по вине переписчиков, так что мы имеем «одну субсистенцию» вместо «одной субстанции»; однако поскольку он не приводит никаких списков — ни латинских, ни греческих, — в которых показал бы, что чтение исправлено, не стоит трудиться убеждать кого-либо, что в нашем, то есть общепринятом, чтении есть ошибка. И хотя из этого места, если внимательнее взвесить, выводится только абсолютное основание субсидирования, которое общо всем личностям (ибо то «трех субсистенций» следует понимать как «трех субсидирующих», как было объяснено, а то «одну субсистенцию» — как «одно основание субсидирования», чтобы смысл не был «трех имеющих субсистенцию — одно имеющее субсистенцию», что было бы нелепо), однако из пятого Синода имеются три относительных и личностных основания субсидирования, поскольку в деянии одиннадцатом говорится, что Троица божественных личностей исчислима тремя личностными субсистенциями. И не может быть смысла (разве что и он нелеп), что Троица личностей в божественных [вещах] исчислима тремя субсидирующими личностями или тремя субсидирующими личностными [вещами], если слово «субсидирующее» берется конкретно; но ясный смысл: [Троица] исчислима тремя личностными основаниями субсидирования, или тремя личностными свойствами, которые не абсолютны и не общи, но относительны и единичны, и свойственны каждой в отдельности.

Пятый не неясно выводится из общего мнения теологов, которые были до этого времени. Ибо все ясно учат, что божественная сущность есть основание субсидирования, в высшей степени достаточное для Бога и божественных личностей, поскольку ей ничто не недостает, чтобы через нее Бог и божественные личности совершеннейше субсидировали. Отсюда Фома в 1 части, вопр. 3, ст. 4, учит, что в одном только Боге индивидуация и субсистенция ничего не добавляют к природе, но суть от сущности Бога; читай Капреол в 1 «Сентенций», дист. 26, вопр. 2, где приводятся многие места Фомы в пользу этого мнения. Скот пишет то же в 1 «Сентенций», дист. 5, вопр. 2, и дист. 26, вопр. единств., и в 3 «Сентенций», дист. 2, вопр. 2; чтобы из всей Школы упомянуть только этих как главных. Все также, за исключением Дуранда и одного или другого, кто следует его мнению, когда рассуждают о воплощении божественного Слова, приписывают Слову собственное и особое основание субсидирования, по которому человеческая природа в Нем одном, а не в Отце или Святом Духе, называется субсидирующей. Читай Фому в 1 части, вопр...

Element 68 (page_0069.png)

[...] 29, ст. 2, и 3 части, вопр. 2, ст. 2; Сkota же в «Quodlibet» 4, ст. 2, и «Quodlibet» 5, ст. 3, и любых других. Итак, если первое и второе мнения [что-либо] делают, одно из них уступает нам единое основание субсидирования — абсолютное и сущностное, другое — три относительных и личностных, так что каждое из них в своей части поддерживает общее и истинное мнение.

Решение аргументов первого и второго мнений и более ясное изложение истинного мнения.

Раздел VIII.

Теперь на первый аргумент первого мнения следует сказать, что субсидировать есть нечто абсолютное — либо в действительности, либо по крайней мере по самому способу постижения. Ибо когда мы постигаем нечто субсидирующим, мы понимаем его не по способу имеющего бытие в другом или в отношении к другому, но в нем самом, что есть по способу субстанции, даже если оно, возможно, воистину относительно. Итак, таким образом мы говорим, что субсидировать есть абсолютное, а не относительное, и это для всех очевидно, и таким же образом следует понимать Августина в цитированном месте. Поэтому когда возражают, что отношение не может дать абсолютное бытие, это следует отрицать, если речь идет об абсолютном бытии, объясненном таким образом. Ибо отношение даже сотворенное и присущее может быть постигнуто абсолютным понятием, поскольку оно акциденция, и поскольку оно сущее: абсолютным, говорю, и отстраненным — поскольку акциденция, и от подлежащего — поскольку сущее, хотя само в себе оно есть только одна относительная сущность: тем более, следовательно, это может происходить в божественных личностных отношениях, которые субстанциальны и устанавливают божественные личности. И не может быть сомнения, что поскольку они конститутивны в личностном бытии, они постигаются абсолютно, так как личность, как личность, не постигается как относящаяся к другому, но в себе самой, и притом как имеющая несообщаемое бытие, хотя сама в себе воистину относительна.

На второй [аргумент] признаем, что субсидировать есть собственный и особый способ бытия субстанции, и отсюда либо Бог, либо любая божественная личность формально имеет, чтобы субсидировать, откуда формально имеет, чтобы быть субстанцией. Но поскольку субстанция завершенная, о которой мы говорим, берется двояко: либо для сущности, либо для ипостаси или *suppositum*, — а *suppositum* в божественных [вещах] относительно, не должно казаться удивительным, если отношение в божественных [вещах] дает формально бытие субстанции, но не сущностное, а личностное.

На третий говорим, что личностное субсидирование, хотя и совершеннейшее и высшее и бесконечное совершенство, поскольку включает сущностное совершенство, однако, поскольку силой [своей] различается от божественной сущности, не добавляет ей никакого

собственного и особого совершенства, разве что речь идет о трансцендентном совершенстве, которое есть отрицание недостатка в собственном роде, как мы сказали в предыдущей книге; об этом совершенстве нет ничего неудобного, если какое-либо [совершенство] есть в одной личности, которого нет в других.

На первый же [аргумент] второго мнения следует сказать, что из того, что божественная сущность не существует и не действует отдельно и раздельно от божественных личностей (каковым образом, как говорят, Платон полагал, что универсалии существуют и действуют отдельно от единичных вещей), не следует, что в божественных [вещах] должно отрицаться сущностное субсидирование. Ибо божественная сущность не так существует и действует в божественных личностях, чтобы зависеть от них в бытии или действии, каковым однако образом зависят сотворенные природы от *supposita*, будут ли они универсальными или даже единичными.

Element 69 (page_0070.png)

На второй [аргумент]: если бы в божественных [вещах] было только одно *suppositum*, то *suppositum* и природа были бы совершенно одно и то же, и то, что есть, и то, чем оно есть; отсюда произошло бы, что субсистенция и действие равно приписывались бы природе и *suppositum*. Ныне же, поскольку божественных *supposita* много, некоторое действие может быть приписано *suppositum*, как тому, что действует, которое не может быть приписано природе, как производство подобного себе в божественной природе. Ибо божественная природа не рождает Сына, Которого однако рождает Отец. Иное основание у ангелов: ибо даже если бы истинным было мнение Фомы, что через одно и то же различие ангел полагается в индивидуальном бытии, через которое полагается в видовом бытии, все же оставалось бы различие между природой и *suppositum*, или между тем, что есть, и тем, чем оно есть, потому что ангельская природа могла бы быть воспринята к божественной субсистенции, или постигнута, как говорит Павел, чего однако о *suppositum* сказать не можем.

Что различается между существованием и субсистенцией, и чьими актами они являются, и решение остальных аргументов.

Раздел IX.

Чтобы на третий [аргумент] ответить более отчетливо, следует объяснить, что различается между существованием и субсистенцией, и каким образом существование называется актом сущности, а субсистенция — актом *suppositum*; каковые сомнения были отложены нами в предыдущей книге к этому самому [месту].

Существование, как мы сказали в том месте, есть ничто иное, как последний способ бытия, или последняя актуальность любой сущности, — различается ли эта актуальность от сущности, чьей актуальностью она является, по природе вещи, или только по нашему способу постижения. Ибо все, что постигается под какой-либо сущностью или способом сущности, который не есть актуальное существование, еще может быть постигнуто — либо по природе, либо по порядку нашего постижения — под актуальным существованием, как ясно из индукции. И в творениях очевидно, что это происходит по порядку природы, поскольку существование акцидентально привходит ко всем сотворенным сущностям; в Боге же, Которому существовать подходит сущностно, это происходит по порядку нашего постижения: из того ясно, что как Бог, чтобы упорядоченно быть постигнутым нами, прежде постигается как понимающий, чем как хотящий (хотя и то, и другое по природе вещи есть одна и та же божественная сущность), так прежде может быть постигнут как Бог и как та или иная личность, чем как актуально существующий, хотя существование и включается в божественную сущность. По каковому основанию неразумный в сердце своем говорит: «Нет Бога», то есть Того, Кого мы постигаем как высшее благо и Кто есть мститель за все его злодеяния, не существует в природе вещей.

Поскольку же субсидировать, или иметь независимое бытие, может быть принято двояко...

Element 70 (page_0071.png)

[...] независимостью части от целого, или формы, или как бы формы от того, чьей формой она является, или как бы формой (об этом ведь значении субсистенции мы говорим), может быть взято двумя способами: одним, как оно означает актуальное существование, каковым образом субсистенция есть ничто иное, как совершенное существование субстанции; другим, как оно означает способ бытия потенциальный, или как бы потенциальный, который скрывается под таким существованием: каковым образом способ бытия, которым первые субстанции и разумные души по своей природе независимы и от подлежащего, и от целого, включается в само их понятие; и из этого очевидно следует, что субсистенция, взятая первым способом, относится к существованию, как некое частное существование к существованию, взятому в общем; взятая же вторым способом — как основание к тому, чьим основанием оно является. Так ясно, что различается между существованием и субсистенцией.

Когда же теологи в материи воплощения божественного Слова говорят, что существование есть акт сущности, а субсистенция — акт *suppositum*: существование берется в общем, так что смысл: всякая сущность имеет некоторое существование; субсистенция же — только для той, которой нечто так имеет бытие, независимое от целого и от подлежащего, что не есть также часть или форма, или как бы форма чего-либо (каковым было последнее значение субсистенции); каковым образом субсистенция употреблялась Отцами, чтобы отличать божественные личности от сущности; ибо таким образом субсистенция не есть акт человеческой природы или даже божественной, но только *suppositum*, сотворенное ли оно или несотворенное: между тем как любая природа имеет свое существование — божественная, правда, совершенное и всецело независимое, человеческая же и любая другая сотворенная, поскольку отличается от *suppositum*, — несовершенное и зависимое от существования *suppositum*, собственного, правда, естественно, чужого же (что, по-видимому, может быть только у божественного) — сверхъестественно.

Тем же способом следует ответить на четвертый и последний аргумент. Ибо субсистенция, всецело частная и определенная, не есть субсистенция природы и *suppositum*, которую мы объяснили в последнем значении субсистенции; о каковой как не было сомнения, так и нет никакого вопроса.

Почему Отцы делают в божественных [вещах] только три субсистенции. Наконец, то, что Отцы и по общему согласию на Соборах, и по частному суждению в изданных книгах делают в божественных [вещах] только три субсистенции, и притом личностные, ничуть не противоречит одобренному нами мнению: поскольку субсистенцию в материи божественного воплощения, или домостроительства, как они называют, они принимают тем же способом, то есть как всецело частную и определенную. Ибо употребление этой субсистенции удивительным образом было полезно им для опровержения еретических ошибок в этой материи.

О том, что *suppositum* и первая субстанция не одно и то же, кроме как в творениях.

Раздел X.

На обсужденное следует иначе ответить на первую главную часть вопроса, [чем] ответил бы Аристотель. Ибо он, поскольку не знал тайны Троицы, совершенно сказал бы, что нет никакого различия между *suppositum* и первой субстанцией, и что Бог, как Он есть первая субстанция...

Element 71 (page_0072.png)

[...] и притом достойнейшая этого имени среди всех первых, так же есть и *suppositum*. Однако в действительности следует сказать, что *suppositum* и первая субстанция не одно и то же, кроме как в творениях. А что в божественных [вещах] это не одно и то же, явствует из того, что было обсуждено. Ибо мы показали, что Бог, или божественная сущность, так есть первая субстанция, что не есть *suppositum*; и напротив, божественные личности так суть мно-

гие *supposita*, что не должны называться (по крайней мере абсолютно и просто) многими первыми субстанциями, но единой. В сотворенных же вещах из того очевидно, что это не различается, потому что всякая субстанция совершенная, конечная и несообщаемая (каковое есть основание сотворенного *suppositum*) есть первая предикаментальная субстанция, и обратно, всякая первая предикаментальная субстанция есть единичная, совершенная, конечная и несообщаемая, как может быть ясно из индукции.

Однако есть некоторые [вещи], которые в сотворенных вещах, по-видимому, препятствуют этой истине. Одно — что абстрактные единичные субстанции, как «эта человечность» и «та», по-видимому, суть первые субстанции: как потому, что они суть субстанции конечные и совершенные, которые не находятся ни в каком подлежащем присуждения и не сказываются ни о каком подлежащем предикации; так и потому, что они суть сами по себе и не сводимы к предикаменту субстанции, откуда, поскольку они не суть вторые субстанции, необходимо, по-видимому, суть первые; и однако из сказанного ясно, что они не суть *supposita*, поскольку сообщаемы по способу форм, как понимается из тайны божественного воплощения.

Второе — что сотворенное *suppositum* добавляет к единичной природе нечто отличное от нее по природе вещи, как выводится из той же тайны; первая же любая субстанция, по-видимому, ничего такого не добавляет к единичной природе, поскольку они не различаются от нее иначе, как конкретное от абстрактного, которые, как говорят, различаются только действием интеллекта.

Третье — такого рода: если бы Бог первично и непосредственно, то есть как Он общ трем божественным *supposita*, воспринял эту человечность к Своей субсистенции, также общей трем личностям, то, конечно, этот человек, который был бы Его конкретным [понятием], так был бы первой субстанцией, что однако не был бы *suppositum*; ибо он был бы субстанцией совершенной, которая не находилась бы ни в подлежащем присуждения, ни сказывалась бы о подлежащем предикации, — к чему, очевидно, через разделяющее и умножающее различие он был бы ограничен, — и однако, поскольку был бы сообщаем трем божественным *supposita*, и притом сообщенная субстанция (ибо три божественные личности были бы через нее, хотя и не три человека, однако три имеющих одну и ту же человечность, и один и тот же человек), не мог бы называться *suppositum*. Итак, неправильно было сказано, что в творениях *suppositum* и первая субстанция — одно и то же. На эти аргументы, содержащие немалые трудности, следует ответить таким образом.

Element 72 (page_0073.png)

Первый. На [возражение] о единичных сотворенных субстанциях, взятых абстрактно, [следует сказать], что поскольку они не первично, преимущественно и наиболее суть субстанции (каковым перифразом Аристотель объяснил имя первых субстанций), они не должны называться первыми субстанциями; и не препятствует то, что они часто называются совершенными и сами по себе относящимися к предикаменту субстанции, так что должны называться первыми, потому что не суть вторые. Ибо хотя они и называются совершенными среди абстрактных субстанций, однако не суть просто и абсолютно совершенные, поскольку не субсидируют всецело сами по себе, и о них не сказываются как о субсидирующих, как о родах или видах. И хотя они также сами по себе относятся к предикаменту субстанции, однако не первично сами по себе, потому что не берутся как субсидирующие, каковым образом, напротив, конкретные [понятия] акциденций не первично сами по себе помещаются в предикаментах акциденций, потому что рассматриваются как субсидирующие из-за соозначения подлежащего субсидирующего. А в разделении субстанций, которое производится на первые и вторые субстанции, под именем субстанций следует понимать субстанции, первично сами по себе положенные в предикаменте субстанции, а именно субстанции совершенные, рассматриваемые как субсидирующие сами по себе — либо всецело сами по себе, либо через свои низшие [виды].

На второй [аргумент] следует сказать, что первая субстанция, как первая субстанция, охватывает и сотворенную, и несотворенную; и хотя она не добавляет никакой сущности к абстрактной единичной природе, однако если она сотворена, то добавляет нечто формально включенное в имя первой субстанции и отличное от абстрактной природы по природе вещи, по основанию чего ей подходит субсидировать всецело самой по себе. Чтобы это лучше понять, заметь, что иное основание конкретных [понятий] в акциденциях и вторых субстанциях, и иное в первых сотворенных субстанциях, что можно заключить из способа обозначения имен. Ибо все конкретные имена акциденций и имена вторых субстанций (которые всегда конкретны) указывают на нечто, чему присуще или как бы присуще формальное означаемое: конкретные [имена] акциденций — на подлежащее присуждения или как бы присуждения, как ясно в «белом» и «помещенном»; имена же вторых субстанций — на некоторую первую субстанцию, откуда и принимаются вместо них и подставляются за них. Ибо если скажешь «белое спорит», «человек спорит», «белое» берется для вещи, подверженной белизне, а «человек» — для некоторого единичного человека. Имена же первых [субстанций], которые все также в сотворенных вещах конкретны, не указывают ни на какое подлежащее — ни на то, чему присущи или как бы присущи их формальные означаемые, ни на то, о чем они сами сказываются как о низшем; что ясно не только из самого определения первой субстанции, но и может быть доказано из того, что иначе давался бы бесконечный прогресс в перечислении подлежащих; откуда при переходе к самим вещам достаточно ясно, что иное основание конкретности во вторых субстанциях и акциденциях, и иное в первых субстанциях. Ибо те не суть формально то, для чего берутся их конкретные имена, а эти — наиболее [суть].

На второй аргумент следует сказать, что хотя первая субстанция в творениях различается от единичной природы, как конкретное от абстрактного, однако добавляет нечто к единичной природе, отличное от нее по природе вещи, откуда имеет, чтобы всецело субсидировать самой по себе. А то, что обычно говорится, что конкретное и абстрактное различаются только действием интеллекта, следует понимать в остальных [случаях], кроме первых сотворенных субстанций, как ясно из сказанного.

На третий скажи, что все рассуждение хорошо, но однако из него ничего не следует против того, что сказано нами; ибо тот человек, который...

Element 73 (page_0074.png)

[...] следовало бы из воспринятой человеческой природы к божественной субсистенции, общей трем божественным личностям, что [ее] можно было бы назвать творением. Как и человек, который произошел от воплощения божественного Слова: ибо чтобы человек был творением, необходимо, чтобы он имел конечную и зависимую субсистенцию, какой не была бы субсистенция того человека, потому что она была бы не человеческой, но божественной. Поэтому как мы не говорим, что тот человек, который есть Христос, есть творение, но Творец, потому что Его субсистенция есть божественная личностная, так и не [говорим мы этого] о том человеке, чья человечность была бы воспринята к общей божественной субсистенции, потому что его субсистенция была бы божественной сущностной. Итак, тот человек был бы первой субстанцией, потому что всецело субсидировал бы сам по себе и не выпрашивал бы свою субсистенцию у чего-либо, чьей частью или формой, или как бы формой он был бы; и не был бы *suppositum*, потому что был бы нечто общее трем божественным личностям по способу формы, потому что давал бы им бытие человека, и притом одного и того же человека. Однако из этих двух положений не может быть выведено, что в творениях *suppositum* и первая субстанция не одно и то же, поскольку человек, субсидирующий божественной субсистенцией, не может быть назван творением.

Чтобы это лучше понять, заметь, что в сотворенных вещах формально одно и то же — быть первой субстанцией и *suppositum*, а именно через то самое, что *suppositum* добавляет к единичной природе, рассматриваемой абстрактно, чем бы оно в конце концов ни было. Ибо

через то самое творение является независимо субсидирующим, через что оно становится несообщаемым, и наоборот: независимо, говорю, независимостью части от целого, или формы, или как бы формы от подлежащего, или как бы подлежащего также предикации, — каковая независимость свойственна первым субстанциям. Но в сотворенных [вещах] иное есть (если не формально, то, конечно, виртуально и по основанию) то, через что нечто есть независимо субсидирующее и несообщаемое. Ибо субсидирует ли Бог или человек божественной субсистенцией по основанию самой божественной сущности, [он] независимо субсидирует; и однако ни Бог, ни человек, субсидирующий божественной субсистенцией, не является несообщаемым по основанию самой божественной сущности формально, но по основанию божественной личности, виртуально и по нашему способу понимания присоединенной. Каковое различие между вещами сотворенными и несотворенными, или скорее несотворенной [сущностью], берется из конечности сотворенных и бесконечности несотворенной сущности. Ибо сотворенные сущности, поскольку из-за своей ограниченности не могут сообщать себя многим, каждая из себя усваивает себе только одно *suppositum*, и извне как бы ожидает, чтобы могла сообщить себя многим, а именно от самой божественной субсистенции, если они к ней воспринимаются. Несотворенная же сущность, поскольку она неограниченна, не привязана по своей природе к одному только *suppositum*, но есть как бы плодоносна для многих *supposita*. Откуда, если ее общая субсистенция сообщается какой-либо сотворенной природе, она также сообщает ей свою сообщаемость, так что хотя та сама по себе конечна и ограничена, однако становится общей для многих *supposita*.

Отсюда заключа́й, что в божественных [вещах] и в общем [смысле] иное есть основание первой субстанции, иное — *suppositum*; но в сотворенных вещах, ограничено и конечно, одно и то же определение для того и другого. В Боге же — нет.

Есть и другое возражение, по которому представляется, что в сотворенных вещах первая субстанция и *suppositum* не одно и то же, потому что, очевидно, любая первая субстанция представляется составленной из одного только низшего вида завершенной субстанции и добавленного индивидуирующего различия, как «этот человек» — из вида «человек» и «этой человечности»; между тем субстанция, так составленная, нуждается в дальнейшем добавлении, которым она была бы несообщаемой.

Element 74 (page_0075.png)

Решение. На это возражение следует ответить, что индивидуирующее различие, которое всегда следует брать в конкретном [виде], может рассматриваться двояко: одним способом, как оно добавляется к низшему виду субстанции, завершенному, взятому абстрактно, и ограничивает его к абстрактной единичной природе; другим способом, как оно добавляется к виду такого рода, взятому конкретно, и ограничивает его к конкретному единичному. Если, следовательно, оно рассматривается последним способом, а не первым: мы признаем, что первая субстанция составляется из одной только специфической природы и добавленного индивидуирующего различия; но отрицаем, что есть время для какого-либо дальнейшего добавления, которым субстанция, так составленная, была бы несообщаемой. Ибо индивидуирующее различие, как оно добавляется к конкретному специфическому [виду] специальной субстанции, формально включает то добавление; каковое добавление, если оно сотворено (о чем мы говорим), делает субстанцию не только всецело самой по себе субсидирующей, но и несообщаемой. Хотя если оно несотворено, а именно если есть некая божественная субстанция, к которой воспринимается сотворенная природа, не необходимо, чтобы оно делало субстанцию несообщаемой. Ибо если оно есть субсистенция личностная, как субсистенция божественного Слова, оно действительно делает субстанцию и всецело самой по себе субсидирующей, и несообщаемой; если же оно было бы сущностным, оно делало бы субстанцию всецело самой по себе субсидирующей, но не несообщаемой, как ясно из сказанного.

Отсюда заключа́й, что хотя одно и то же индивидуирующее различие, которым в сотворенных [вещах] устанавливается «эта человечность» и «этот человек», однако оно, как устанавливает «эту человечность», лишено термина, или последнего добавления в роде субстанции; как же устанавливает «этого человека», [он] завершен и формально включает такого рода добавление.

Если же кто-нибудь будет настаивать: следовательно, индивидуирующие различия, которые устанавливают первые сотворенные субстанции, не суть просто простые, но составные из простых и такого рода добавлений; и (что представляется гораздо более суровым) индивидуирующее различие, конститутивное для этого человека, который есть Христос, Которого мы исповедуем человеком и первой несотворенной субстанцией, составляется из простого индивидуирующего различия человечности Христа и добавления, или термина, несотворенной личности, — следует ответить таким образом. Добавление, которое вместе с сотворенной единичной природой устанавливает *suppositum*, не производит с природой *suppositum* композиции, потому что не имеет основания части, но чистого термина, как станет ясно из следующего рассуждения. В котором теперь необходимо исследовать, что же в конце концов есть то, что *suppositum* добавляет к природе.

Element 75 (page_0076.png)

Что же есть то, что *suppositum* добавляет к природе.

Вопрос VI. Опровержение первого мнения о различии *suppositum* и природы.

Раздел I.

В этом вопросе существуют четыре более известных мнения теологов, из которых первым представляется [мнение] Генриха Гентского, Дуранда и некоторых номиналистов, которые различают сотворенное *suppositum* и природу только способом постижения и обозначения, так что, очевидно, одна и та же единичная природа называется *suppositum*, поскольку постигается и обозначается как имеющая, а природой — поскольку постигается и обозначается как имеемая. Итак, они полагают, что нет иного различия между Сократом и единичной природой Сократа, чем между общим человеком и общей человечностью, которые различаются только действием интеллекта, как мы немного ранее сказали. Их главное основание — что в акциденциях конкретное и абстрактное различаются только словом постижения, следовательно, и в субстанциях.

Однако это мнение по заслугам отвергается докторами. Ибо согласно ему, во-первых, едва ли можно понять, каким образом божественное Слово восприняло человеческую природу и однако не восприняло человеческое *suppositum*, или человеческую личность, как определяют святые Соборы.

Затем, не только в божественных [вещах], но и в сотворенных вещах *suppositum* и природа были бы одним и тем же, и совершенно то, что есть, и то, чем оно есть, тогда как Отцы, а также древние схоластики утверждают, что в божественных [вещах] это одно и то же, а в сотворенных — нет. И недостаточно того, что говорит Дуранд: поэтому, мол, *suppositum* и природа в творениях называются древними не одним и тем же, потому что во всяком сотворенном *suppositum* даются некоторые акциденции, которые вместе с природой не суть одно и то же, что одна природа; ибо *suppositum* не есть некий агрегат из субстанции и акциденций, но чистая субстанция. И Отцы под именем *suppositum* не понимали природу вместе с акциденциями, хотя иногда и объясняли сотворенное *suppositum* через акциденции; иначе у них не было бы никакой трудности в этом вопросе, поскольку яснее света, что природа субстанции вместе с акциденциями и одна природа — не одно и то же. Итак, вопрос был: тождественно ли сотворенное *suppositum*, поскольку оно рассматривается в предикаменте субстанции, единичной природе; на каковой вопрос они повсюду учили отрицательной части ради тайны воплощения.

Второе опровержение.

РАЗДЕЛ II.

Мнение Скотта о двойном отрицании зависимости, которым формально объясняется [понятие] «suppositum».

ВТОРОЕ мнение принадлежит Скотту (II Sent., d. 1, q. 1, art. 3; dist. 6, q. 1; Quodlib. 19, art. 3). Он учит, что сотворенное «suppositum» (ипостась, субъект) не добавляет к единичной природе ничего, кроме отрицания двойной зависимости — актуальной и потенциальной (способности): как зависимости части от целого через себя, так и зависимости природы от чужого «suppositum», или, что то же самое, от другого, самостоятельно ее поддерживающего. Отсюда следует, что ни форма Сократа, пока она существует в теле, не является «suppositum», ибо она зависит от Сократа как актуальная часть его; ни [форма], когда она отделена от тела, [не является «suppositum»], ибо она способна быть частью Сократа. Равным образом и человеческая природа Христа [не является «suppositum»], ибо хотя она и не имеет способности или природной склонности (ибо так Скотт толкует «способность») быть в чужом «suppositum» (иначе она пребывала бы там насильственно), однако в собственном акте она находится в некотором «suppositum» как природа в том, чьей природой она является. Ибо Слово Божественное имеет двоякую природу: одну — божественную, согласно которой Оно существует как Бог, другую — человеческую, согласно которой Оно существует как человек. Поскольку же человечность Сократа ни актуально, ни по способности не является частью или природой какого-либо «suppositum», но лишь в силу потенции послушания (*potentia obedientiali*) может быть природой божественного «suppositum», Скотт заключает, что человечность Сократа вместе с обоими указанными отрицаниями есть «suppositum». И то же самое имеет место в отношении прочих сотворенных единичных и полных субстанций, кроме человечности Христа. Следовательно, сотворенное «suppositum» не отличается от собственной единичной природы, разве что природа рассматривается вместе с такого рода отрицаниями, взятыми сами по себе. Этого же мнения придерживались Бассоли, Авреол, Майорониус, Гавриил и почти все номиналисты, хотя иногда они, кажется, объясняют его иначе.

Мнение Скотта, которому следовали и номиналисты. Опровергается. Опровержение мнения Скотта. 1-е основание. 2-е основание. Слово восприняло человеческую личность.

НО это мнение не должно быть одобрено. Во-первых, потому что если бы оно было истинным, то, поскольку католическая вера учит, что Слово Божественное восприняло человеческую природу, но не восприняло человека, основание этого суждения было бы [таково]: оно восприняло природу так, что не восприняло отрицаний, которыми, по мнению Скотта, завершается «suppositum». Но это основание кажется недостойным того, чтобы его приводил теолог.

ЗАТЕМ, во-вторых, потому что едва ли можно было бы объяснить не только то [изречение] Иннокентия I, что «Слово потребило личность человека», то есть воспрепятствовало *complementum* (дополнению) человеческой Личности, которое называют «персональностью», но и то, что все теологи говорят: Слово Божественное в воплощении восполнило человеческую персональность. Ибо смысл был бы таков, что Оно воспрепятствовало и восполнило отрицания, что, как всякий видит, совершенно нелепо.

В-ТРЕТЬИХ, по следующему основанию: человечность, воспринятая Словом, становится личностью (*personatur*) во Христе, так сказать, не через нечто отрицательное, но через саму Персональность Божественного Слова, которая есть нечто положительное. Следовательно, и человечность Сократа становится личностью в Сократе не через нечто отрицательное, но через положительное. Ибо сотворенная персональность подражает несотворенной. И не имеет значения, что несотворенная Персональность есть [нечто] относительное, а сотворенная — абсолютное, поскольку из бесконечности божественного совершенства проистекает то, что персональность в Божественных [Личах] не может быть абсолютной. Отсюда следует, что ничто не препятствует подражанию тому, что сотворенная [персональность] абсолютна; но

[это] весьма препятствовало бы, если бы она была отрицательной, ибо отрицание, будучи не-сущим, не может истинно подражать природе сущего.

Вопрос из предыдущего [раздела].

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что все сотворенные «supposita» суть первичные субстанции, как было сказано. Первичные же субстанции, поскольку они суть субстанции и притом субстанции главные, не включают в свое constitution (устройство) никакого отрицания. Итак, поскольку Скотт полагает, что сотворенные «supposita» добавляют к единичной природе те отрицания, считая, что они относятся к устройению «suppositum» (что представляется ясным как из приведенного места, где он говорит, что природа формально становится ипостасью через указанное двойное отрицание, так и из первого [довода] Sent., dist. 23, где он пространно на это намекает, и то же самое откровенно признает Иоанн Бассоли, его ученик), — из этого следует, что его мнение не должно быть одобрено.

Бассоли in 2. dist. 7, q. 7.

В-ПЯТЫХ, потому что «suppositum» в сотворенных [вещах] совершеннее единичной природы. Ибо оно относится к единичной природе как всецело через себя существующее к тому, что не существует всецело через себя. Поскольку же единичная природа добавляет к общей природе нечто положительное, а именно индивидуирующее различие, следует, что и «suppositum» добавляет к единичной природе нечто положительное.

«Suppositum» в сотворенных [вещах] совершеннее единичной природы.

В-ШЕСТЫХ, потому что, поскольку «suppositum» есть через себя несообщимое (incommunicabile), а природа сообщима, как сказано выше, то в «suppositum», а не в природе должно быть дано нечто положительное, в чем утверждалась бы несообщимость «suppositum». И это основание не может быть ничем иным, кроме некоего положительного основания, которое «suppositum» добавляет к природе.

Ответ Скотта.

НА этот аргумент Скотт отвечает, что необходимость того, чтобы отрицание было присуще через нечто положительное, возникает лишь тогда, когда это [отрицание] включает в себя противоречие (repugnantiam). Таким образом, отрицание делимости на низшие [виды] присуще индивидам: ведь индивид добавляет к универсальной природе нечто положительное именно потому, что никакой силой невозможно сделать так, чтобы индивид делился на несколько низших [видов]. Но отрицание той двойной зависимости, которое завершает «suppositum», хотя и усматривается в божественных «supposita» вместе с противоречием (ибо божественное «suppositum» не может сообщаться другому «suppositum»), однако не усматривается с противоречием в сотворенных «supposita». Ибо, говорит он, ничто сотворенное не может быть дано такое, чему противоречило бы сообщаться божественному «suppositum». Поэтому нет необходимости, чтобы несообщимость сотворенного «suppositum» основывалась в чем-то положительном. Подобно тому как, поскольку поверхности не противоречит быть белой, нет необходимости, чтобы, когда она не бела, ей подобало отрицание белого через нечто положительное, как если бы дана была поверхность без всякого цвета, что может произойти божественной силой.

Хотя [решение] остроумно, но не решает аргумент.

ОДНАКО это решение, хотя и остроумно полагает основание ответа, nevertheless не совсем верно приспособливает его к поставленной цели. Ибо если сотворенное «suppositum» состоит из единичной природы и отрицаний, которые оно добавляет к единичной природе, то [утверждение], что оно сообщается божественному «suppositum», включает противоречие: ведь при таком сообщении единичная природа была бы актуально сообщена и не сообщена. Если же оно не состоит из таких отрицаний, но есть только единичная природа, имеющая эти отрицания как бы в качестве условий, без которых она не была бы «suppositum», то тогда воистину и формально этот человек был бы этой человечностью, и не различались бы через себя

и формально в сотворенных [вещах] «suppositum» и природа, но только акцидентально, чего он совершенно не хочет. К этому добавляется то, что Скотт должен был бы заметить в таком решении: «suppositum», поскольку оно есть «suppositum», не только в божественных, но и в сотворенных вещах присваивает себе основание несообщимости — всецело даже через потенцию непослушания (*potentiam inobedientialem*), каким бы образом оно ни полагалось отличающимся от единичной природы. Ибо если какое-либо «suppositum» сообщимо божественному «suppositum», следовательно, и восприемлемо для божественной *subsistentia* (ипостаси), что вся школа теологов отрицает, и притом не только с точки зрения природной потенции, но и потенции послушания, как ясно, как день. И не только все говорят это, но и доказывают из того, что если бы оно было восприемлемо, то могло бы быть воспринято, и, следовательно, после восприятия могло бы иметь собственную *subsistentia*, что противоречит основанию воспринятой вещи.

Ликет отступает от Скотта в этом вопросе.

ИТАК, ясно, что не должно быть одобрено мнение Скотта о добавленном отрицании, которое его толкователь Ликет счел настолько нелепым, что предпочел показаться неискусным толкователем, чем приписывать своему автору неправдоподобное мнение. И хотя в самом деле Ликет судит правильно, однако он неверно истолковал Скотта. Ибо хотя Скотт и говорит, что в этом вопросе есть два вероятных пути: один — о добавлении положительного, другой — об отрицании, — однако он столь явно склонился ко второму, что открыто противоречит его [собственному] мнению, приписывает ли Ликет, или кто-либо другой ему первый [путь], тем более что он часто в других местах явно принимает второй.

Опровержение третьего мнения.

РАЗДЕЛ III.

Третье мнение о «suppositum» — Капреола, который говорит, что оно добавляет *subsistentia*.

ТРЕТЬЕ мнение принадлежит Капреолу (*in 3 Sent.*), где, отвергнув три некоторых способа, которыми можно сказать, что сотворенное «suppositum» добавляет нечто положительное к единичной природе, он принимает четвертый, который утверждает, что оно добавляет *subsistentia*, или *existentia* (существование): не в том смысле, что нечто существует каким-либо образом, но поскольку оно существует через себя, или отдельно, или несообщимо. Эти три [понятия] у него означают совершенно одно и то же. Он добавляет, что «suppositum» не так добавляет *subsistentia* к единичной природе, чтобы она включалась в «suppositum» как часть, но так, что она соозначается и обозначается в косвенном смысле именем «suppositum». Это другие объясняют так: говорят, что сотворенное «suppositum», согласно мнению Капреола, добавляет к единичной природе *subsistentia*: однако не как нечто внутренне ей присущее, но как условие, без которого нет «suppositum». Это мнение Капреол считает принадлежащим св. Фоме во многих местах. Отсюда, поскольку св. Доктор иногда считает, что существование в сотворенных вещах реально отличается от вещи, чьим существованием оно является, неудивительно, что он добавляет, что и «suppositum» в сотворенных вещах реально отличается от природы; ибо это будет верно из-за соозначаемого таким образом существования, или *subsistentia*.

Опровергается.

НО и это мнение не нравится. Во-первых, потому что если различие природы и «suppositum» сводится только к соозначению слов или к условию, без которого природа не есть «suppositum», то не видно, что иное между этим и первым мнением, кроме того, что первое допускает соозначение акциденций, а это — только существования через себя.

ЗАТЕМ, по следующему основанию. Добавим, что когда оно не существует, то и поскольку оно не существует, оно есть «suppositum» и личность, а не природа. Следовательно, соозначаемое существование, или присоединенное в качестве условия, без которого [нечто]

не есть «suppositum», не является необходимым для того, чтобы «suppositum» отличалось от природы.

Основания Фомы.

В-ТРЕТЬИХ, потому что, как субстанция в общем не потому называется сущим через себя, то есть не существующим в субъекте присуждения (*inhaesionis*), что она обозначает формально или соозначает существование через себя, но потому что она есть некая сущность (*entitas*), которой подобает такое существование, — так равным образом подобает, чтобы первичная субстанция называлась сущим всецело через себя, то есть существующим не в другом субъекте — будь то присуждения или предикации, — не потому, что она обозначает формально или соозначает такое существование, но потому что она есть некая сущность, которой такое существование должно быть присуще.

Из оснований Фомы. Веское возражение против Капреола.

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что у св. Фомы (3 р. q. 17, art. 2) субъект существования сотворенной субстанции — не сама природа, но «suppositum». Ибо из этого основания он выводит, что человеческая природа во Христе не имеет сотворенного существования, но имеет существование несотворенное и божественное, потому что она не есть «suppositum», но существует через божественное существование «suppositum». Равным образом и Слово Божественное (3 р. q. 35, art. 5; Quodlib. 1, art. 2) не относится к Пресвятой Деве реальным отношением, потому что, как он говорит, реальное сыновство требует, чтобы «suppositum» имело реальное существование, данное матерью. Если, следовательно, «suppositum» как сотворенное есть субъект реального существования, а не природа, то, несомненно, по порядку [вещей] различие между природой и «suppositum» в категории субстанции должно быть дано прежде, чем «suppositum» будет иметь существование. Отсюда следует, что такое различие не должно сводиться к соозначению существования или к условию, без которого природа не есть «suppositum», но к чему-то предшествующему. И это основание должно иметь немалую силу у томистов.

Пятое [основание].

НАКОНЕЦ, потому что существование в сотворенных вещах по порядку предполагает природу того, что существует; в Боге же, по нашему способу понимания, несообщимое существование, поскольку оно несообщимо, предполагает, по крайней мере, по нашему способу понимания, нечто несообщимое, чему оно первично присуще. Но природа не есть несообщимое, а «suppositum». Следовательно, «suppositum» по порядку отличается от природы, по крайней мере, по нашему способу понимания, прежде чем будет дано какое-либо основание несообщимого существования. Так ясно, что это мнение не должно быть одобрено и не должно быть приписано св. Фоме.

Четвертое мнение и в какой мере оно должно быть одобрено.

РАЗДЕЛ IV.

Четвертое мнение — Каэтана.

ЧЕТВЕРТОЕ мнение принадлежит Каэтану (3 р. q. 4, art. 2) и некоторым другим, и не только новейшим схоластикам, но и древним. Ибо его из других, более древних, привел Скотт (in 3 Sent., d. 1, q. 1) как вероятное, а именно, что «suppositum» добавляет к единичной [природе] нечто в материи сущности (*materiae entitatem*). Затем его же до Каэтана приняли и другие (N. Argent. 3, d. 7, q. 1, art. 1). Но поскольку Каэтан его более прояснил, то у некоторых он считается чуть ли не автором его. Ибо он в комментариях на третью часть св. Фомы весьма пространно старается показать, что сотворенное «suppositum» добавляет к единичной природе некоторую внутреннюю сущность (*entitatem*), относящуюся к категории субстанции и реально отличную от природы. И он утверждает, что это мнение принадлежит св. Фоме: как потому, что св. Фома утверждает, что «suppositum» есть собственный субъект существования и сыновства, а природа — отнюдь нет, как мы только что изложили; так и потому, что он в другом месте учит, что из души и тела образуется в нас двойное единство: одно — природы, другое

— лица, откуда следует, что из них же образуется двойная сущность: природа и «suppositum», за которыми следуют такого рода единства; а также потому, что он не раз утверждает, что если бы какая-либо интеллектуальная природа, существуя в собственном лице, была воспринята в ипостась (subsistentiam) божественного Лица, то ее собственная персональность была бы уничтожена и собственное лицо разрушено. Этого он не сказал бы, если бы не был убежден, что «suppositum» добавляет к единичной природе некоторую внутреннюю субсистенциальную сущность, реально отличную от природы.

Каким примером Каэтан объясняет свое мнение.

А каким образом это добавленное [начало] относится к природе, Каэтан объясняет на примере точки, завершающей линию, и деления однородных, или подобных, субстанций. Ибо как точка, которая завершает линию, не есть часть линии, ни ее форма, ни каким-либо иным образом причина, но только предел (terminus): так и то добавленное [начало] (которое в «supposita» интеллектуальной природы называется персональностью, а в других [вещах] не имеет имени) есть только предел единичной природы и никоим образом не причина. Предел — потому что единичная природа не ограничена без этого добавления. Таким образом, человеческая природа, воспринятая Словом, поскольку она была пределом «от которого» (terminus a quo) восприятия, была неограниченной и получила предел от соединения с божественным Словом, чья персональность, которая от вечности была пределом божественной природы в Сыне, стала пределом воспринятой природы в Нем же. Но никоим образом не причиной: ибо если бы ограничивать воспринятую природу означало нечто причинять, то, поскольку всякое основание причинения, которое находится в Боге, обще всей Троице, Отец и Святой Дух также восприняли бы человеческую природу. Мы видим также, что в однородных субстанциях, как вода, дерево и подобные, одним лишь делением возникает множество «supposita». Это деление дает частям этих субстанций лишь то, что они актуально имеют новое ограничение, которого в целом они не имели, разве что в потенции. Что является очевидным доказательством того, что то, что «suppositum» добавляет к единичной природе, есть чистый ее предел. А что св. Фома именно так и думал о чистом ограничении, Каэтан убеждает из его писаний в третьей книге «Сентенций» (dist. 15), где он говорит: «То, что воспринимается, относится к чему-то более полному, само будучи неполным, и это противоречит смыслу лица, которое предполагает наибольшую полноту». Эти слова св. Фомы, во-первых, означают, что единичная природа без персональности неполна. Затем — что она восполняется персональностью как последним пределом, поскольку свойство последнего предела — не быть далее ограничиваемым.

В каком отношении мнение Каэтана не одобряется.

НО это мнение в том, что оно утверждает, что «suppositum» добавляет к единичной природе нечто реально от нее отличное, нами не одобряется, согласно тому, что мы сказали в шестой главе о реальном различии. И основания, заимствованные у св. Фомы, не доказывают, что между ними существует реальное различие, если только под именем реального различия не понимать одно лишь различие из природы вещи, чего Каэтан совершенно не хочет. Ибо если дано это различие между персональностью и олицетворенной природой и вообще между «supposita» (ипостасностью), так сказать, и «suppositum», то все же может оставаться истинным то, что говорит св. Фома: а именно, что не природа, а «suppositum» есть субъект сыновства или существования; и что из души и тела образуется двойная сущность: одна — природы, другая — «suppositum»; и наконец, что сотворенное лицо, существующее в природе вещей, разрушилось бы, если бы его природа была воспринята в ипостась божественного Лица. Ибо для того, чтобы все это можно было сказать, достаточно различия из природы вещи между «supposita» и «suppositum». Подобно тому как хотя виды и индивиды, и вообще высшие и низшие [роды] не различаются как вещи от вещей, мы, однако, говорим, что не виды, а индивиды суть субъекты общих акциденций через себя. И равным образом из материи и формы образуются не только сущности высших, но и низших [родов]; и наконец, мы говорим, что

одни фигуры тел разрушаются, другие возникают, когда одни тела превращаются в другие, хотя фигуры не суть вещи, отличные от самих количеств тел.

В каком отношении мнение Каэтана вероятно и полностью одобряется.

А в том, что Каэтан считает «suppositivitates» некими положительными [началами], скрывающимися под существованием «supposita», которые суть чистые пределы природ, ставших «supposita», без которых они (по крайней мере, естественным образом) совершенно не могут существовать, — его мнение нам представляется истинным и полностью одобряемым. Но что же в конце концов есть это положительное [начало]: субстанция ли формально, или некий чистый модус бытия субстанции, — стоит исследовать. Ибо что оно не есть акциденция или чистый модус бытия акциденции, ясно следует из опровержения предложенных мнений.

Что есть это положительное [начало], которое «suppositum» добавляет к природе.

Ибо Эгидий Римский в трактате «О составе ангелов» говорит, что это есть модус бытия, который природа приобретает из того, что с ней соединяется бытие. И это сказано правильно. Ибо сотворенная и полная природа, хотя и contingent (случайно) соединяется со своим бытием существования, однако, поскольку она соединяется с ним — происходит ли это через порождение или через творение, — всегда следует модус бытия через себя, так как действия, которыми нечто становится через себя, должны завершаться на чем-то существующем через себя. Как явствует из первой книги. И следовательно, [природа соединяется] с чем-то, имеющим скрытый под существованием модус бытия, которому это [существование] должно быть присуще. Этот модус бытия в конечных и полных природах завершает и совершенствует основание «suppositum».

У Эгидия Римского, по-видимому, это есть модус бытия.

А является ли он субстанциальной сущностью (entitas) или же чистым модусом бытия и не имеет никакого основания сущности, но только модус бытия, каковым мы в предыдущей книге называли само существование, — недостаточно ясно, что думает Эгидий. Конечно, Аргентинас, который цитирует его в свою пользу, считает, что это некая сущность, и не может быть иной, кроме субстанциальной, хотя и неполной, но восполняющей и относящейся к категории субстанции, если она конечна, — оставим в стороне персональности божественных «supposita», которыми и сотворенные природы могут быть ипостазированы божественной силой. И таким образом, подобает думать, что и св. Фома, и Эгидий, и все, кто правильно говорил об этом деле, думали. И нам представляется, что должно думать именно так.

Ибо «suppositum» не добавляет к природе только некий чистый модус бытия.

А что «suppositum» не добавляет к природе только некий чистый модус бытия, представляется ясным из следующих аргументов. Во-первых, потому что, поскольку «suppositum», как «suppositum», присваивает себе основание субстанции и притом субстанции главной и полностью [завершенной], необходимо, чтобы то, что завершает и делает совершенным его основание, было чем-то субстанциальным, а не чистым модусом субстанции.

Первое.

ВО-ВТОРЫХ, потому что, поскольку собственный модус бытия «suppositum» таков, что оно не только актуально, но и потенциально не зависит от чего-либо как его часть, или форма, или как бы форма, но также никогда не может быть частью, или формой, или как бы формой чего-либо иного. И этот модус не присущ природе, поскольку она отличается от «suppositum», так как она есть как бы форма «suppositum». Необходимо, чтобы он был либо модусом бытия не чистым, но сущностным (entitativus) и субстанциальным для «suppositum», либо чтобы следовало нечто иное, внутреннее и субстанциальное для «suppositum», что не содержится в основании природы. Но никакая необходимость не заставляет искать что-либо иное, кроме самого модуса бытия, если он полагается сущностным и субстанциальным. Следовательно, то

добавленное [начало], которое завершает основание «suppositum», не есть некий чистый модус бытия, но сущностный и субстанциальный.

Второе.

В-ТРЕТЬИХ, потому что, поскольку несотворенные персональности, которым, насколько возможно, должны подражать сотворенные, не суть чистые модусы бытия, но каждая из них формально есть сущность (entitas), нет причины, по которой мы должны делать сотворенные [персональности] чистыми модусами бытия. И не возражай, что таким образом, поскольку несотворенные суть относительные, следует, что и сотворенные должны быть относительными: ибо это возражение не имеет никакого значения, так как сотворенные могут быть формально сущностями, как станет ясно из решения аргументов, которые будут предложены против этого мнения; и однако они не могут быть относительными: как потому, что отношения тварей, будучи акциденциями, не могут завершать основание какой-либо субстанции; так и потому, что, поскольку только отношения производящего и произведенного могут быть пригодны для установления лиц, как явствует в божественных [Лицах], если бы сотворенные лица устанавливались такими отношениями и, следовательно, внутренне не различались бы, разве что одно производило бы, а другое было произведенным, — все они имели бы одну и ту же по числу природу, подобно божественным [Лицам], что в сотворенных [вещах] совершенно невозможно. Если же сотворенные персональности не суть чистые модусы бытия, но некие субстанциальные сущности, то, следовательно, и остальные восполнения сотворенных «supposita» [не суть чистые модусы].

Третье.

НАКОНЕЦ, потому что если бы они были чистыми модусами бытия, мы не могли бы правильно сказать, что сотворенная персональность, которая должна принадлежать человечеству Христа, восполнена божественной персональностью Слова: поскольку не модус бытия, но сущность (entitas) называется восполняемой через сущность. Как в святой Евхаристии не модус бытия акциденций хлеба, но сама субстанция хлеба в поддержании акциденций чудесным образом восполняется Богом, поддерживающим ее. И не имело бы места также [изречение] папы Иннокентия: «Слово Божественное потребило лицо человека». Ибо поскольку то, что относится к природе, не было потреблено, но только человеческая персональность, которая должна была принадлежать природе, — каким образом можно было бы сказать, что она потреблена, если бы она была чистым модусом бытия? Ибо не говорится, что потребляется что-либо, кроме того, чье бытие полностью уничтожается. Но чистые модусы бытия не имеют бытия — ни сущности, ни существования — в смысле сущности (entitative), и поэтому называются чистыми модусами бытия.

Четвертое.

ИТАК, восполнения «supposita» в сотворенных [вещах] могут называться модусами бытия, как их называют хорошие авторы, но не чистыми, а сущностными (entitativi) и потому субстанциальными. Между этими восполнениями и индивидуирующими различиями есть то различие, что индивидуирующие различия, поскольку они не суть чистые пределы природ, но их конститутивные части, не называются модусами бытия, но последними различиями сущих. Индивидуирующие различия также необходимо и внутренне присущи тем индивидуированным природам, чьими различиями они являются. А восполнения «supposita», хотя и присущи «supposita» с естественной необходимостью (поскольку любая природа индивида присваивает себе свое восполнение, которое естественно за ней следует), однако, поскольку они могут быть воспрепятствованы и восполнены божественной персональностью, нет сомнения, что, если рассматривать силу Бога, они должны быть названы присущими индивидуированным природам contingent (случайно).

Те же восполнения в сотворенных [вещах] суть сами ипостаси (subsistentiae).

А что эти восполнения «supposita» в сотворенных [вещах] суть сами ипостаси (subsistentiae), или основания ипостазирования, в третьем значении слова «субсистенция» у философов, изложенном выше, — если имя «субсистенция» берется для модуса бытия, скрывающегося под существованием всецело через себя, а не для самого существования всецело через себя. Это и было причиной того, что св. Фома, как кажется, говорил об этом деле по-разному: иногда он пишет, что субсистенция в том третьем значении относится к конститутивному основанию «supposita»; иногда же, что она есть как бы некие свойства «supposita». И то и другое говорится истинно, но имя «субсистенция» берется то в одном, то в другом смысле: то для сущностного и субстанциального модуса бытия, скрывающегося под существованием всецело через себя, то для самого существования всецело через себя.

Каким образом субсистенция в божественных [Личах] относится к конститутивному основанию лиц.

Если же мы говорим о божественных персональностях, то в обоих смыслах субсистенция относится к конститутивному основанию лиц из природы вещи, хотя, по нашему способу понимания, субсистенция для персонального существования есть как бы персональное свойство. И мы можем упорядоченно, по нашему обычному способу, помыслить после лица, установленного через поддерживающее основание ипостазирования, которое есть само персональное отношение.

Решение того, что возражается против одобренного мнения.

РАЗДЕЛ V.

НО есть многое, что, кажется, подрывает одобренное мнение. Во-первых, возражает Скотт: если это мнение истинно, то будет верно и то, что в человеке дана некая сущность (entitas), которая не воспринята Словом и даже не может быть воспринята, а именно сама сущность персональности, которую, как говорят, лицо включает сверх единичной природы. А это нелепо: как потому, что, по словам Дамаскина, «что не восприемлемо, то неисцелимо»; так и потому, что всякая сотворенная сущность находится в потенции послушания по отношению к божественному Лицу, так что может быть воспринята в Его ипостась.

Аргументы против этого мнения. Первый. Ответ Каэтана.

На этот аргумент Каэтан отвечает, что необходимо должно быть уступлено, что некая сущность не может быть воспринята в божественную ипостась. Ибо все уступают, что Лицо, как Лицо, не может быть воспринято. Следовательно, поскольку Лицо, как Лицо, есть субстанция, [оно есть] как некая субстанция, и то, что...

Второе возражение.

ОТСЮДА следует, что некая сущность не может быть воспринята; поэтому неудивительно, если и сущность персональности не может быть воспринята. Из чего следует, что не всякая сущность находится в потенции послушания к такого рода восприятию, но всякая и только та, которая относится к природе, поскольку она отличается от лица.

Объясняется место у Дамаскина.

А то, что говорит Дамаскин: «Что не восприемлемо, то неисцелимо», — должно быть отнесено только к тому, что относится к природе, поскольку она отличается от лица. Это явно выводится из того, что Дамаскин в том месте ясно учит, что личностное (personalia) не было воспринято. А также: «Бог воспринял все, что насадил в нашей природе». Ибо он сказал «в природе», а не «в лице».

Бог воспринял все, что насадил в нашей природе. Второе [возражение].

АРГУМЕНТИРУЕТ также Скотт: из этого мнения следует, что человечество Христа лишено той сущности персональности, которую имеют остальные люди; откуда, по-видимому, следует, что Его человечество несовершенно. Следует также, что Христос не есть однозначно (univocе) человек с остальными людьми.

Решение. Человечество Христа совершенно. Христос однозначно человек с остальными.

НА этот аргумент должно сказать, что хотя само человечество во Христе само по себе есть сущее неполное, как и в остальных людях, однако оно не есть несовершенная природа, поскольку ему не недостает индивидуирующего различия, и оно не является частью другой, более совершенной природы. И оно не является несовершенным из-за отсутствия персональности, ибо вместо человеческой персональности оно имеет божественную персональность. Не следует также, что Христос не есть однозначно человек с остальными людьми, потому что однозначность (*univocatio*) рассматривается у отдельных людей не согласно персональностям и даже не согласно индивидуирующим различиям, но согласно специфической природе, которая однозначно присуща Христу и остальным людям. Иначе, если бы при однозначности нужно было учитывать то, чем различаются однозначные [вещи], ни один человек не был бы однозначно тождественен другому, поскольку никакие индивидуирующие различия не присущи однозначно, как сказано выше.

Рассматривается однозначность. Третье возражение Скотта.

ВОЗРАЖАЕТ также тот же [Скотт]: если бы человеческая природа была отпущена Словом, то, согласно этому мнению, она либо существовала бы без персональности, либо ей была дана новая реальность, которая, однако, не может быть дана одним лишь отпущением.

Решение Каэтана.

НА это возражение Каэтан отвечает, что отнюдь не было бы так, чтобы отпущенная природа существовала без персональности; ибо за ней, как он говорит, тотчас последовала бы собственная персональность — не через новое действие, но через некоторое естественное следование, каким образом тяжелое тело, когда устранено препятствие, стремится вниз.

Объяснение решения.

Но должно заметить, что мнение св. Фомы таково: человеческая природа не может быть отпущена Словом и существовать, если ей не будет дано также новое существование. Ибо он полагает, что человечество Христа не существует иначе, как существованием божественного Слова, что выше мы назвали менее вероятным. Должно также заметить, что пример с тяжелым телом, которому не препятствуют, не во всем подходит к предложенному делу: ибо человеческая природа Христа не таким же образом препятствуется божественной персональностью, чтобы не иметь собственной, каким тяжелое тело препятствуется удерживающим его в верхнем месте, чтобы не стремиться вниз (ибо оно препятствуется силой и потому естественно желало бы быть отпущено Словом). Но пример с тяжелым телом приведен для того, чтобы понять, каким образом собственная персональность возникла бы в отпущенной природе от одного лишь отпущения, хотя природа, поскольку она находится в Лице Слова, не имеет никакого стремления к собственной персональности.

Возражение против решения.

МОЖНО против этого решения возразить так: если из отпущенной природы может возникнуть собственная персональность, и притом естественным следованием, как сказано, то может случиться, что то же по числу [сущее] естественно вернется. Поскольку если бы Слово восприняло природу уже существующего человека, то то же по числу «*suppositum*» вернулось бы через отпущение. А то, что одно и то же по числу естественно возвращается, относится к тому, что обычно отрицают как возможное.

Второе возражение.

КРОМЕ ТОГО, если бы собственная персональность естественно следовала за отпущенной природой, она была бы, несомненно, ее свойством (*passio*) и была бы причинена ею, что нельзя сказать. Ибо Бог через Себя Самого не может восполнить свойство или какой-либо эффект творения, но [может восполнить] причину.

Решение первого.

НА первое возражение последователи св. Фомы скажут, что необходимо, чтобы там intervened (имело место) чудо нового существования, которое Бог сообщил бы отпущенной природе. Однако нет необходимости, чтобы мы были вынуждены к таким крайностям. Ибо то, что обычно говорится — что не может случиться, чтобы то же по числу естественно вернулось, — должно пониматься о возвращении того же по числу не только в отношении «suppositum», но и в отношении природы, и притом через порождение.

Каким образом следует понимать, что то же по числу естественно не может вернуться.

В данном же случае природа не была бы восстановлена, поскольку, как правильное считают другие, она не утратила бы собственного существования, которым обладала, и такого рода восстановление «suppositum» не произошло бы через истинное порождение.

Решение второго возражения.

НА второе можно сказать, что естественная персональность следует за сотворенной природой не как свойство (passio), но как предел (terminus), хотя ей можно воспрепятствовать, как в воплощении. И не должно отрицать, что она некоторым образом есть эффект природы, так что возражение не имеет силы. Ибо Бог, хотя через Себя Самого не может восполнить эффект, поскольку он есть эффект, однако может восполнить его в той части, в которой он не включает несовершенства. Подобно тому как Он восполняет сотворенную причину в той части, в которой она не предполагает несовершенства; а ограничивать природу не влечет за собой никакого несовершенства.

Бог, поскольку может восполнять через Себя, есть как бы [причина] эффекта. Четвертое главное возражение Скотта.

ВОЗРАЖАЕТ кроме того Скотт: если это мнение истинно, может случиться то, что никоим образом не должно быть допущено, а именно, что единичная природа существовала бы без всякой персональности. Ибо если персональность в сотворенных [вещах] есть сущность, по порядку последующая за природой, чем единичная природа, то Бог может создать единичную природу без ее собственной персональности и не сообщать ей божественную персональность, что он сам считает невозможным.

Ответ Каэтана. Решение автора.

Каэтан не считает такой исход невозможным, особенно потому, что он верит (как было сказано), что то, что завершает основание «suppositum», реально отличается от единичной природы. Но мы не одобряем его мнения о реальном различии персональности от природы и никаким образом не верим, что может случиться, чтобы какая-либо способная к персональности природа существовала без всякой персональности. Ибо представляется не менее невозможным дать в природе вещей способную к персональности природу без всякой персональности, чем дать способную к фигуре величину без фигуры. Но есть то различие, что Бог не может через Себя Самого восполнить фигуру величины и через Себя Самого ее ограничить, потому что фигура и количество по своему основанию присущи (inherentia); и однако Он может через Себя Самого восполнить сотворенную персональность, потому что персональность по своему основанию не есть то, что присуще или есть часть, но только то, что ограничивает способную к персональности природу, что Богу нисколько не противоречит.

Выводится, что природа может существовать без персональности.

Итак, если Бог создает единичную способную к персональности природу без собственной Персональности, то есть препятствуя тому, чтобы в ней возникла собственная персональность, это никогда не произойдет и не может произойти иначе, как через замещение чужой [персональностью].

Это, по-видимому, есть мнение св. Фомы.

И это, по-видимому, есть мнение св. Фомы в 3 Sent., dist. 5.

Возражение. Разрешение.

Если же кто-либо будет настаивать, что все, что привходит к сущему в акте, есть акциденция, как не раз учит Аристотель, — должно ответить, что Аристотель говорит о всецело завершенных сущих, каковой не является воспринятая человечность, поскольку она не принимает добавления в своем роде, ни через привхождение какой-либо вещи, но [только] через форму, сообщающую [ей] форму.

Возражение Дуранда против одобренного мнения.

ДУРАНД также возражает, что конкретное и абстрактное в категории субстанции различаются не более, чем в категориях акциденций. Или что в категориях акциденций «это белое» и «эта белизна» означают совершенно одно и то же (ибо «белое», как говорит Аристотель в «Категориях», означает только качество). Следовательно, и в категории субстанции «этот человек» и «эта человечность», или Платон и «Платоновость». Поэтому «suppositum» не включает никакой сущности, которую не включала бы единичная природа.

Решение.

НА этот аргумент должно ответить, отрицая положение, исходя из сказанного. Ибо каким бы образом дело ни обстояло в универсалиях, однако в единичных [вещах] дело обстоит иначе. Ибо «этот человек», например, означает вещь завершенную, а «эта человечность» — незавершенную. В акциденциях же и абстрактное, и конкретное означают вещь завершенную, как «это белое» и «эта белизна». Ибо как «это белое» не принимает добавления в роде качества, так и «эта белизна».

Аргументы других.

ДРУГИЕ возражают таким образом: всякая субстанция, которая усматривается в материальных вещах, есть либо материя, либо форма, либо составное из материи и формы, как явствует из второй книги «О душе». Персональность человека не есть материя или форма, как явствует, поскольку они всецело включаются в единичную человечность; она также не есть целое составное, потому что она не есть сама единичная человечность. Следовательно, она не есть субстанция.

Решение.

ОТВЕЧАЮТ, что Аристотель, когда говорил о составном, не исключил его восполнения, которое в интеллектуальных субстанциях называется персональностью. Итак, из материи и формы человеческой возникает не только эта человечность, но и ее восполнение, которое есть человеческая персональность. Но человечность — как природа составного, персональность же — как предел и завершение составного, а само «suppositum» — как то, что полагается завершено и просто становится.

Другой аргумент.

ВОЗРАЖАЮТ также: если Персональность есть сущность, отличная от единичной природы, может случиться, что она существует божественной силой, отделенная от единичной природы, чего, однако, ум не постигает.

Разрешение.

Этот аргумент доставил больше хлопот тем, кто говорит, что Персональность реально отличается от единичной природы; и, конечно, Каэтан, кажется, недостаточно от него отделяется. Нам же, кто это отрицает, он не представляет никакой трудности. Итак, должно отрицать следование, против которого приводится много примеров: как в отношении, которое не может существовать без основания, и в различии, которое не может существовать без рода или вида, который оно ограничивает.

Третье.

ПРИВОДЯТ также: если это мнение истинно, то когда вода или дерево делится, возникает столько абсолютных сущностей, завершающих «supposita», сколько частей возникает из деления, что представляется невероятным.

Решение.

НО должно сказать, что нет ничего удивительного, поскольку возникает и столько «supposita», которых прежде не было. Заметь, однако, что иное основание для индивидуирующих различий, иное для такого рода восполнений. Ибо мы сказали выше, что индивидуирующие различия, которые возникают через такого рода деления, были до деления частями одного целого индивидуирующего различия. Но иначе обстоит дело с восполнениями, завершающимися те «supposita», которые возникают из деления. Ибо такого рода восполнения до деления не были частями восполнения целого, которое было разделено, потому что таким восполнениям противоречит быть частями одного целого восполнения, что, однако, не противоречит индивидуирующим различиям.

Четвертое.

НАКОНЕЦ, можно так аргументировать: согласно этому мнению, составное не представляется единым через себя, поскольку из двух сущих не возникает одно сущее через себя, как говорится в седьмой книге, если одно не есть акт, или форма другого. Но единичная природа не есть форма того восполнения, как явствует; и то восполнение не есть форма единичной природы, потому что в таком случае персональность человеческой природы не могла бы быть восполнена божественным «suppositum», поскольку в Боге нет ничего, что могло бы быть внутренней формой творения.

Разрешение.

НА этот аргумент можно так ответить: то, что Аристотель говорит в приведенном месте, должно пониматься в отношении актов, составляющих нечто третье. Предел же не производит сложения с ограничиваемой вещью, как и точка не производит [сложения] с линией, и последнее изменение не есть [сложение] с движением. Поэтому нет необходимости, чтобы одно было актом или формой другого, но достаточно, если одно есть предел, а другое — ограниченное. А божественное Слово, хотя и не может informare (сообщать форму) воспринятой природе, однако может Своей персональностью ее ограничить. Так ясно, что же есть то, что «suppositum» добавляет к единичной природе, и каким образом оно к ней относится.

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХРИСТОС ГОСПОДЬ

первичной субстанцией категории.

ВОПРОС VII.

Аргументы в пользу отрицательной части.

РАЗДЕЛ I.

ОДНАКО не должно обойти молчанием ту трудность, которую orthodox (православным) теологам и философам представила вера: каким образом Христос Господь относится к родам и видам категории субстанции. Содержится ли Он, спрашиваю, через себя и непосредственно под человеческим видом и его родами как истинно первичная субстанция этой категории, или нет? И поскольку Христос Господь есть и истинный Бог, и истинный человек, вопрос не о Нем как о Боге, ибо так ясно из первого вопроса, что Он не содержится [в этой категории].

Аргументы отрицательной части. Первый.

ВО-ПЕРВЫХ, Христос Господь, даже поскольку Он есть этот человек, есть Бог. Ибо Он не есть этот человек только через единичную человеческую природу, которую Он воспринял, как явствует; и не через нее и через некоторую человеческую персональность, присоединенную [к ней], иначе Он не воспринял бы божественную природу, но целую Личность, что осуждено на многих вселенских соборах и противоречит самому смыслу восприятия. Ибо то, что несообщимо, не может быть воспринято, как учат все теологи. Лицо же определяется как «несообщимая субстанция разумной, или интеллектуальной, природы». Итак, Христос Господь есть этот человек через единичную человеческую природу и через персональность божественного Слова, от Которого она воспринята. Но персональность божественного Слова есть сам Бог. Следовательно, Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, есть вместе [и] Бог, и потому не помещается под какой-либо вид или род субстанции.

Второй.

ЗАТЕМ, что Христос Господь, даже поскольку Он есть этот человек, есть Творец, Испытатель, Податель благодати и славы, что утверждают Священные Писания, подтверждают постановления Отцов и показывают теологи. А это, поскольку оно присуще только Богу, ясно показывает, что Христос Господь, даже поскольку Он есть этот человек, есть Бог, и потому не содержится ни в каком категориальном ряду.

Третий.

В-ТРЕТЬИХ, что действия Христа Господа были бесконечной заслугой — вещь, избитая у теологов. Однако они не проистекали от Него как от Бога, потому что Бог, как Бог, не есть какая-либо низшая личность и потому ни у кого не может заслужить; и не как от человека, то есть по основанию одной лишь человеческой природы, поскольку все [действия] человеческой природы конечного и ограниченного совершенства. Следовательно, они были бесконечной заслугой, поскольку проистекали от Него как от этого человека, то есть одновременно Бога и человека. Отсюда следует, что поскольку Он есть этот человек, Он не есть первичная категориальная субстанция.

Четвертый.

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что если бы Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, не включал в свое формальное основание божественную персональность, — а известно, что Он никоим образом не включает человеческую (иначе, поскольку Он есть этот человек, Он был бы чистым человеком и чисто человеческой личностью), — то следовало бы, что Он, поскольку Он есть этот человек, не имеет основания личности и, как таковой, не рожден от блаженной Девы, не назван должным образом Иисусом, то есть Спасителем, и не совершил нашего спасения, ибо все это может быть присуще только личности. Следовательно, Он, поскольку Он есть этот человек, формально и внутренне включает божественную персональность, и потому представляется ясным, что Он не есть первичная категориальная субстанция.

Пятый.

НАКОНЕЦ, потому что если бы Он, поскольку Он есть этот человек, не включал формально божественную персональность, — а очевидно, что Он не включает человеческую, — то следовало бы, что Он, поскольку Он есть этот человек, есть Бог и Личность не иначе, как коннотативно (*connotative*), каким образом «это белое» есть Сократ. Но это никоим образом нельзя сказать: ибо Он воистину, поскольку Он есть этот человек, есть Бог и божественная Личность не коннотативно, но субстанциально. Ибо любая личность по своему формальному основанию есть последний субъект и потому не может ничего коннотировать — ни истинный субъект, ни как бы субъект; иначе была бы дана личность, которая по своему формальному основанию была бы присуща или как бы присуща субъекту, что противоречит формальному основанию первичной субстанции и, следовательно, основанию личности. Итак, Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, включает божественную персональность и (что отсюда можно заключить) не есть первичная субстанция, относящаяся к категории субстанции.

К этому можно добавить для этой части [изречение] Дамаскина (3 lib. *Orthod. fidei*): «Во Христе Господе не должно принимать общего вида», — общего, очевидно, либо с остальными людьми, либо с любыми другими вещами.

Отвергается мнение некоторых.

РАЗДЕЛ II.

ИТАК, вся трудность этого дела состоит в следующем. Ибо это *predication* (сказывание): «Христос есть человек» — есть ли [сказывание] вида о своем индивиде, как и это: «Сократ есть человек», «Платон есть человек», — принимая, разумеется, Христа Господа, поскольку Он есть этот человек. Ибо если [это так], то Христос Господь также будет первичной категориальной субстанцией; если нет, то не будет.

Первое мнение, принадлежащее Скотту и его последователям, а также номиналистам.

СКОТТ (in 3 dist. 7 и dist. 22), полагая, что Христос Господь, даже поскольку Он есть этот человек, включает божественную природу (и правильно, как представляется из сказанного), утверждает, что это predication (сказывание) не необходимо, но contingent (случайно) и потому не есть [сказывание] вида о своем индивиде. За ним следуют не только все скотисты, но и многие другие, среди которых Дуранд, Гийом, Оккам, Иоанн Майор и большинство номиналистов, принимая имя Христа, как его понимает Скотт. Хотя некоторые из них считают, что имя Христа может быть принято для Христа, поскольку Он есть этот человек, не включая божественную природу, как станет ясно ниже. А что это предложение contingent (случайно), они доказывают таким образом.

Предложение contingent доказывают следующими аргументами. 1.

ВО-ПЕРВЫХ, потому что Христос не был человеком до воплощения, как явствует, и не был человеком в три дня смерти, как учат теологи. Следовательно, Он contingent (случайно) человек.

2.

ЗАТЕМ, потому что частное или единичное предложение, в которое обращается contingent (случайное) [предложение], также contingent, как явствует из книги «Об истолковании». Например, если это contingent: «Человек есть белый человек», то и это: «Белый человек есть человек», в которое оно обращается, будет contingent. Но это: «Этот человек есть Христос» — contingent, потому что оно истинно сейчас и не было истинным до воплощения и в три дня смерти, так как тогда ни один человек не был Христом. Следовательно, и это: «Христос есть человек» — contingent.

3. Демонстрация. Exposition (изложение).

В-ТРЕТЬИХ, потому что если бы оно было необходимым, или вечной истины, то необходимым было бы также это: «Бог есть человек», как явствует из этой exposition (излагающей) демонстрации: «Христос есть человек, Христос есть Бог; следовательно, Бог есть человек». В ней, если все antecedent (предшествующее) необходимо, то же должно быть сказано и о consequent (следующем). Но это: «Бог есть человек», и даже это: «Слово Божественное есть человек» — contingent.

4.

НАКОНЕЦ, потому что как ratio, или речь, ложная в себе, не сказывается ни о каком истинном субъекте, например «диаметр квадрата соизмерим со стороной», как учит Аристотель в этой книге (гл. 29), так равным образом никакой истинный предикат не сказывается о ложном в себе основании (ибо ты не скажешь истинно, что некая вещь есть диаметр квадрата, соизмеримый со стороной, или что такой диаметр есть некая истинная вещь, как ясно через индукцию). Но Христос означает нечто соединенное из человеческой и божественной природы, каковое соединенное не было истинным до воплощения и не было истинным в три дня смерти. Следовательно, тогда о Христе не сказывался истинно человек. Ибо, чтобы воспользоваться их примером, как об этой связи «человек — камень» никогда истинно не утверждается субстанция или иной реальный и истинный предикат, потому что всегда субъект есть ложная связь, так и прежде чем человечество было соединено с божественным Словом, и в тот промежуток времени, когда Его душа была отделена от тела, не мог истинно сказываться человек о Христе, потому что тогда была ложной связь, которую означает имя Христа.

Опровергается мнение Скотта, и показывается его ложность посредством этих аргументов.

НО это мнение заслуженно не нравится св. Фоме и многим другим серьезнейшим теологам, среди которых Аленсиус, Великий Альберт, св. Бонавентура, Ричард, Марсилиус, Капреол, Казтан и другие томисты. Ибо что оно ложно, станет ясно из следующего.

1. «Человек» есть сущность Христа, как и «Бог».

ВО-ПЕРВЫХ, потому что, поскольку в этом предложении «Христос есть человек» предикат сказывается об основании субъекта, как и в этом «Христос есть Бог», отсюда ясно следует, что ни одно из них не является contingent, но необходимым и притом *per se* (через себя) в первом модусе сказывания *per se*. А что предикат в обоих [предложениях] относится к основанию субъекта, явствует из того, что часть целого соединенного необходимо и *per se* в первом модусе относится к основанию целого. В обоих же предложениях сказывается часть целого соединенного о целом соединенном, которое есть Христос. Ибо Христос, как говорит Дамаскин, есть имя ипостаси, которое означает две природы: божественную и человеческую.

2. Contingent (случайность) связи не препятствует необходимости сказывания.

ЗАТЕМ, потому что если бы что-либо препятствовало тому, чтобы о Христе Господе необходимо сказывался человек, то это была бы сама contingent (случайность) связи человеческой природы с божественной (ибо ничего иного не приводит Скотт и его последователи в этом споре). Но contingent (случайность) этой связи ничему не препятствует, поскольку ни contingent (случайность) связи формы с материей, ни акциденции с субъектом не препятствует тому, чтобы многое необходимо сказывалось о целом соединенном, как «животное» о человеке и «искусственное» о статуе. Следовательно, хотя связь человеческой природы с божественной contingent (случайна), ничто не препятствует тому, чтобы о Христе Господе необходимо сказывался человек.

3.

В-ТРЕТЬИХ, потому что Христос Господь не менее истинно называется человеком, чем Богом, поскольку Он в обоих [отношениях] совершенен и не менее собственно причастен человеческой природе, чем остальные люди, как единодушно учат Отцы. Но Он не contingent (случайно) и не *per accidens* (через привходящее) есть Бог, но необходимо и *per se* (через себя). И остальные люди не contingent (случайно) и не *per accidens* (через привходящее) суть люди (даже если они не существуют в природе вещей), но необходимо и *per se* (через себя), как явствует из того, что сказано в главе 5. Следовательно, Христос Господь, поскольку Он есть Христос, не contingent (случайно), но необходимо и *per se* (через себя) есть человек.

Решение аргументов Скотта и других.

НА первое возражение в противоположном смысле должно сказать, что даже до воплощения божественного Слова это было истинным: «Христос есть человек», как и это: «Христос есть Бог». Хотя Гавриил и отрицает и то, и другое из-за implication (включения) contingent (случайного) соединения двух природ в субъекте. Основание же таково: в необходимых предложениях глагол «есть» освобождается от всякого различия времени, как говорят диалектики. И то же должно думать о тех же предложениях в три дня смерти Христа, если говорить на диалектический манер. Подобно тому как мы и теперь истинно говорим, что Петр и Павел, тела которых находятся в Риме, а души на небе, суть люди, и что Антихрист, прежде чем он был зачат в крайнюю меру своего бедствия, есть человек. А то, что теологи говорят, что Христос Господь в три дня смерти не был человеком, — это истинно, если Христос берется через синекдоху, либо только для тела, которое лежало во гробе, либо для Лица божественного Слова, рассматриваемого абсолютно, а не поскольку имя Христа берется в своем полном значении. Это они утверждают для осуждения мнения Магистра Сентенций и докторов, некоторые из которых говорили, что Христос, даже так рассматриваемый, был тогда человеком, потому что Он и тогда подавал персональную ипостась (*subsistentiam*) и душе, которая сошла во ад, и телу, которое осталось во гробе, как если бы это означало подавать ипостась всей человеческой природе, а не скорее ее отдельным частям, не образующим никакой единой природы. То же решение, если ты скажешь, что мнение теологов таково: Христос Господь не был в три дня смерти существующим человеком, но был мертвым человеком (что допускает св. Фома), то есть человеком, который умер.

Обращение предложений с субъектом, содержащим [связь].

НА второе должно ответить, что не является хорошим обращение: «Человек есть белый человек, следовательно, белый человек есть человек», если только не полагается реальное существование терминов в первом предложении (поскольку от него просто абстрагируются, потому что предложение необходимо), каким образом [оно] должно полагаться в contingent (случайных) [предложениях]. Поэтому равным образом не является хорошим обращение: «Христос есть человек, следовательно, человек есть Христос», если мы не полагаем, что Христос актуально существует в обеих природах, что совершенно необходимо для истинности второго предложения, поскольку оно contingent (случайно) из реальных терминов.

Каким образом «Христос есть per se (через себя) человек» не обращается.

ДОБАВЬ, что не является также хорошим обращение: «Христос есть per se (через себя) человек, следовательно, человек есть per se (через себя) Христос» (теми двумя модусами сказывания per se, которыми пользуется Аристотель), поскольку хотя Христос в первом из этих модусов есть per se человек, однако человек ни в первом, ни во втором [модусе] не есть per se Христос. Это верно заметил св. Фома на том же примере белого человека, в котором дело может показаться менее ясным, поскольку он не есть сущее per se, как Христос, но per accidens (через привходящее). Ибо так он пишет в 3 Sentent., в десятой дистинкции: «В предложениях Per se (через себя) иначе обстоит дело со стороны субъекта, иначе [со стороны предиката]».

[Окончание решения второго аргумента]

...предиката: ибо со стороны субъекта достаточно, чтобы предикат через себя (per se) был присущ субъекту согласно лишь одному из тех [начал], которые содержатся в субъекте; со стороны же предиката необходимо, чтобы все, что есть в предикате через себя, было присуще субъекту. Отсюда это не есть [суждение] через себя: «Человек есть белое животное»; а это есть через себя: «Человек есть животное». Так [учит] св. Фома, за которым следуют Каэтан и другие томисты. И к этому мнению мы приспособили многое в «Наставлениях по диалектике».

Каким образом правильно обращается [суждение]. 4.

БУДЕТ, однако, правильным обращение: «Христос есть через себя (per se) человек, следовательно, человек есть через себя Христос», если предположить, что Христос просто существует актуально в обеих природах, равно как в первом предложении, так и во втором, и слово «через себя» берется в смысле «субстанциально», как будет объяснено ниже. Ибо так истинно теперь, что нечто, что есть человек, а именно божественное Слово, субстанциально, то есть не акцидентально, есть Христос.

Объяснение излагающей демонстрации. 3.

НА третье должно сказать, что заключение той излагающей демонстрации должно пониматься так: «Следовательно, нечто, что есть Бог, есть человек». Это заключение необходимо, поскольку Христос, Который необходимо есть Бог, необходимо есть человек.

4. Речь, ложная в себе, двояка.

НА четвертое должно сказать, что речь, ложная в себе, бывает двоякой: одна означает нечто невозможное, как «человек, лишенный разумной [способности]»; другая означает вещь, которая не существует актуально, как «Сократ сидит», когда он не сидит. Это передает Аристотель в начале упомянутой главы. Такие речи называются ложными в себе в отличие от тех, которые ложны по применению (accommodatione), каким образом определение круга называется ложной речью, поскольку оно применяется к треугольнику. Итак, когда Аристотель ниже говорит, что речь, ложная в себе, не есть основание ни для чего просто, то есть ни для какой вообще вещи, или не сказывается ни о каком вообще истинном субъекте, — должно ограничительно понимать «ложная речь» как «всецело ложная», то есть как та, которая не только ложна в себе и не только по применению, но и [означает] вещь невозможную. Иначе он сказал бы неправильно. Ибо «человек идущий» (что бы ни хотел Скотт), когда никто не идет, сказыв-

вается о Сократе идущем не только истинно, но и необходимо, поскольку «человек» относится к основанию Сократа, а «идуший» совершенно тождественно с идущим.

Сократ идущий, [или] я иду, всегда есть и необходимо истинно.

Итак, поскольку Скотт извращает высказывание Аристотеля, утверждая, что никакой истинный предикат не сказывается о ложной речи, — правильно говорит [Аристотель], если ложная речь берется для той, которая означает невозможную связь, а не для той, которая [означает] возможную. Ибо даже когда Сократ не идет, это истинно: «Сократ идущий есть человек». А имя Христа, или (что то же) эта речь «Бог — человек», означает не невозможную связь, но возможную, хотя она и не существовала в природе вещей ни до воплощения божественного Слова, ни в три дня смерти.

Правило Скотта, приведенное в четвертом аргументе, в какой мере должно быть допущено.

ПОЭТОМУ правило, которое Скотт излагает в том месте: что речь должна быть истинной в себе, прежде чем о ней сказывается какой-либо реальный [предикат] или она сказывается о каком-либо реальном субъекте, — должно быть допущено, если речь берется как означающая истинную вещь, то есть возможную. Таким образом мы говорим, что Антихрист есть вещь истинная, а гиппокентавр — ложная. Должно же оно быть отвергнуто, если истинная речь берется для той, которая означает истинную вещь, то есть актуально существующую, каковым образом он, однако, понял свое правило.

Возражение против изложенного учения. «Белый человек есть животное» и подобные [суждения] contingent (случайны).

ВОЗМОЖНО, найдутся такие, которые уступят нам, что это предложение «Христос есть человек» необходимо и через себя (*per se*), но отрицают, что для его подтверждения могут быть приведены те [предложения]: «Белый человек есть животное», «Сократ идущий есть человек» и другие подобные, — так как они считают их всецело contingent (случайными) из-за двойной связки, *implicite* (скрыто) содержащейся в каждом из них, из которых хотя одна и необходима, другая, однако, contingent. Ибо они скажут, что приведенные предложения *implicite* (скрыто) содержат два высказывания: смысл первого таков: «Человек есть животное» и «Белое есть животное»; второго же: «Сократ есть человек» и «Идущий есть человек». Из этих суждений вторые высказывания contingent. А что они содержат не одну только, но две связки, они докажут из того, что всякий раз, когда субъект есть единое *per accidens* (через привходящее), им будет казаться, что во всем предложении *implicite* (скрыто) содержится столько связок, сколько [начал] *per accidens* (через привходящее) присоединяется со стороны субъекта. Отсюда они будут считать, что только в тех предложениях, субъекты которых суть сущие через себя (*entia per se*), должна быть одна глагольная связка.

Решение возражения и доказательство [нашей] части, отрицающей эти аргументы.

НО они судят неправильно. Во-первых, потому что каждое из этих предложений есть одно простое высказывание, а не несколько высказываний или одно соединенное [высказывание], чтобы содержать несколько связок. Это явствует у Аристотеля в начале второй книги «Об истолковании». А если оно одно и простое, или категорическое, следовательно, имеет только одну глагольную связку. Затем, потому что многое, поставленное со стороны субъекта, хотя и взятое, поскольку оно есть многое, требует нескольких глагольных связок, однако, поскольку оно образует одно, требует не нескольких, но одну. Но «белый человек» и «Сократ идущий», хотя и содержат многое, однако не по способу многого, но одного составного, хотя и акцидентального. В-третьих, потому что соединение субъекта с акциденцией есть некое объективное понятие, которое может быть *conseri* (помыслено) в состоянии возможности, абстрагируясь от существования. Следовательно, о нем, как о таковом, можно утверждать нечто, что относится к его формальному основанию, хотя и составному из формальных оснований частей. Поэтому

нет сомнения, что о нем можно утверждать нечто как необходимый и через себя ему присущий предикат. В-четвертых, потому что, по крайней мере, «быть составным» о том, что составлено тем или иным образом, из тех или иных [частей], сказывается необходимо и потому через себя. И это происходит не только в истинных соединениях, но и в вымышленных, так что и о Химере мы необходимо и через себя говорим, что она есть нечто составное, если слово «составление» берется в самом широком смысле. Наконец, потому что о сделанном искусством, именами которого, как известно, формально означает и определенная материя, и определенная форма или фигура в каком-либо роде, как о пиле или мече, необходимо и через себя сказывается «сделано искусством» и все, что относится к формальному основанию сделанного искусством, за ним следует.

Имена сделанного искусством означают определенную материю и форму формально. Не суть сущие через себя.

Если же они ответят, что нет ничего удивительного в том, что они считают сделанное искусством сущим через себя, — это, конечно, либо не будет истинным, либо не будет иметь отношения к делу. Ибо сделанное искусством, поскольку оно формально включает и материю, и форму, введенную искусством, не есть воистину единой природы, то есть через себя относящейся к какой-либо одной категории, как явствует; и не необходимо единого «suppositum», как если пила имеет деревянную рукоять. Если же они примут имя сущего через себя для сущего через себя упорядоченного из многого, то есть неким естественным порядком частей составленного, — поскольку субъект и акциденция имеют естественный порядок потенции и акта, — то и «белый человек», и «Сократ идущий» будут сущими через себя, и даже более, чем многие сделанные искусством [вещи], как корабль и часы, формы которых происходят не от природы, но измышлены искусством.

Заключается, что такие предложения необходимы.

ИТАК, в силу смысла речи необходимыми и некоторым образом через себя являются те предложения: «Белый человек есть животное», «Сократ сидящий есть Сократ» и подобно этому: «Белый человек есть окрашенное», «Сократ идущий движется». И не должно называть их contingent, если только кто-либо, поскольку они поистине просты и имеют только одну глагольную связку, не примет их как соединенные согласно предложенному противниками изложению, или не помыслит в субъектах некоторую менее главную связку, так что смысл первого будет: «Человек, который бел, есть животное», и так в остальных. И в этом смысле Казтан уступает Скотту, что это [суждение] per accidens (через привходящее): «Белый человек есть окрашенное».

По какой причине они могут называться contingent. 3. p. q. 16. ar. 1. & consens Ferrar. 4. contra Gent. cap. 45. in 2. solutione.

Поэтому по заслугам могли бы быть приведены эти высказывания, чтобы подтвердить аргументом, выведенным из меньшего [положения], то высказывание: «Христос есть человек» — что оно необходимо и через себя. Мы, однако, не пользовались ими для подтверждения, но для опровержения аргументов противоположной стороны теологов, которые считают их всецело contingent, — чтобы, как их субъекты суть единое per accidens (через привходящее), так и от неосторожных не было бы услышано, что и нами говорится, будто Христос есть нечто per accidens (через привходящее), тогда как в действительности Он есть единое через себя (per se), не единством природы (поскольку Он существует в двух [природах]), но единством «suppositum».

Христос есть единое через себя единством «suppositum». Опровержение мнения некоторых номиналистов.

РАЗДЕЛ III.

Опровергается предложение «Христос есть человек» как [суждение] через себя в первом модусе.

ИЗ сказанного ясно, что это предложение «Христос есть человек» не contingent, но необходимо и через себя, и притом в первом из тех модусов, которые называются «через себя». Но поскольку этого только недостаточно, чтобы Христос назывался индивидом, quidditative (сущностно) содержащимся под человеком, каким образом содержатся остальные люди, — подобно тому как недостаточно, если бы кто-то доказал, что это предложение «Белый человек есть окрашенное» необходимо и через себя в первом модусе, чтобы показать, что белый человек есть вид, содержащийся под окрашенным, — некоторые помыслили [следующее] основание.

Излагается мнение тех, кто говорит, что Христос, поскольку Он есть этот человек, формально не включает ничего божественного.

Некоторые помыслили [следующее] основание, по которому Христа Господа — не поскольку Он есть Бог, и не поскольку Он одновременно Бог и человек, но поскольку Он есть этот человек, — они делают индивидом, quidditative (сущностно) содержащимся под человеком: а именно потому, что Христос, поскольку Он есть этот человек, формально не включает ничего божественного. Ибо они говорят, что Он, рассмотренный таким образом, есть нечто denominative (наименованное) и connotative (соозначающее) божественного Слова, подобно тому как «это белое» есть denominative (наименованное) этого тела. Так что это имя «Иисус» (которое, как они считают, установлено для формального обозначения только того, что принадлежит нашей природе) формально означает не что иное, как человечность в конкретном [виде], соозначая, однако, божественное Слово. Подобно тому как «это белое» формально означает не что иное, как белизну в конкретном [виде], соозначая это тело. Отсюда, как «это белое», формально взятое, есть индивид, quidditative (сущностно) содержащийся под белым, потому что оно формально не включает ничего из тела-субъекта, — так и они верят, что Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, формально по этой причине есть индивид, quidditative (сущностно) содержащийся под человеком, потому что как таковой Он не включает ничего от божественного Слова, но лишь denominates (наименовывает) и connotates (соозначает) Его.

Приводятся авторы этого мнения. Vterque... Vnica.

И это мнение, по-видимому, принадлежит Гавриилу в 7-й дистинкции 3-й книги «Сентенций», и яснее — Алькала в 4-й дистинкции той же книги, и некоторым другим. Они же пришли к нему по следующим основаниям.

Аргументы, которыми можно доказать [это мнение]. Первый.

ВО-ПЕРВЫХ, потому что если бы имя Христа, взятое таким образом, формально означало божественное Слово или божественную персональность, то Христос, поскольку Он есть этот человек, не был бы единым через себя (unum per se) агрегатом (aggregatum) из божественного Слова или божественной персональности и человеческой природы, и следовательно, из божественной и человеческой природы. Из них же, по-видимому, не более возникает единое через себя, чем из тела и белизны. Но теологи утверждают, что Христос Господь, как единичный человек, не менее есть единое сущее через себя, чем остальные люди.

Второй.

ЗАТЕМ, потому что если бы Христос Господь, рассмотренный таким образом, формально включал божественное Слово, то, поскольку Он полагается единым через себя, Бог входил бы в составление (compositionem) некоего сущего через себя и был бы частью некоторой вещи, что противоречит божественному совершенству. Отсюда ведь Августин против Максима говорит: «Одна есть Личность Христа из двух субстанций, потому что Бог и человек; и однако ни Бог, ни человек не может быть назван частью этой Личности».

Третий. D. Tho. 3. p. q. 3. art. 7. & in 3. d. 1. q. 2. art. 4. Scot. in 3. d. 1. q. 2. Gabr. in 3. d. 1. q. 1. Dur. ibid. q. 4. Okam. Rich. Almainus. Et Doctores communiter in 3. d. 1. Lege D. Tho. 3. p. q. 16. art. 6. Et Doctores in 3. ad dist. 7.

В-ТРЕТЬИХ, потому что если бы Христос Господь не был этим человеком иначе, как через формально включенную божественную персональность, то три божественные Лица не могли бы воспринять одну и ту же по числу человеческую природу, что, однако, уступают теологи. А что это следует из того, доказывается так: если бы эта человеческая природа была воспринята сначала самой божественной сущностью, то, поскольку в божественной сущности не включается персональность, уже в силу восприятия не возник бы этот человек, чего нельзя сказать. Ибо не возник бы человек универсальный, который нигде не может существовать, но единичный. Если же она была бы воспринята сначала, или непосредственно, тремя Лицами, то либо должно было бы сказать, что возникает не этот человек, но три человека; либо что этот человек включает три персональности. И то и другое в высшей степени нелепо.

Четвертый.

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что когда вещи, всецело реально различные, образуют нечто единое, ни одна из них не называется становящейся другой или получающей имя целого. По этой причине материя не называется становящейся формой, и [не говорится], что человек составлен из того и другого. Но Бог и человек суть три всецело реально различные [вещи], и однако Бог называется ставшим человеком и именуется Христом, в Котором как в целом соединяются Бог и человек. Следовательно, Бог и человек не содействуют установлению Христа, поскольку Христос есть этот человек, или существующий в человеческой природе.

Пятый.

В-ПЯТЫХ, потому что «этот человек» есть формальный эффект этой человечности, как «общий человек» есть формальный эффект общей человечности (ибо и то и другое есть конкретное: это — общей природы, то — единичной). Но «человек» формально означает только общую природу; следовательно, «этот человек» — только единичную.

Шестой.

В-ШЕСТЫХ, потому что если бы Христос Господь формально включал персональность божественного Слова, поскольку она относительна, то Христос Господь, поскольку Он есть этот человек...

[Окончание шестого аргумента]

...поскольку Он есть этот человек, есть нечто относительное и потому весьма непохожее на остальных людей — как в смысле бытия, так и в смысле действия. В смысле бытия, конечно, потому что остальные, поскольку они единичны, абсолютны, а не относительны; в смысле же действия, потому что, поскольку отношение не есть начало действия, Христос, поскольку Он есть этот человек, не будет деятельным, тогда как остальные человеческие «supposita», поскольку они таковы, суть деятельные и притом первично и главным образом деятельные.

Седьмой.

В-СЕДЬМЫХ, потому что Священные Писания, по-видимому, ясно обозначают именно это. Ибо Павел в Послании к Римлянам говорит: «Христос Господь произошел от семени Давида по плоти», то есть по человечеству. Итак, поскольку Христос произошел от семени Давида как этот человек, следует, что имя Христа, поскольку Христос есть этот человек, формально означает не что иное, как Его человечество, соотвечая божественное Слово. Более того, поскольку сам Христос говорит о Себе: «Отец больше Меня», и нет сомнения, что это «Меня» относится к Христу, поскольку Он есть этот человек, — достаточно ясно остается, что Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, не включает божественную персональность. Ибо если бы включал, то Отец не был бы больше Сына, поскольку Сын есть этот человек.

Восьмой. Приводятся авторитеты Отцов.

НАКОНЕЦ, потому что Отцы не только утверждают, что божественное Слово восприняло человечество, но и что Оно восприняло человека. Поскольку же Оно восприняло не общего человека, но единичного, или этого человека, — ясно следует, что Христос, поскольку

Он есть этот человек, формально не включает божественную персональность Слова. Ибо Оно не восприняло ничего из того, что имело в Себе от вечности.

Отвергается это мнение по трем причинам. Первый аргумент.

ОДНАКО это мнение не согласно ни с истинной философией, ни со священной теологией, ни с постановлениями Отцов. Во-первых, потому что оно делает личность Христа, поскольку Он есть этот человек, denominative (наименованной) и тем не менее первичной субстанцией. Отсюда следует, что она есть denominative (наименованная) и не denominative, первичная субстанция и не первичная. Ибо поскольку первичная субстанция, как первичная субстанция, не сказывается ни о чем низшем и не сказывается denominative (наименовательно) ни о каком субъекте или как бы субъекте (это ведь означает определение первичной субстанции, когда Аристотель говорит, что она не сказывается ни о чем и не находится ни в чем, как единоголосно объясняют все толкователи), — что иное есть сказать, что этот человек, как таковой, denominative (наименовательно) сказывается о чем-то и тем не менее есть первичная субстанция, как не сказать, что он сказывается и не сказывается denominative (наименовательно), есть и не есть первичная субстанция?

Различие между конкретными [понятиями] единичных субстанций и остальными конкретными [понятиями] как субстанций, так и акциденций.

ЗАТЕМ, потому что оно не рассматривает различие, которое необходимо полагать между конкретными [понятиями] единичных субстанций и остальными конкретными [понятиями] как субстанций, так и акциденций, что нами выше кратко объяснено. Ибо, чтобы сначала рассмотреть более отдаленное, конкретные [понятия] универсальных акциденций суть конкретные [понятия] таким образом, что, поскольку они суть акциденции, они также суть denominative (наименовательные), или connotative (соозначающие) субъектов; и поскольку они универсальны, они implicate (скрыто) и в потенции содержат некоторые низшие [виды], как «окрашенное», «белое» и подобные. Ибо они и denominates (наименовывают) тело, и connotates (соозначают), и «окрашенное» implicate (скрыто) содержит свои виды и индивиды, а «белое» — свои индивиды. Конкретные же [понятия] единичных акциденций, хотя и не содержат implicate (скрыто) никаких низших [видов], потому что они единичны, однако, поскольку они суть акциденции, denominates (наименовывают) тела-субъекты. Конкретные же [понятия] универсальных субстанций, хотя и не denominates (наименовывают) никакого субъекта или как бы субъекта, потому что они суть субстанции, однако, поскольку они универсальны, implicate (скрыто) и в потенции содержат все свои низшие [виды] и часто в речи принимаются вместо них, как «животное» вместо человека и «человек» вместо Сократа. А конкретные [понятия] единичных субстанций, поскольку они единичны, не сказываются ни о чем низшем; поскольку же они суть субстанции, не могут denominates (наименовывать) никакого субъекта или как бы субъекта.

Конкретные [понятия] вторичных субстанций относятся к категории обладания (Habitus).

Однако это должно пониматься о первичных конкретных [понятиях], которые через себя относятся к категории субстанции и образуются непосредственно от абстрактных [понятий]. Ибо если они вторичны и образуются не непосредственно от абстрактных [понятий], но опосредованно, как «золотое» (ибо из природы золота непосредственно возникает золото, от которого через внешнее приложение образуется «золотое»), — они могут и quidditative (сущностно) сказываться о низших [видах], если они универсальны, как «золотое» вообще, и denominative (наименовательно) сказываться о как бы субъектах, будь то универсальных или единичных, как «золотое» о статуе и «это золотое» об этой статуе. Однако такого рода конкретные [понятия] подпадают под основание акциденций и относятся не к категории субстанции, но к категории обладания (Habitus), или имения. Итак, поскольку Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, есть конкретное [понятие] единичной человечности, — как оно не сказывается ни о чем низшем, так и не может denominative (наименовательно) сказываться ни о каком субъекте

или как бы субъекте, разве что оно было бы взято в омонимичном смысле для этого «очеловеченного», то есть имеющего человечность через внешнее приложение, как мы сказали об этом «золоченом». Таким образом божественное Слово называлось бы человеком, если бы Оно подобным образом поддерживало и управляло личностью человека, как некий *princeps* (первоначальствующий) в трагедии поддерживает и представляет личность земледельца или воина; или если бы ангелы, которые являются, приняв тела, пользовались не вымышленными, но истинными телами и внутренне двигали бы ими.

Третий.

В-ТРЕТЬИХ, потому что, поскольку Сократ, поскольку он есть этот человек (как признают и авторы этого мнения), формально включает персональность, — совершенно чуждо всякому разуму говорить, что Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, формально не включает персональность, тем более что Он столь же собственно есть этот человек, как Сократ есть этот другой человек.

Возражение. Решение.

А если кто-либо возразит на это [изречение] св. Фомы в 3 Sent., dist. 7: «Предложение не верифицируется по причине формально обозначаемого его субъекта, но по причине *suppositum*», — откуда, по-видимому, совершенно следует, что и имя Сократа формально не обозначает персональность *suppositum*, для которого оно принимается в предложении, но только человечность в конкретном [виде], так что «этот человек» формально есть не что иное, как имеющий эту человечность, а материально есть *suppositum*, который ее имеет, — должно ответить так: то, что говорит св. Фома, должно пониматься только о терминах, некоторым образом общих, как во всех [именах] Бога и человека, которые он приводит в пример, — что они в обозначении абстрагируются от *supposita*, но не в самих именах *suppositum*, каковым является «Сократ», как явствует.

Четвертый. Общение свойств (*idiomatum communicatio*) через воплощение.

В-ЧЕТВЕРТЫХ, потому что оно уничтожает собственное основание общения свойств (*idiomatum*), то есть того, что свойственно Богу, и того, что свойственно человеку, которые во Христе, как учат теологи, из-за соединения божественной и человеческой природы в одном *suppositum* взаимно сообщаются: божественное — человеку, а человеческое — Богу, как, например, человеку — то, что он Творец, а Богу — то, что Он смертен. Ибо они говорят, что это произошло через воплощение божественного Слова так, что Бог действует человеческое не *per accidens* (через привходящее), но *per se* (через себя); равным образом и человек действует божественное не *per accidens*, но *per se*. Ибо хотя Богу и была чужда человеческая природа, и наоборот, человеку — божественная природа, однако с того момента, как человеческая природа начала существовать, тем же самым *subsistentia*, которым божественная существовала от вечности, Слово *per se* (через себя) начало действовать человеческое через Свою природу, то есть человеческую, как через Свою природу, то есть божественную, действовало божественное. Ибо и то и другое из-за ипостасного соединения есть природа и субстанция божественного Слова.

Агафон II. Максим в посл. которое имеется в 6 Синоде. Григорий Наз. в посл. к Дидиму. Дамаскин lib. 3. fidei Orthod. c. 3. 5. 7. & 37.

Но это мнение, поскольку оно утверждает, что Христос Господь, поскольку Он есть этот человек, есть нечто *connotative* (соозначающее) божественного Слова, формально Его не включающее, вынуждено допустить, что божественное Слово действует человеческое не *per se* (через себя), но *per accidens* (через привходящее), а именно тем же образом, каким железо нагревает; и наоборот, уступить, что этот человек, или конкретное [понятие] этой человечности, действует божественное не *per se*, но *per accidens*, каким образом теплое опускается вниз, когда опускается нагретое железо.

Христос Господь есть Личность, составленная [из двух природ], доказывается из определения Латеранского Собора. Из Дионисия.

НАКОНЕЦ, потому что согласно этому мнению нельзя сказать, что Личность Христа, поскольку Он есть этот человек, составлена из божественной и человеческой природы в единстве *suppositum*, что противоречит мнению всех Отцов. Ибо все говорят, что Христос Господь, будучи до воплощения Личностью простейшей, начал через него быть составленным, и притом собственным, а не метафорическим составлением, как определено на Латеранском Соборе при Мартине V. Это записал древнейший Дионисий Ареопагит в книге «О божественных именах» (гл. 1), где он называет человеческую природу Христа «человеческой немощью»: «Из нее (говорит он) простой Иисус неизреченно составлен». Он сказал «простой Иисус», поскольку Он есть Слово Божие; «составленный» же, поскольку из человеческой и божественной природы Он стал этим человеком. И это составление он называет неизреченным, потому что никакое подобное не может быть найдено в сотворенных вещах. То же он пишет в книге «О церковной иерархии» (гл. 3): «Слово стало составным без изменения Себя и видимым», а именно поскольку Оно стало этим человеком.

Св. Августин.

Это же писание оставил до указанного Собора Августин (13 de Trinit., гл. 7): «С Богом (говорит он) могла соединиться человеческая природа так, чтобы из двух субстанций стала одна личность». Читай Кирилла Александрийского против Нестория и других Отцов, как греческих, так и латинских; а также Соборы, как вселенские, так и частные, в которых, когда речь идет о соединении человеческой природы во Христе, почти ничего иного не слышится, кроме того, что после воплощения Личность Христа и божественного Слова составлена. Это среди всех наиболее отчетливо и во многих местах объясняет Дамаскин (lib. 3 Orthodoxae fidei, гл. 5), когда говорит: «Исповедуем одну ипостась из двух природ совершенную и составную», и в гл. 7: «Составной (говорит он) стала та, что прежде была простой ипостасью Слова». Это составление св. Фома (4 contra Gentes, гл. 49) объясняет следующими словами: «Ипостась Слова не устанавливается просто через человеческую природу, так чтобы через нее она была, но через нее только имеет Слово то, что Оно есть человек. Не следует поэтому (говорит он), чтобы человеческая природа была проще, чем Слово, поскольку Оно есть Слово, но только поскольку Оно есть этот человек».

См. у св. Фомы 3 p. q. 1. ar. 4. и q. de unione Verbi art. 4.

Это [слова] св. Фомы. Итак, поскольку Христос, поскольку Он есть этот человек, воистину и собственно составлен из человеческой и божественной природы в единстве *suppositum* и личности, — постановлением Отцов совершенно противоречит всякий, кто утверждает, что имя «Иисус» формально означает не что иное, как человечество Христа, по способу прилежащего (*adiacentis*) божественному Слову, каким образом «это белое» означает эту белизну по способу прилежащего и *denominating* (наименовывающего) субъект-тело. Так ясно, что предложенное мнение не согласно ни с началами философии или теологии, ни с догматами Отцов.

Решение аргументов, [приведенных] против опровергнутого мнения.

РАЗДЕЛ IV. Решение первого.

И ТО первое предложенное в его пользу возражение не имеет большой силы. Ибо мы уступаем, что из человеческой и божественной природы во Христе не возникает единое через себя (*unum per se*), если под именем единого через себя понимается некая единая природа, составленная из той и другой, как [возникает] из души и тела. Однако мы отрицаем это, если под именем единого через себя понимается единая *subsistentia*, или личность, общая обоим природам. Ибо это произошло через восприятие человеческой природы божественным Словом, так что божественное Слово есть этот человек. Оно, хотя и не есть новая личность просто, однако есть новая личность человеческой и божественной природы.

Каким образом в Христе не возникает единое через себя. Всякое составление завершается единством некоего составного.

ЧТОБЫ это легче понять, заметь, что всякое составление завершается единством некоего составного, поскольку во всяком составлении возникает единое из многих. Но есть то различие, что из составляющих *per accidens* (через привходящее) возникает единое *per accidens* (через привходящее), как из человека и белизны — белый человек; из составляющих же *per se* (через себя) возникает единое *per se*, которое иногда есть род, как живое, состоящее из души и тела; иногда вид, как человек, состоящий из разумной души и тела, по природе прямо стоящего; иногда индивид под видом, как этот человек из этой разумной души и этого человеческого тела.

Из ипостасного соединения не возникло ни новой первичной субстанции, ни новой личности.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.